

MODERN  
TÜRKİYE'DE  
SİYASÎ  
DÜŞÜNCE



CİLT I

Cumhuriyet'e Devreden  
Düşünce Mirası

*Tanzimat ve  
Meşrutiyet'in  
Birikimi*



*Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası:*  
**Tanzimat ve  
Meşrutiyet'in Birikimi**

8. BASKI 2009, İstanbul

**EDITÖRLER** Tamil Bora, Murat Gültekingil



# MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

## 1. CİLDİN YAZARLARI

MEHMET Ö. ALKAN • EMİN ALPER • MASAMI ARAI • SUAYI AYDIN •  
RİFAT N. BALI • OYA BAYDAR • FOTİ BENLİSOY • STEFO BENLİSOY •  
FAHMAĞÜL BERKTAY • HAMİT BOZARSLAN • GÖKHAN ÇETİNSAYA •  
KAAN DURUKAN • ERDOĞAN ERBAY • CEMAL KAFADAR • AYKUT  
KANSU • İSMAIL KARA • M. ASİM KARAÖMERLİOĞLU • KEMAL H.  
KARPAZ • CEMİL KOÇAK • ORHAN KOLOĞLU • MURTAZA KOR-  
LAELÇİ • ATILLA LÖK • ŞERİF MARDİN • CHRISTOPH K. NEUMANN  
• CEMİL OKTAY • BURAK ONARAN • İLBER ORTAYLI • BARIŞ ÖZDEN  
• JALE PARLA • CENK REYHAN • SELÇUK AKŞİN SOMEL • A. GÜN  
SOYSAL • ZAFER TOPRAK • METE TUNÇAY • KEREM ÜNÖVAR •  
FÜSÜN ÜSTEL • NICOLE VAN OS • ARUS YUMUL

# İçindekiler

<i>Sunuş</i> .....	11
<i>Giriş</i> .....	17
CEMAL KAFADAR <i>Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler</i> .....	23
CEMİL OKTAY <i>Bizans Siyasî İdeolojisi'nden Osmanlı Siyasî İdeolojisi'ne</i> .....	29
İLBER ORTAYLI <i>Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar</i> .....	37
ŞERİF MARDİN <i>Yeni Osmanlı Düşüncesi</i> .....	42
GÖKHAN ÇETİNSAYA <i>Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti</i> .....	54
• <i>Mithat Paşa</i> GÖKHAN ÇETİNSAYA .....	60
CEMİL KOÇAK <i>Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet</i> .....	72

<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasî Düşünceleri</b> CHRISTOPH K. NEUMANN</li> </ul>	83
<b>SELÇUK AKŞİN SOMEL</b> <b>Osmanlı Reform Çağında</b> <b>Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)</b>	88
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Abdullah Cevdet</b> KEREM ÜNÜVAR</li> </ul>	98
<b>SUAVİ AYDIN</b> <b>İki İttihat-Terakki: İki Ayı Zihniyet, İki Ayı Siyaset</b>	117
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Ahmet Rıza</b> BARIŞ ALP ÖZDEN</li> </ul>	120
<b>KEREM ÜNÜVAR</b> <b>İttihatçılıktan Kemalizme</b> <b>İhya'dan İnşa'ya</b>	129
<b>KAAN DURUKAN</b> <b>Türk Liberalizminin Kökenleri</b>	143
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Prens Sabahaddin</b> CENK REYHAN</li> <li>• <b>Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali</b> AYKUT KANŞU</li> </ul>	146 156
<b>FÜSUN ÜSTEL</b> <b>II. Meşrutiyet ve Vatandaşın "İcadı"</b>	166
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Ahmet Mithat Efendi</b> BURAK ONARAN</li> </ul>	170
<b>MASAMI ARAI</b> <b>Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği</b>	180
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Ömer Seyfettin</b> EMİN ALPER</li> </ul>	186
<b>A. GÜN SOYSAL</b> <b>Tatarlar Arasında Türkçülük</b>	196
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <b>Ahmet Ağaoğlu</b> A. GÜN SOYSAL</li> </ul>	202

MURTAZA KORLAELÇİ <i>Pozitivist Düşüncenin İthali</i> .....	214
JALE PARLA <i>Tanzimat Edebiyatı'nda Siyasî Fikirler</i> .....	223
• <i>Tevfik Fikret</i> ERDOĞAN ERBAY .....	226
ISMAIL KARA <i>İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi</i> .....	234
• <i>Namık Kemal</i> CEMİL KOÇAK .....	244
GÖKHAN ÇETİNSAYA <i>İslâmî Vatanseverlikten İslâm Siyasetine</i> .....	265
• <i>II. Abdülhamit'in Siyasal Düşüncesi</i> ORHAN KOLOĞLU .....	273
AYKUT KANSU <i>20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce</i> <i>Hayatında Liberalizm</i> .....	277
METE TUNÇAY <i>Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce</i> .....	296
• <i>Hüseyin Hilmi</i> OYA BAYDAR .....	300
• <i>Parvus Efendi</i> ASIM KARAÖMERLİOĞLU .....	304
ZAFER TOPRAK <i>Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu</i> .....	310
• <i>M. Ziya Gökalp</i> HAMİT BOZARSLAN .....	314
• <i>Ziya Gökalp'in Korporatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Medeniyet Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler</i> KEMAL H. KARPAT .....	328

NICOLE A.N.M. VAN OS <i>Osmanlı Müslümanlarında Feminizm</i> .....	335
FATMAGÜL BERKTAY <i>Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm</i> .....	348
ARUS YUMUL / RIFAT N. BALI <i>Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler</i> .....	362
FOTİ BENLİSOY / STEFİ BENLİSOY <i>Millet-i Rum'dan Helen Ulusuna (1856-1922)</i> .....	367
MEHMET Ö. ALKAN <i>Resmî İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme</i> .....	377
<i>Kaynakça'ya Dair</i> .....	408
<i>Kaynakça</i> .....	423
<i>Dizin</i> .....	433
<i>Seçme Metinler</i> .....	449

# Sunuş

*Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*, Türkiye’nin son, modern yüzyılının siyasal düşüncelerinin eleştirel-analitik bir dökümünü çıkartmayı amaçlayan bir derlemedir.

Şunu baştan vurgulamak gerek: Burada amaç, siyasal olayların, eylemlerin yorumlanması, değerlendirilmesi, yani siyasal tarihle ilgili düşünce üretilmesi değildir. İnsanın eyleyici, kurucu, yaratıcı etkinliğinin düşünsel doğasını, *Praxis*’i ihmal ediyor değiliz. Kuşkusuz -hele siyasal düzlemde- düşüncesiz, bir düşünüşü dayanmayan, bir düşünüşü yaymayan etkinlik/eylem olmaz; ya da düşünce soyutlanarak eylem/etkinlik-dışı bir varlık olarak anlamlandırılmaz. Eylem ve söylem, bağımsız uğraklar ya da ‘istasyonlar’ değildir. Ancak bu kitap dizisinde amaçlanan, sadece söze ve metne döküleni değil eylemde ‘yansıyanı’ da kapsayarak, düşünce-nin üzerine eğilmek, düşünce üzerine düşündürmektir (*refleksiyon*, düşünüm). Düşüncenin ‘bilinçli’ kılınmasının ve

bir ‘etkinlik’ kazanmasının yolu bu değil midir?

Siyasal düşünüşün, dört düzlemini ayırdetmeyi önerebiliriz. 1) Belirli bir tutarlılık ve bütünlükle ifade edilmiş savlara, sistemli olma iddiasındaki bir akıl yürütmeye dayanan, ‘dört başı mamur’ düşünsel metinler, *fikir* manzumeleri... 2) Uygulamaya, eyleme dönük programlar ve ideolojik koşullamayı, bağlanma (angajman) sağlamayı hedefleyen *doktriner* söylemler, ilmi-haller, modern mitolojiler... 3) Dünyayı “felsefi-olmayan” ya da “felsefe-öncesi” olmayan bir biçimde yorumlamaya, anlamlandırmaya dönük *ideolojiler*; gerek yapılandırılmış, doktriner açılımı olan, gerekse gündelik/*kendiliğinden* ideolojiler... 4) Savların, kavramların içinde kültürel anlamlarını bulduğu düşünüş kalıpları, *zihniyetler*.

*Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce*’de, mümkün olduğu ölçüde, bu dört düzlemin de hesaba katılması, aralarındaki yansımaların gözetilmesi istendi. Ne

var ki *zihniyet analizi*nin özel bir alan olduğu ve çok yönlü bir düşünsel arkeolojiyi gerektirdiği takdir edilecektir. Zihniyet analizine ilişkin, bu edisyondaki kimi makalelerin arkaplanında değerli veriler bulunacaktır; ancak bu işlevin tümüyle yerine getirilmesi, bu çalışmadan beklenemez. Ancak *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce*, fikirler, doktrinler ve ideolojiler bahislerinde eksik bırakmama iddiasındadır.

Bu bakış açısıyla, kendisini doğrudan siyasal seçişlerle ve iddialarla ifa de etmemekle beraber, siyasal düşünüş üzerinde dolaylı etkilerde bulunmuş düşünsel faaliyetlere de değinmek gerekirdi. Bu gereği gözeterek, akademik, edebî, toplumsal-ahlakî dinî vs. alanlardaki düşünsel üretimleri de tarihsel siyasal etkileri bağlamında kapsamaya çalıştık

Diziyi oluşturan kitaplar, 1 ve 9. ciltler dışında siyasal akımlarla başlıklandırılmıştır. 1 Cilt bir tür “giriş” işlevi görmesiyle, 9. Cilt ise değerlendirmeye veya muhasebeye yoğunlaşma

sıyla, diğerlerinden farklılaşıyorlar. 1 Ciltte, Türk modernleşmesinin Cumhuriyet-öncesi siyasal düşünce mirası toparlanıyor, bu miras, Cumhuriyetin siyasal-düşünsel oluşumlarıyla sürekliliği içinde ele alınıyor. 9 Ciltte ise, siyasal düşüncenin tarihsel süreci içindeki kopuşlar, süreklilikler dönemsel bağlamların etkileri, akımları ve dönemler, yatay kesen ortak düşünsel karakter özellikleri tartışılıyor. Bu ciltteki yazıların bir bölümü kronolojik analize eğilecektir. Böylece, tek tek siyasal düşünce akımlarını işleyen (tematik) ciltlerde de ihmal edilmemeye çalışılsa da ancak arkaplanda, satır aralarında izlenebilen tarihsel çerçeveye takviye edilecektir.

2. ilâ 8. ciltler ise *Kemalizm/Atatürkçülük*, *Batıcılık/Modernizm*, *Milliyetçilik*, *Muhafazakârlık*, *İslâmcılık*, *Liberalizm* ve *Sol Düşünce* başlıklarını taşıyor. Bunların çoğunu siyasal akımlar olarak adlandırmakta tereddüt edilmeyecektir. *Kemalizm/Atatürkçülük*, *Milliyetçilik*, *İslâmcılık*, *Li-*

*beralizm ve Sol Düşünce*, örgütlenen, tutunum ve kimlik sunan, fikir/doktrin/ideoloji üreten siyasal düşünce odaklarıdır. Bu akımların kendi iç ayırımalarının yanısıra etkilerine, yaygınlıklarına uygun bir kapsam oluşturulmuştur, -örneğin siyasal düşünsel etkinliği ve iç çeşitliliği sınırlı olan *Liberalizm* cildinin/kıtabının, diğerlerinden daha ince olması makûl ve muhtemeldir. *Muhafazakârlık ve Batıcılık/Modernizm* ise, özerk siyasal akımlar olarak tanımlanması tereddüt uyandıracak başlıklardır. Ancak muhafazakâr ve Batıcı/modernist düşünce örüntülerinin siyasal ideolojilere, onun ötesinde kendiliğinden ideolojilere ve zihniyet yapılarına etkisi önemlidir. Bu nedenle ayrı başlık olarak incelenmelerinde yarar görülmüştür. Nitekim bu iki cıldın, siyasal düşünüşün daha derin katmanlarına nüfuz etmeye, arkaplan analizine özellikle katkıda bulunduğunu sanıyoruz.

Her cilde/kitaba başlığını veren düşünce akımı, onun değişik unsurlarını

inceleyen, onu değişik veçhelerinden gören makalelerle ele alınmıştır. Bir düşünceye özgül niteliğini ve 'anlamını' veren, onun etrafındaki ve kendi içindeki tartışmalardır. Makalelerin, bir düşünsel oluşumu hem kendi iç bütünlüğü ve kurgusuyla hem de düşünsel ve pratik etkileşimleriyle tasvir ve tahlil eden bir toplam oluşturması hedeflenmiştir. Belirli bir tartışmaya, odaklanmaya sorunsala eğilen monografik özellikli makaleler yanında, 'makro ölçekli yorumlar yapan, kıymet zaman denemeci yanı olan makaleler de görülecektir. Siyasal düşüncenin yeniden üretiminde rol oynayan kurumlarla, özellikle dergilerle ilgili monografik çalışmalara yer verilmiştir. Ayrıca edisyon, çok sayıda düşünce insanıyla ilgili monografik portreleri kapsamaktadır. Bu portrelerde, söz konusu şahsiyetlerin, fikri ve ideolojik üretimlerine veya temsilîyetlerine yoğunlaşmıştır. Yazarlardan, konuyla ilgili temel ("ansiklopedik") bilgiyi dıkdaktık olmayan bir yapı içinde -ar-



kaplanda- kapsamaları, ancak bunu analitik bir değerlendirmeye bağlama ları istenmiş, bu çerçeve içinde 'özel yorumlara da kapalı kalınmamıştır Okuyucunun İletişim'in ansiklopedik referans kitaplarından tanıdığı, *tarafsızlık değil nesnellik* iddia eden yaklaşım bu edisyonda da geçerlidir Bu bakımdan, kimi zaman aynı konuda olmak üzere, birbirleriyle çelişik savları, bakış açıları olan makalelerin derlenmiş olması yadigarlanmamalıdır

*Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*ye bir bütün olarak bakıldığında dikkat çekecek bir nokta da, bazı temaların ve düşünce insanlarının iki (veya daha fazla) başlık altında tekrarlar yer almasıdır Bazı siyasal düşünce figürleri açısından bu tekrarlar ya da ikilikler özel bir izaha muhtaç değildir. Sözgelimi sol ile Kemalizm ya da milliyetçilik ile muhafazakarlık ve İslamcılık arasındaki bağınlar Türkiye de yıllardan beri tartışılır. Birçok kavram, sav sözce, imge, şiar ve şahsiyet, bu gibi kesişim alanlarında konumlanmıştır

Mensubiyet/aidiyet açısından bir muğlaklık olmadığı varsayılabilir, bu kesişimler ve etkileşimler göz önünde tutularak, farklı siyasal akımların ve o akımlara ilişkin kavramsal araçların sağladığı imkanların ışığında incelenmeleri yararlıdır. Bir siyasal düşünce figürüne, izlegine, diyelim ki hem milliyetçilik hem Batıcılık açısından bakmak, zenginleştirici olacak, sağlama yapma işlevi görecektir. Tekrarlar ve çapraz okumalar, bu bakımdan tercih edilmiştir Ele alınacak izlekler saptanırken farklı düşünsel akımların o izlekler üzerinden birbirleriyle girdikleri etkileşimler (ya da bazen etkileşimsiz görünen koşutluklar!) özellikle gözetilmiştir Kaldı ki, özellikle düşünce insanları söz konusu olduğunda, şu veya bu ciltte yer almalarının bir topyekûn siyasal aidiyet tayını olduğunun düşünülmemesi gerekir. Maksat, öznelere/kişilere tasnif etmek değil, anlamlı bir analiz bağlamı, gerekirse *bağlantıları* içinde düşüncelerini yorumlamaktır.

Edisyonadaki yazı çeşitliliği ve bakış açısı çoğulluğu, her cildin/kıtabın editörünün kaleme aldığı Giriş makaleleriyle bir koordinat sistemine oturuyor. Bu kuşatıcı sunuşlar, sözkonusu siyasal düşüncenin tarihsel gelişimiyle ilgili bir tasvir, bir yol haritası sunarken, tek tek yazıları bütünlüklü bir çerçeveye eklemiyor

*Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*, yoğun bir Yazı Kurulu ve editörlük faaliyetleri ve ikiyüz civarında yazarın katkılarıyla hazırlandı. Dar bir yazar-akademisyen çemberiyle sınırlı kalmayarak, bu alanda zaten fazla zengin olduğunu söyleyemeyeceğimiz akademik birikimin olabildiğince yaygın bir aktarımına çalışıldı. Konularında uzman olarak tanınmış yazarların yanında yeni kuşak araştırmacıların potansiyelinden olabildiğince fazla yararlanıldı.

Her cilt *Seçme Metinler ve Kaynakça* ile tamamlanmıştır. Siyasal düşünce açısından temsili önem taşıyan özgün metinlerin derlendiği seçmeler, kuşkusuz tüketici değildir, fakat bel

geleyici ve ek okumalar için yol göstericidir. Geniş tutulmuş, alt başlıklara ayrılmış Kaynakçaların ise doyurucu nitelikte olduğunu söyleyebiliriz. Kaynakçalar, sözkonusu ciltte yer alan yazıların atıf çerçevesinin ötesinde, o cildin ilgilendiği düşünce akımıyla ilgili kaynakça ihtiyacını karşılama iddiasındadır.

*Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce*, bütünlüğü olan bir edisyondur, ciltler/kitaplar arasında bağıntılar, göndermeler vardır. Bununla beraber, edisyonun her cildi, bağımsız bir kitap olarak da yararlanmaya açıktır (cilt/kitap sözcüklerini bunun için bütünlük kullanıyoruz).

"Düşünce üretimi'nin, düşünce üzerine düşünmenin zengin bir geleneğinden ve bu çabanın önemsendiğinden söz edemeyeceğimiz bir vasatta, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce* nin özgün ve kalıcı bir başvuru kaynağı olacağına inanıyoruz. Eleştirel, özgürleştirici, geniş ufuklu bir siyasal düşünüşe de katkısı olmasını diliyoruz.

*Cumhuriyete Devreden Düşünce Mirası* lançman ve Meşruiyet'in Birikimi başlıklı bu çalışma, Cumhuriyet Türkiye'sinde siyasal düşünce hayatına etki eden düşünce akımlarını inceleyen kapsamlı bir projenin ilk cildidir. Elinizdeki cilt Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'e devreden siyasal düşünce mirasını betimlemeyi amaçlamıştır. Zira Cumhuriyet Türkiye'sindeki bir çok kurum gibi siyasal/toplumsal akımların da kökenini ve gelişimini Osmanlı modernleşme sürecinde bulmak olanaklıdır.

Düşünceler, içinde yer aldıkları toplumsal, siyasal ve ekonomik ortamdan bağımsız ele alınamazlar. Doğrudan ya da dolaylı toplumsal yapının özellikleri ile sorunlarından etkilenirler/etkilerler bu sorunlara yanıt arayışlarına girerler. Bir çok ülkede olduğu gibi Osmanlı modernleşme sürecindeki düşünce hayatı da dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunlarıyla yakından ilişkilidir, bunlara yanıt verme çabasıdır. Ve Osmanlı modernleşmesine sahne olan bu uzun

evre, çalkantılı bir dönem, ağır bir kriz dönemidir.

Gerçekten de siyasal düşünceler tarihine bakıldığında, önemli siyasal kuramların, genellikle, siyasal yapı ve kurumların sorunlu ve bunalımlı olduğu dönemlerde ortaya çıktıkları gözlemlenmektedir. Klasik bir örnek, Eski Yunan toplumudur. Bilindiği gibi, Antik Yunan toplumunun yaygın siyasal birimi "site" yönetimi idi. Site yönetimlerinin çökmeye başladığı, toplumsal ve siyasal sorunlara, istemlere yanıt veremez duruma geldiği dönemde, önce Platon (Eflatun) ideal siyasal sistem arayışında ideal "site" kurgulamasına gıtmış ve ünlü *Devlet - Politeia* yapıtını bu çaba içinde ortaya çıkarmıştır. Öğrencisi ve siyasal bilimin kurucusu olarak kabul edilen Aristoteles (Aristo) ise bir yandan *Politika*, diğer yandan da kendi dönemindeki 158 site anayasasını karşılaştırarak incelemeler yaptığı *Atinalıların Devleti* adlı yapıtı ile yönetimlerin dolaşım kuramını geliştirerek uygulanabilir en iyi site rejimini betimlemeye çalışmıştır.

Yeni Çağda, mutlak monarşilerin güçlenmeye başladığı, *feodal* siyasa. bırımlerin ekonomik, toplumsal ve siyasal sorunlar yarattığı bir evrede, merkezî devlet ve mutlak monarşiyi savunan siyasal kuramların geliştirildiğine tanık oluyoruz. 16 yüzyıldan itibaren, *İtalya*'nın baş sorunu olan birlik sağlama ihtiyacına yönelik olarak Niccolo Machiavelli'nin *Prens - İl Principe* adlı yapıtında sınırsız yetkili monarkın gerekliliğini "ahlak dışı" bir meşruiyet çerçevesinde ele alması, *Fransa*'da Jean Bodin'in *Devlet Üstüne Altı Kitap* adlı yapıtında mutlak monarşinin egemenlik kavramını hukuksal temellere oturtması, nihayet İngiltere'de iç savaş sırasında Thomas Hobbes'un *Leviathan*'da sözleşme kuramını da kullanarak ve "homo homini lupus" [insan insanın kurdudur] durumundan kurtulmanın da yolu olarak mutlak monarşinin savunusunu kurgulaması hep bu amaca yönelik düşünsel etkinliklerdir. Bütün bunların ardında yatan gerçek ise, *feodal* siyasal kurumların çözülmeye, merkezî devletlerin

gelişmeye başlamasıdır. Sonrasında, güçlü merkezî devletin özellikle toplum devlet ilişkilerinde ortaya çıkardığı tahakküm sorunları nedeniyle, sınırlandırılması arayışlarına tanık oluruz. Jean Jacques Rousseau ve John Locke sözleşme kuramlarını, bu kez merkezî siyasal iktidarın egemenliğinin sınırlandırılmasının bir aracı olarak geliştirmişler ve eşitlik üzerinde durmuşlardır. Montesquieu da kuvvetler ayrılığı konusundaki düşüncelerini, yürütme gücünün sınırlandırılması için bir mekanizma olarak geliştirmiştir. Tanzimat sonrası ve I. Meşrutiyet öncesi dönemde Osmanlı aydınları arasında bu üç siyaset felsefecisinin etkili olması da benzer bir sorunla ilişkilidir. Tocqueville'in eşitlik ve sivil toplum kurumları üzerinde durması, Marx'ın kapitalizm ve onun siyasal rejimi üzerine eleştirileri 19 yüzyılın gelişen kapitalizmine ilişkin iki farklı tespit ve tepkidir. Bu örnekleri çoğaltmak ve çeşitlemek olanaklıdır.

Benzer biçimde özellikle 19 yüzyılın bir ürünü olan siyasal akımlar da

(milliyetçilik, liberalizm, feminizm sosyalizm, anarşizm, dinlerin ideolojileşmesi, anayasacılık akımları ve devletçilik gibi) dönemin siyasal, toplumsal ve ekonomik sorunlarına birer tepki, arayış, takviye ya da yanıt olma amacını gütmüşlerdir. Bu ideolojilerin her biri toplumsal ve siyasal değişim üzerinde az çok belirleyici rol oynamıştır. Unutulmaması gereken bir nokta, bu yüzyılda ülkelerarası etkileşimin artmasının bir boyutunun da ideolojilerin yaygınlaşması oluşudur. Osmanlı İmparatorluğu da dahil olmak üzere Avrupa'dan başlayarak geniş bir coğrafyada "Jön (Genç) Hareketleri"nin yaygınlığı bunun somut örneğidir. Almanya'da, İtalya'da, İspanya'da, Magrip'te, Türkiye'de liberal, birlikçi meşrutiyetçi ya da cumhuriyetçi gibi özellikleri olan bu hareketler "genç" öğrenci/aydın hareketleri olarak siyasal tarihte yerlerini almışlardır.

Tanzimat dönemine baktığımızda benzer bir özellik gördüğümüzü söyleyebiliriz. 19 yüzyılda Osmanlı Dev-

leti'nin ve toplumunun yaşadığı, karşı karşıya kaldığı sorunlar bu dönemde gerek resmi metinlerin gerekse siyasal, toplumsal ve felsefi düşünce akımlarının da ana temalarını oluşturmaktadır. İlkın Osmanlı düşünüşünün başlıca temalarından biri olarak "birlik ve beraberlik", ilerleme, devletin kurtarılması, bu arayışların sloganlarıdır. En kaba ayrımıyla 18 yüzyıl sonuna değin, devleti, "eskiyi ihya ederek" yenden yapılandırma önerileri getiren düşünüşün yerini, 19. yüzyılda -her ne kadar yme eskiyi ihyaya yönelik bir söylem taşısa da- yeni bir düzen yaratma düşüncesi almaya başlamıştır. Bu yeni düşünüşün ana eksen ve temaları ise 1839'da Gülhane'de okunan Tanzimat Fermanı ile 1856 yılında ilan edilen, Islahat Fermanı olarak bilinen, hatt-ı humayunlara verilen adlarda karşımıza çıkmaktadır. "Tanzimat" (düzenleme) ve "Islahat" (iyileştirme - reform). Geleneksel cemaat sisteminin çözülmeye başlaması, ekonomik ve mali güçlüklerin meydana

getirdiği sorunlar karşısında adalet ve musavat (eşitlik) temalarının günde me geldikleri gözlemlenmektedir

Elinizdeki cildin aktardığı düşünsel panorama, bu tarihsel arkaplan temelinde görülmelidir

Günümüzde var olan bir çok kurum Osmanlı'nın bu arayış döneminin *tanzimat* ve *ıslahat* gayretlerinden miras kalmıştır ve bu kurumların günümüzdeki mensupları, kuramlarının "eski"liği ile övünmektedir. Bakanlıklar n bir çoğu, yüksek yargı organları (*Yargıtay*, *Danıştay*, *Sayıştay*), kolluk (zabıta teşkilatı) ve *kamu hizmet* birimleri (*İtfaiye Teşkilatı*, *Deniz Harekât İşletmesi*/*Şirket-i Hayriyye*), sivil ve askeri okullar (*Siyasal Bilgiler Fakültesi*/*Mekteb-i Mülkiye*, *İstanbul Üniversitesi*, *Harp Akademileri*), bazı gazeteler vb. değişik alanlarda bir dizi kurum Osmanlı modernleşme döneminin ürünleridirler Aynı şekilde demokrasi, cumhuriyet, özgürlük, eşitlik vb. modern siyasal kavramlar, keza *İslamcılık*, *sosyalizm*, *feminizm*, *milliyetçilik* (yal-

nızca Türk milliyetçiliği değil *Sırp*, *Rum*, *Romen*, *Bulgar*, *Ermeni*, *Arnavat*, *Arap*, *Kürt* milliyetçilikleri, ya da *pozitivizm*, *materyalizm* gibi bir çok düşünce akımının/ideolojinin de temeli bu dönemde atılmıştır Cumhuriyet devrimleri, düşünsel ve kurumsal olarak, *Tanzimat* ve *Meşrutiyet* döneminde mayalanmıştır, bir çok alanda belirgin bir süreklilik er tespit etmek zor olmayacaktır Dolayısıyla siyasal fikirlerin ve onların bağrında yer a.cığı kurumların, hareketlerin Osmanlı modernleşmesine azanan bir *arkeolojinin* yapmak, Cumhuriyet Türkiye'sinin siyasal düşünce ortamını taşıdığıyla tahlil etmek açısından kaçınılmazdır

Boyle bir *arkeoloji*, bir yandan siyasal zihniyet yapılarının ("İttihatçı" anlayış ya da "bürokratik" zihniyet"devlet adamı" zihniyeti gibi ) oluşum ve aktarım koşullarını anlamayı sağlayacak, diğer yandan bu döneme ilişkin verili onkabuller, sorgulamaya da imkan verecektir Örneğin, Prens Sabahaddin'in Türkiye'de *liberal* fikriyatın

atası olarak kabul etmenin sorunlu yanları kendini gösterecektir

Modern devletler ve modern ulus devletin kurucu ideolojisi olarak *milliyetçilikler*, genellikle, uzun ve zengin bir "Eski"ye sahip olmakla övünürler. Türkiye açısından bu bakımdan soran Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki "süreklilik ve kopuş" (ya da "süreklilik mi kopuş mu?") tartışmasında düğümlenmektedir. Bu noktada süreklilik ve kesinti çizgilerinin iyi çözümlenmesi ihtiyacı kendini göstermektedir. Modernleşme süreci açısından Osmanlı ile cumhuriyet arasındaki ilişki, nicel bırıkmaların nitel sıçramaya dönüştüğü biçiminde ifade edilebilir. Cumhuriyet modernleşme sürecini *devrimc.* ve dinamik bir yola sokmuştur.

Türkiye'nin düşünce hayatı açısından temel bir ihtiyaç, modernleşme tarihini güncel siyasal hareketlerin ve günlük siyasal rekabetlerin meşrulaştırma aracı olmaktan çıkarmaktır. Bu, Osmanlı'nın tarihsel birikiminin kavramının, modern toplumsal siyasal yapıları doğru anlamak açısından da

vazgeçilmez olduğunu unutmamayı, öte yandan bu vazgeçilmezliği Osmanlı-Cumhuriyet kutupsallığına (ya da "yanıltırmasına") taşımak gibi bir anakronizmaya düşmemeyi gerektirir. Bu anakronik bakışlardan uzaklaşıldığında, örneğin II. Abdülhamit'in bugünün *İslamcılık* tasavvurlarına uygun bir "ulu hakan" olmadığı görülebilecektir.

Elinizdeki ciltteki makalelet Cumhuriyet Türkiye'sinin siyasal düşünce oluşumlarının tohumlarıyla ilgili tattınkar bir çerçeve çizerken, Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki bu kritik "süreklilik ve kopuş" tartışmalarını bir çok açıdan değerlendirmeye yarayacak katkılar da içermektedir.

Son olarak bu derleme, Türkiye'nin uç kuşak aydınları, biliminsanlarını bir araya getirmiştir. Çiçeği burnunda akademisyenler veya araştırmacılar, kendi alanında yol almakta olanlarla, nihayet bu konuda otorite olmuş sınırların bir araya geldiği nadir çalışmalarından biridir.

Mehmet Ö. ALKAN

# Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler

CEMAL KAFADAR

Birkaç kuşak öncesi Osmanlı-Türk düşüncesinde Büyük İskender'in tartışılmaz bir yeri olduğunu bilmek, bugün şaşırtıcı gelebilir. Oysa, elimizdeki en esk Osmanlı tarihi, Ahmedî'nin (1334-1413) kaleme aldığı ve Büyük İskender'in (daha doğrusu, Makedon kralı Büyük İskender'in yaşam öyküsünü çağrıştıran öğeler ile iç içe geçmiş birçok menkıbenin kahramanı bir "İskender"i) efsaneleşmiş öyküsünü anlattığı *İskender-nâme* adlı eserine eklediği kısa bir "son-söz"den ibarettir. O ünlü fatihın gerçek ya da muhayyel maceralarını okumak ve anlatmak, tarih ve siyaset kitaplarında, şiirlerde, yeri geldiğinde anmak, Osmanlı kültür dünyasında sıradan şeylerdi.

Klasik Osmanlı düşüncesinin kodlarının çözülmesi ile birlikte ortaya çıkan ulusal "biz" cılığın başat biçimleri (İslâmci versiyonlar dahil) Helen ve Roma döneminin kültür mirasına en azından Anadolu'ya ait sayılmayan unsurlara bir anlamda sırt çevirirken, bizden olan ile olmayı yeni ölçüt ve değerlere göre baştan harmanlamıştır. Bu tarihi gerçeği dikkate almazsak, yerli.l.g. nep aynı örün devamymış gibi tarihsizleştiriveririz. Oysa "bizim buralı," "bizden," "yerli." sayılan kişiler ve öğeler, ne kadar köklü görünür,erse görünsünler, değiş.me açıktır. Osmanlı siyasal düşüncesinin kökleri ya da kaynakları

üzerinde dururken, bugün uzmanların dışında çok az kişinin farkında olduğu çok geniş bir kültür coğrafyasına ve çok denn bir kültür tarihine yayılmam.z gerekir.

Bu açıdan Doğu'ya da bakmak, yanı kadim İran ve Hint medeniyetlerini de işin içine katmak gerekir. İran padişahlarından Anuşirvan, siyaset üzerine yazanların sıkça andığı adil bir hükümdar ve bir bilge konumundaydı mesela. Siyaset ve ahlak yazınının eğlenceli kaynaklarından *Tutınâme*'nin, eski Hint klasiklerinden birine (*Pançatantra*) dayandığı Osmanlılar tarafından gayet iyi bilinirdi ve bu eserin bir nice nüshası "yabancıılık" çekmeden Osmanlı kültür dünyasında dolaşımını sürdürürdü.

Batılılaşma öncesi Osmanlı-Türk (ve gene. olarak İslâm) kültürünün Helenistik ve Roma mirasına bir anlamda (her açıdan değil tabii) bugünkünden daha açık, daha benimseyici olması, Türk tarihinin ilginç ironilerinden biri sayılabilir. Oysa bugün "Batı klasikleri" çerçevesinde yaklaşılın Eflatun (Platon) ve Aristoteles) ya da Bukrat (Hipokrates) ve Galenus (Galen) gibi isimler, İslâm ve Osmanlı kültürlerinin "temel klasikleri" arasındaydı. Osmanlı siyasal düşüncesinin en önemli kaynaklarından biri, burada yatar. Gerçi bunlar halk arasında da, hiç olmazsa özdeyişlerde ve menkıbelerde, yaşayan



simlerdi., ama özellikle medrese ya da enderun gibi yüksek öğrenim kurumlarının dan geçen eğitimli Osmanlı aydınları arasında -ki bu yazıda daha çok bu ikinci kesimden merkezî yönetimin ve kurumlarının içinde rol alan kişilerden söz ediyorum- bu yazarlara ait olduğu bilinen ya da sanılan metinleri ve görüşleri tanımak iyi okumuşluğun göstergelerindendi.

Buradan yola çıkarak, İslâm medeniyetinin ve Osmanlı siyasal düşüncesinin Yunan-Roma kültürlerinin bir takipçisi, taklitçisi, daha da kötüsü, sayının sayı o. dağı anlaşılmasını Osmanlı siyasal düşüncesini (ya da başka düşünce alanlarını) ele aldığımızda kadim Ortadoğu ve Akdeniz medeniyetlerine dönüp bakmak gerekir derken, 19-20 yüzyıllarda oluşan birçok önyargılı tavrı da aşmak gereklidir. Önce modern Batı düşüncesinin yaratmış olduğu önyargıları, sonra da bunlara cevap olarak geliştirilen savunmacı tavrın barındırdıklarını. .

Bir yandan 19. yüzyıl Avrupası'nın (kâh "tek medeniyet," kâh "medeniyetler içinde en üstün medeniyet" modelleri içinde geliştirdiği) "medeniyet" kavramı dayatması, beri yandan rekabetçi ulusçulukların etkisiyle, değişik kültürlerin mensupları/savunucularının "bizi onlardan almadık, onlar bizden aldı," ya da "alanlar özgün olamazlar, bu tür kültürler yaratıcı olamamış geri kültürlerdir" savları çerçevesinde "kültürel etkiler" konusuna, çeviri ve şerh yazımı gibi etkinliklere, rahat sızlıkla yaklaşmışlardır. Bu illelliklere cevap vermek için kültür kökeni ve etkileşim konularında bğnazlığa varan bir "bizze has olan" anlayışı gelişirmiş, 19-20 yüzyılların gerçeklerine göre tanımlanmış olan "öteki medeniyet" havzasına yabancı gözle bakmayı tercih etmişlerdir. Bu tavrı İslâm dünyasının aydınları arasında "Grek ve Roma klasiklerinin Arapça çeviriler yoluyla yokolmaktan kurtarıldığı ve zaman içinde Batı'ya aktarıldığı" savı ile Ronesans'tan ve Bilim Devrimi'nden do-

laylı ve buruk bir gurur payı çıkarılmasını engellemiştir (Tabii, ulusçuluklar açısından, İslâmî düşünürlerin etnik kimliğini tartışma konusu yapmak özellikle bu noktada gerekli görül müştür )

Oysa, ortaçağ İslâm düşünürlerinin kadim medeniyetlerle ilişkisini basit bir çeviri etkilenme ve aktarma çerçevesinde görmenin doğru olmadığ, bugün çok iyi anlaşılmıştır. İbn Sina'nın (980-1037) ve İbn Ruşd'un (1126-1198) ortaçağ İslâm ve Avrupa düşüncesine katkılarının, Aristotoculuğun farklı ve özgün yorumları olarak kadim felsefe geleneklerine yepyeni bir biçim verdiğ, kabul edilmiştir artık. Doga bilimlerinden de İbn Heysem gibi (965-1039) çarpıcı örnekler verilebilir. Siyaset düşüncesi açısından daha da belirgindir İslâm, ve bu meyanda Osmanlı, bilginlerinin özganlığa ve bununla birlikte eskilerden etki enme konusunda kompleksizliği. Eflatun'un unlu eserinin Devlet diye çevrilmesi, uah, bir yorumdur.

Bir kere ve en önemlisi İslâm medeniyetinin kendine özgü siyasa, kuramları ve düşünce sistematığı vardır. Hilafet, belki insanlık tarihinden birçok örneğe benzetilebilir, ama sonuç olarak İslâm tarihinin kendi dinamikleri içinde anlaşılabilir. Sultanlık kurumu ile birlikte ortaya çıkan hilafet-saltanat ikilemi için de aynı şey söylenebilir. Bu konularda Mâverîdî'nin (974?-1058) yazdıkları için kendi çağının gerçekleriyle yüzleşen bir "İslâmî anayasa kuramı" denilebilir. Aynı şekilde Büyük Selçuklular döneminin siyasal gerçeklerine anlam ve yön vermek için yazılan Nizamülmülk'ün (1018-1092) *Siyasetnâme'si*, daha eski İran geleneklerine bağlansa da kendini İslâmî olarak tanımlayan devletlerin kurumları, kavramları, ve değerleri içinden kurar söylemin. Ahlak literatürünün kökeni belki kadim öncüllere dayanır, ama İslâmiyet'in Tanrı anlayışı, Cennet ve Cehennem gibi kavramları ile ahlak bambaşka bir metafizik ekseninde anlamını kazanır, ve bu litera-



*Osmanlı siyasetinin karar merkezi olan Divan-ı Hümayun, klasik dönem Osmanlı teşkilatında etkin role sahip olmuş, ama Tanzimat'ta birlikte "modern" eleştirilere muhatap olmaktan kurtulamamıştır.*

25

türün örneklerinde siyaset doğayla ya da dolaysız çeşitli bölümlerde ele alınır. Bunların yanı sıra, İslâm dünyasının kendine has düşünce alanlarından belki de en verimlisi olan fıkıh (kabaca, kuramsal ve/ya uygulamalı İslâm hukuku) alanına giren metinlerde siyaset düzenine ait nice kavram ve kurum değerlendirilir.

Osmanlılar bütün bu türlerde ve konularda yazılmış eserleri istisna, çeviri şerh yollarıyla değerlendirmekten öte kendileri de bunlara mukabil eserler vermişlerdir. Luîfi Paşa'nın (1488-1563?) hilafet konulu risalesi veya Kınalızade'nin (1510-1572) *Ahlâk-ı Alâ'î*'si gibi kitapların yanı sıra, güncel somut ya da kavramsal meselelere fıkıh perspektifinden cevap vermek üzere kaleme alınan fetvaların bir kısmı, Osmanlı siyaset düşüncesinin Osmanlı kaynakları arasında sayılabilir. İsyana kalkışan yenicilerle eylemlerini meşrulaştırmak için zaman zaman fetva alma yoluna gıtmeleri, fetva kurumunun siyasal işlevini ve özellikle soruları da dahil edersek fetva metinlerinin siyasal içeriğini çarpıcı bir biçimde yansıtır.

Ayrıca, kadim medeniyetlerle devamlılık çerçevesinde görebileceğimiz unsurlar yeni gerçeklere uyarlanmıştır, zaman zaman

da yeni fikirlerle harmanlanmıştır. Bu açıdan belki de en yaratıcı örnek Katip Çelebi'dir (1609-1657). Osmanlı ıslahat metinleri arasında en kuramsal olanı diyebileceğimiz eserinde Katip Çelebi, devletin içine girdiği zaafı anlamaya ve çözümlenmeye çalışırken, bir yandan Calnusçu up geleneğinin köklü "dört unsur" paradigmasına başvurur, toplumu oluşturan dört sınıf, insan vücudundaki dört unsura karşılıktır (ulema = kan, asker = balgam, tüccar = safra, reâyâ = sevdâ); bunların belirli dengeler içinde olmaması halinde sağlık bozulur, Çelebi'nin kendi çevresinde gördüğü rahatsızlıklar, yaşlanan vücutlarında olduğu gibi, bu dengelerin bozulmuş olmasındandır. Öte yandan, bu paradigmayı kullanırken ve Osmanlı bünyesine uyarlarken, asıl amacı İbn Haldun'un (1332-1406) "devletlerin serpilme ve çöküşü" ile ilgili kuramını değerlendirmektir. Yani, hüyük Arap düşünürünün o ana kadar İslâm dünyasında pek yankı uyandırmamış olan *Mukaddime*'sinin etkisi altındadır. Devletlerin ortaya çıkış ve çöküşünü, kurucu güçlerin devletleşme sürecindeki değişim sosyolojilerine bakarak yorumlayan ve insan ömrünün değişik safhalardan geçerek yaşlanmasına benzeten

İbn Haldun'a analitik çerçeveyi Osmanlı gerçeklerine tatbik etmektedir.

Osmanlı düşüncesi bir yandan İslâm medeniyet havzasının (gerek kadim medeniyetlerden suzerek benimsediği ve geliştirdiği, gerekse kendine özgü düşünce ve davranış sistematığına ait) görüşleri içinde serpilirken, bir yandan da İç Asya bozkırlarının köklü siyasal geleneklerini yeniden yorumlayarak taşımıştır. Bunlardan bir bileşim yaratmış ve uzun ömürlü bir devletin anlam dünyasını kurmuştur. İç Asya siyasal kültürü açısından ilk akla gelenler arasında, muhakkak, "yasa" kavramı olacaktır. Padişahın (ya da hanın), şer'i hukuku uygulama(t)manın yanı sıra ve hiç olmazsa ilke itibarıyla onunla çelişmeden, yasa koyabilmesi konusunda Osmanlılar hem açık hem sistematik davranmışlardır. Fatih Sultan Mehmet'in kanunnamesi, "yasa"nın tek tek hükümler yoluyla değil de soyut ve genel bir dille yazıya dökülmesi, yani kodifiye edilmesi yönünde elimizdeki ilk örnektir. İslâm tarihinde, Fatih'in ölümünden bir yüzyıl kadar sonra, Gelibolu'u Mustafa Ali (1541-1600), Osmanlı devletini özgün ve başarılı kılan özellikler arasında, "yasa" gelenegine sahip çıkmasını ve bunu İslâmî bir devlet olmanın gereklerini yerine getirerek yapabilmesini vurgular.

Osmanlılar, padişah, sultan, han, (seyrek olsa da) kayser, hâdim-i haremeyn ve halife gibi unvanları kullanırken bunların değişik siyasal geleneklerini yansıttığını ve değişik iddialar taşıdığını biliyorlardı. Padişah ile "imparator"u mukabil tutup kralı bunların altında değerlendirmelerine, Venedik "doge"larına "beg" demelerine tesadüf değil bilinçli bir tercih olarak bakmalıyız. Halî İnalçık'ın ayrıntılarıyla ortaya koyduğu gibi, Moskof devleti ile yazışmaları, bu devletin Cengizilerle olan ilişkilerini ve zaman içindeki dönüşümle-  
rini oldukça iyi algıladıklarını gösterir.

Devletlerarası yazışmaların zaman

içinde değişen söylemi ve casus kullanımı gibi konularda araştırmaların yetersizliği dolayısıyla, çevrelerindeki siyasal kültürlerini ne kadar tanıdıklarını, şu an için çok ıyı bilemesek de, yukarıdaki örneklerle, ya da Seyfi Çelebi (16. yüzyıl) ve Katip Çelebi gibi yazarların "siyasal coğrafya" içeren eserlerine bakarak, hiç olmazsa bazı Osmanlılar'ın komşu siyaset dünyalarından haberdar olmak için belirli bir çaba verdiklerini söyleyebiliriz. Zaten Osmanlı devlet adamları ve düşünürlerinden söz ederken, kimilerinin o komşu siyaset kültürlerinin içinden geldiklerini unutmamak gerekir. Mahmut Paşa (ö. 1474) son dönem Bizans-Balkan dünyasını, İdris-i Bitlisi (ö. 1520) Akkoyunlu devletini, İbrahim Müteferrika (1674-1745) Habsburg Macar siyasetini tanıdıktan sonra Osmanlı olmuşlardır. Bu önemli kişiliklerden birincisinin Balkan fütühanındaki başarılarında, son ikisinin yazdıklarında, Osmanlı olmadan önceki geçmişlerinin izdüşümlerini bulmak mümkündür.

Çevreleri bir yana, asıl kendi tecrübeleri Osmanlı siyasal düşüncesinin en önemli "kaynakları" arasında sayılmalıdır. Her siyasal oluşum kuşkusuz kendi tecrübeleri ile çok şey öğrenir ve kuramlaştırır. Ama dahi, uygulama düzeyinde öğrendikleriyle hesaplaşır. Osmanlı siyasal yapısına ve düşüncesine yön verenlerin bu açıdan görece duyarlı ve becerikli oldukları söylenebilir. Özellikle iki yazın türünün hem nitelik hem nicelik açısından gelişmişliği, Osmanlı siyasetinin tecrübe ile sürekli hesaplaşmasının kanıtlarındandır.

Bunlardan birisi tarih yazıcılığıdır. Bu alanda verilen ürünlerin büyük çoğunluğu, mitleşmiş ya da "şanlı" ve uzak geçmişten yazıldıkları çağın misli çıkışlı tarihi ile yüzleşirler. Propaganda ve yağcılık unsurları öne çıkanların yanı sıra, değişik dozlarda eştirel tavırlar yansıtanlara sıkça rastlanır. Osmanlı tarih yazıcılığı, resmî tarihçilik anlamında bir vakandır.

vıslığe (ya da kimilerinin yazımıyla 'vakandüvüst'liğe) indirgemek sadece savaşları ve saray çevrelerinin bazı yaşantılarını övgü yoluyla anlatmaktan ibaret saymak, vahim bir yanılgıdır; bu zengin kaynak malzemesinin düşünce tarihi açısından değerlendirilmemiş olması belki de bu yüzden

Diger tür ise, "uygulamalı siyaset düşüncesi" diyebileceğimiz nasihatname/siyasetname yazıcılığıdır. Bu türde eser veren İslami kültürler arasında kendi çağlarıyla ve kendi güncel gerçekleriyle uğraşmak açısından özellikle karşılaştırmaya nicelik ögesini de katarsak, Osmanlıların benzeri yoktur. En geç Lutfi Paşa'nın *Asafname*'sinden başlayarak Osmanlı siyasetnameleri, direkt olarak ve güncel gözlemlerle Osmanlı kurumlarının önce ayanı ile meşgu olurlar ve bu yönleriyle geleceksel siyasetname yazımından farklıdır. Özellikle Mustafa Âlî'nin *Nushatüs-se'lâtîn*'i (yazılır 1580-81) ile birlikte, İspanya'daki çağdaşları gibi, "ihtilal, imhutat ve ıslahat" temaları ile boğuşmaya başlayan Osmanlı yazarları, yaşadıkları dönemin sorunlarına parmak basmak ve çözüm üretmek istedikleri metinlerinde sanki köşe yazısı yazıyormuşçasına güncelliğe bakanlar zaman zaman. Bu kaynak malzemesini de, Batılılaşma öncesi ıslahatçılığın büyük bölümüne yönelik "Sultan Süleyman'la özdeşleştirilen bir altın çağın kurumlarına dönmekten başka fikir barındırmadıkları" niteliğiyle yargılama eğilimi hakim olmuştur. Başarılı ya da akılcı olup olmadıkları çok tartışma götürür ama bir kere bu metinlerin yazarları arasında önemli-önemsiz birçok görüş ayrılığı vardır ki bunlara yoğunlaşarak değişik kesimlerin değişik talep ve tavırlarını izlemek gerekir. Ayrıca, ihtilal ve ıslahat üzerine kalem oynatanlar, kendi eğilimleri doğrultusunda kimi zaman tutucu kimi zaman yeniliğe açık, hatta uçuk, taze çözümler üretme arayışından kaçınmazlar. Daha geniş bir

açıdan, ıslahat söylemine ve tasavvuruna bir bütün olarak bakarsak örneğin, II. Osman'ın Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmak istemesini, uzaktan yakından Kanunî döneminin teşkilat yapısını canlandırma çabasına benzetemeyiz.

Siyaset düşüncesini anlamak için sadece şu veya bu kaynaktan ifade edilen fikirlere bakmak yetmez, belirli bir tutarlılık içinde kendini gösteren davranışlar, değişik kesimlerin benimsediği simgeler ve törenler de elbette siyasal tasavvurlara ve tavırlara ışık tutar. Osmanlı siyasetinin bazı özgün yanlarını, özellikle tecrübenin kaynak edilmesi yoluyla geliştirilenleri, bu yöntemle görebürüz. Sultanın toplumsal, hayattan soyutlanması konusunda Osmanlıların gösterdiği duyarlılık, saray hayatının törensel ve mimari düzeninde kendini gösterir. Bunun benzerlerini ya da öncüllerini Abbasîler'de bulabiliriz ama Fatih Sultan Mehmet'in kanunnamesiyle ve Topkapı Sarayı'nın mimari konfigürasyonuyla biçimlenen "sultan ve saray" anlayışı birçok açıdan Osmanlı devletine özgüdür. Yeniçeri ordusu ve kapıkulu sistemi, ortaçağ İslam devletlerinin "gulam/memluk" kurumları ile benzer; ama devşirme uygulaması, yani devletin kendi zımmı tebaasından nefer toplaması, tamamıyla Osmanlılar'a has bir buluştur. Osmanlı devletinin ve hanedanının uzun ömrünün açıklamak isteyenlerin, yasalarla ifade edilse de edilmese de, Osmanlılar'da saltanat tevarüsü yöntemlerinin uygulamasına bakması gerekir, çünkü saltanatın tek varısını elinde kalması ve mülkünü parçalanmaması yönünde tutarlı ve sistemli davranmak açısından, Türk ve Moğol kökenli hanedanlar arasında Osmanlılar eşsizdir. Bu husus, Fatih'in (son zamanlarda birçok anakronistik polemige konu olan) "kardeş katli" yasasından çok önce dikkatlen çekmiştir. Timur'un varisi olarak Osmanlılar'a kendisinin tâbi, gözayle bakmak isteyen Şahruh, Osmanlıların arasında kardeşlerin mülkü paylaşmadığı-

na değinerek Çelebi Mehmet'e sorgulayıcı bir mektup gönderdiğinde, Mehmet'in cevabı Osmanlı sultanlarının tecrübeyi kulavuz edinerek saltanata ortak kabul etmediklerini belirtmek olmuştur.

Osmanlı siyaset düşüncesinin izini sürmek ve anlamak isteyenlerin işi direkt olarak siyaset ile ilgili kavramlaştırma ve kuramlaştırmalara yer veren (siyasetnâme, ahlak gibi) eserlerle ya da yasama gibi devletle ilişkisi belirgin alanlarla saray devşirme gibi kuramlarla sınırlı tutulamaz. Bir şıtır. Siyaset kültürünün değerleri ve dayanakları, sınırlardan masallara, laufe derlemelerinden görsel kaynaklara, birçok alanda araştırılmalıdır. Bu tür kaynaklar Osmanlı merkez kültürünün siyaset konulu görüş ve kavrayışlarını değişik boyutlarıyla yansıtabilir. Örneğin siyaset ve cinsellik düzlemlerindeki kıtad anlaşımların ilişkisi üzerine fikir verebilir. Ayrıca bu yazıda ele alamadığımız değişik toplum kesimlerinin siyaset, tavır ve düşüncelerini çalışmak isteyenlerin de bu kaynaklara yönelmesi gerekir. Devletin dışında kâatların örneğin "kızılbaş" muhalefetini yürütenlerin düşünceleri teonk bir çerçevede, hatta öyküleyici bir nesir dilıyla ifade edilmemiştir belki, ama bunları analitik gücü olmayan duygusal tepkiler olarak göremeyiz. "Her ağacın kurdu özünden olur" gibi felsefi/hikemî bir deyişte ya da "taşramızdan sormag ile / kimse bilmez ahvalımız" gibi şayan hokan bir beyitte ifade edilenler, bal gibi siyasal fikirlerdir ve düşünce tarihi ile ilgilenenler-

ce ciddiye alınmaları gerekir.

Osmanlı düşünce hayatına yönelik çalışmaların daha emekleme döneminde olduğunu söyleyerek bitirebiliriz bu yazıyı. Yukarıda sözü geçen tarzlardan daha birçok eser tespit edilmemiş edildiyse dahi okunmamış, okunduysa dahi bilimsel olarak metni yayına hazırlanmamış, hazırlanıdıysa dahi ciddi çözümleme çabalarına uğramamış, öncülleri veya çağdaşları ile karşılaştırılmamıştır ve bu konularla ilgilenen araştırmacıları beklemektedir. Daha genel olarak, Batılılaşma öncesi Osmanlı kültür hayatını ulusçuluk Batıcılık-İslamcılık gibi modern çağların tarih yazıcılığına büyük çapta belirleyen perspektiflere de eleştirel bakarak orta ve yeni çağların kendi dinamikleri bağlamında değerlendirmek şımın daha başlarındaıyız. Ancak, modernizm, b.cımlendiren değişik ideolojiler tarafından sanat ve kültür hayatının her dalında taklitçilik ve takıpcılık sorunlarının ("Suleymanıye mı' Aya Sofya'nın kopyası. Hayır, Aya Sofya ile ilişkisi yok") dar çerçevesine sıkıştırılan Osmanlı düşünce dünyası, en az bir-iki kuşak öncesiinden başlayarak bazı öncülerin açığı çığırdan yürüyen birçok araştırmacı tarafından çeşitli yönleriyle incelenmektedir bugün. Belirgin bir canlılık dönem yaşayan Osmanlı tarihi çalışmalarının bir süre içinde burada ele aldığımız konularda, siyaset düşüncesinin toplumsal gelişmelerle etkileşimini ve değişik dönemlerde nasıl evrildiğini de ele alan, zengin yorumlar ve yeni perspektifler geliştireceği umulur. □

# Bizans Siyasî İdeolojisi'nden Osmanlı Siyasî İdeolojisi'ne\*

CEMİL OKTAY

**A**merika'da Demokrasi çalışması nın sonlarına doğru, Amerikan toplumunun modernleşmesi hakkında Alexis de Tocqueville şöyle bir tespitin altını çiziyor. "Artık geçmiş, gelecek üzerinde yol gösterici olmadığı için, akıl, karanlıkta yol almaktadır"(Tocqueville 1968 363) Burada, gelenekle bağlarını tamamen koparmış bir toplumdaki söz edilmektedir. Amerikan toplumuyla eşzamanlı olmasa bile başta Avrupa kıtası olmak üzere, Rönesans'tan beri, sosyoloji biliminin gelenek diye adlandırdığı doku, hemen bütün enlem ve boylamlarda ufalanıp yıkılmaya, beşerî davranışlar üzerindeki etkisini kaybetmeye başlamıştır. Silinen giderek etkisini küçülten gelenek, bir bakıma insanlığını da geleceğiyle baş başa bırakıyordu. Bu oluşumun sonucunda, kadim Yunan ve Roma uygarlıklarından beri, ilk kez olarak insanlık, davranışlarında başvurduğu atıf kaynaklarından da mahrum oluyordu. Hannah Arendt'in tezekküllerinin sonucuna itibar edersek toplumsal maceranın devamını, sağlayan zincirdeki yeni hak kayı, geleneğin ardından diyalektik tarih anlayışı tamamladı. Bu, hiç değilse 19. yüzyıl açısından pek doğru

bir saptamadır. Diyalektik veya başkaca bir sıfatla tanımlansın, böyle bir rol artık bugün için tarihe yüklemek mümkün değildir. Geleneğe gelince, bilindiği gibi o, anlamı boşaltılmış ve kuru bir kavrama dönüşmüştür. En azından insanlığın beslendiği bir kaynak değildir. Modern zamanların ortaya çıkışıyla, geçmiş ve gelenek, olayların akışında hiçbir özel anlam içermeyen bir anı, bir ayrıcalık ifade eder (Arendt, 1989).

Bu giriş meşru kılan nedeni şöyle açıklayabiliriz. Ataların tecrübeleri üzerine inşa edilmiş geleneksel bir uygarlık olarak Bizans-Osmanlı uygarlığı her şeyin değişken olduğu, hiçbir şeyin sabit olmadığı modern bireyci toplumun tam zıttı ucunda yer alan bir uygarlıktır. Yani bir bakıma, Amerika'da Demokrasi yazarının kaygıyla sözünü ettiği karanlıklara ne Bizanslılar ne de Osmanlılar tanık oldular. Kendisini kibirli tavırlarıyla kabul ettiren ve dev adımlarla ilerleyen akıl ve evrensel bireycilik uygarlığının hakim olduğu tüm çağdaş toplumların aksine, önce Bizans toplumu, daha sonra da hâlefî Osmanlı toplumu -en azından modernleşme dönemi kadar-, arkalarında hâlî ve geleceği aydınlatmak için başvurdukları, zınnın güçlerini besledikleri bir geçmişe, bir geleneğe sahip olarak varlıklarını sürdürdüler. İster Bizans İmparatorluğu söz konusu

(\*) Bu makale ilk kez *Méditerranée Dergisi*'nin 20. sayısında yayımlanmıştır.

su olsun, isterse Osmanlı İmparatorluğu gelenek ve gelenegin şekillendirdiği geçmiş, kutsal atıf kaynaklarıdır. Bu nedenle geçmiş de, gelenek de bir arada her türden toplumsal eylemin, tabii bu arada siyasi iktidarın gerçek meşruiyet kaynağını oluşturur.

Bu makalenin asıl konusu, Bizans ve Osmanlı siyasi ideolojilerinin paylaştıkları noktaları incelemeye yönelik olmakla birlikte, bunun yanı sıra bu iki doku arasındaki muhtemel benzerliklerden yola çıkarak eğer söz konusu edilebilirse- Osmanlı entelijansiyanının kadim Yunan dönemine bakışını anlamak için bir çalışma çerçevesi, geliştirmektedir.

Bu çizgi üzerinde daha fazla yol almadan, her iki imparatorluğun zihniyet ve dünyaya bakış biçimlerinde süreklilik bulunduğu da, daha önce belirtildiği gibi, tartışılmaz. Bu anlamda, bilindiği gibi boş bırakılmış, bakır bir alan değildir Bizans ve Osmanlı İmparatorluklarını karşılaştıran, ikincisinin birincinin devamı olduğunu öne süren ciddi ve çok ünlü çalışmalar vardır. Bu çalışmalar ve öne sürülen savlar arasında, hem en tanınmış olanı hem de en çarpıcı ve iddialısı Rumen tarihçi Nicolae Iorga'nın ileri sürdüğü savdır. Daha başlığında içeriğini ifşa eden yazar, özelle şu sözcüklerle hükümünü dile getirmektedir. 'Bizans'ın ölümü 19 yüzyılın şafağında oldu. İmparatorluk Roma biçimiyle bin yıl varlığını sürdürdükten sonra, dört yüzyıl da Hristiyan kimliğiyle yaşadı' (Iorga 1935: 13).

Iorga'ya göre, eğer toplumbilimsel çerçevede ifade etmek gerekirse, Bizans'ın düşüşü 1453'te değil, fakat ulusçu hareketlerin etkisiyle 19. yüzyılın başındadır. Modern yaşamın kendini göstermeye başlamasına kadar, yerleşik toplumsal yapı ve bu yapıyla birlikte Bizans uygarlığı, varlığını sapsağlam korumuştur. Gerçek değişim, İmparatorluk tahtı çerçevesinde kalmış bir

değişikliktir. Başka bir deyişle, paleologlar, diğer hanedan ailelerinin daha önceleri yaptıkları gibi, yeni fatihlerin kılıç güçlerinin karşısında iktidarlarını bırakmak zorunda kaldılar ve boyun eğdiler. Bu bakımdan toplumsal ve siyasi hayatta Bizans'a özgü biçimlerin sürekliliklerinden söz etmek, bir abartma sayılmamalıdır.

Süreklilik konusunu savunan yazarlar arasında Iorga'nın adını öncelikle zikretmenin nedeni açıktır. Iorga, süreklilik tezini savunmada o denli içten ve inanmış davranmaktadır ki, bu yüzden kitabına seçtiği başlık neredeyse görüşlerinin sloganlaştırılmış bir ifadesidir. Bilindiği gibi, Romen tarihçinin yapıtının ana başlığı, *Bizans Sonrası Bizans'tır*. Çok daha önce, 16 ve 17 yüzyıllarda, Busbec, Pietro della Valle, Leunclavius gibi yazarlar benzer tespitlerde bulunmuşlardır. İzleyen yüzyıllarda Lavissee, Diehl, Gibbon ve Babinçer gibi tarihçiler, Osmanlı kurumları üzerinde Bizans'ın etkisini ifade ederken adeta ittifak halinde ısrarcı oldular. Günümüzün ünlü Bizans yorumcularından Ducellier'ye göre, Bizans'ın mirası, "Osmanlı İmparatorluğu'nun (...) ortaya çıkmasında kuvvetli bir katkıda bulunmuştur" (Ducellier 1988: 286).

Boyle bir sav, Türk tarihçileri tarafından da önemli ölçülerde onaylanmış bir savdır. "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar" başlıklı Fuat Köprülü'nün ünlü çalışması, işaret edilen bağlamda zikredilmesi gereken bir kaynak oluyor. Şu tespitler, Köprülü'nün kaleminden çıkıyor ve makalesinin aşağı yukarı sonuç hükümlerini ifade ediyor:

"Türklerin doğrudan doğruya Bizans nüfuzu altında kaldıkları en mühim devir, şüphesiz, Anadolu fethatını takip eden asırlardır (...) Yeni yerleştikleri müddet Bizans tesiriyle meşbu şartlarına mütabak mecburiyetinde oldukları gibi, İslamî medeniyetle de tamamiyle istinas etmiş değillerdi; ve oldukça kesif Hristiyan kutileleriyle birlihte yaşıyor

lardı. İşte bu şartlar altında Anadolu Türkleri'nin bilhassa X-XII asırlarda kuvvetli Bizans teñiri altında kalmaları pek tabiidir" <sup>1</sup>

Köprülü'nun burada aktarılan hükümlerleyle, çalışmasının bazı bölümleri arasında zaman zaman ince ve mesafeli farklılıkların bulunduğunu belirtelim. Tarihçi çalışmasının başlarında, kesin ve doğrudan doğruya işleyen bir süreklilik savını açıkça ve kararlılıkla yadsır. Tahlillerinin ortaya çıkardığı asıl özellik, Küçük Asya coğrafyasının oluşturduğu alanda yaşayan farklı kültürlerin kucagında şekillenen bir terkıbin varlığıdır. Bu terkıp içinde Bizans, Anadolu Türklerinin kültürlerini oluşturan yapıcı öğeler üzerinde hâkim bir tarzda ve tek başına işlememiştir. Söz konusu terkıbin kimyasına iyî nüfuz etmek, biraz da Sasaniler'den ve Orta Asya'dan tevarüs edilmiş mirası da hesaba katarak mümkün olabilir.

Bizim kanaatimize göre, ilgili alanda tarihçilerin vardığı sonuçların geçerliliğini sinama imkânını yaratacak olan vasıta, karşılaştırmalı bir yaklaşımdır. Bilindiği gibi, toplum bilimlerinde üzerinde ittifak edilen genel ve yaygın bir kaniya göre, karşılaştırma, oğulara nüfuz yeteneklerini daha bir keskinleştiricidir. Ancak bu şekilde her toplumun kendine özgü yönlerini ve değişik toplumların ortak özelliklerini daha açık seçik tespit etmek mümkündür. Kısacası, Bizans ve Osmanlı siyasî ideolojilerini karşılaştırmak yararlı bir girişim olacaktır. Bu karşılaştırmayı yapmanın uygun yollarından birisi, bu iki imparatorluğun ideolojik söylemlerinin sorgulanması ve bu sorgulamada söylemlerin belirleyici bir yapı ve ortak terimler içerip içermediklerini araştırmaktır. Yapı kavramından, Claude Lévi-Strauss'un tanımladığı, "alabildiğine zengin ve akışkan çeşitli durumların her geç içine yerleştiği bir tür [nehir yatağı] ve kalıp" anlaşılmalıdır (Lévi-Strauss 1962: 225).

Bizans siyasî ideolojisinin ayrıntılı ve derinliğine bir tahlilini yapan H. Ahrewe-

iler, bu ideolojiye özgü, aralarında bağlantılı iki yapı unsurlunu ortaya koyar, Bunlar, *taxis* ve *oikonomia*'dır. *Oikonomia*, özlenen dahası kutsal bir toplum düzeninin muhafaza edilmesi ve yaşamın akışının onun çerçevesinde cereyan etmesi amacıyla izlenmesi gereken tarz ve yöntemlerin tümünü tanımlar. Bir bakıma *oikonomia*, düzenin ekonomisidir. *Taxis*, yani siyasî ve toplumsal düzen, köklü dönüşümler ve değişim konusunda gerçekte alabildiğine tutuk bir düzen egemenliği (*taxiarşi*) kimliğiyle tezahür eder. Yazarın tespiti şudur: Bizanslı, "hemen her zaman ve her durumda kat'ikonomian hareket eder. Başka bir ifadeyle, Bizanslı, yeni gerçeğe tedericî uyum sağlar, bunu geçmişin gerçekleriyle olan bağlarına neşter vurmada yapar; köklü dönüşümlere meydan vermeksizin yeni duruma ayak aydurur; kısacası, geçmişine sadık ve âdeti ona mahkûmmuş gibi, belirsiz geleceği çekip çevirmeye hâlî kavramaya çalışır. Tüm bunları, varlığının temel taşı olan gelenekten kopmadan becermeye gayret eder" (Ahreweiler 1975: 142).

Constantin Porphyrogenetis'in "İmparatorluk iktidarı, Yaratıcı'nın vazettiği düzeni ve uyumu izlemelidir" yolundakî siyasetine atıf yapan Ahreweiler hükmünü bu çerçevede verir: "İmparatorluk iktidarı, böylesi bir siyaseti gerçekleştirmek için, izlenmesi gerekli en uygun yolu tayin eden ekonomiyeye göre hareket etmelidir. Bu aynı zamanda ideal düzene de kapı aralar" (Ahreweiler 1975: 147).

H.ç kuşkusuz düzen (*taxis*) tartışılır, dahası yadsınır. Ne var ki tekrar ihya edildiğinde, ilahî bir iradenin yansımasını ifade eder. İlahî bir iradenin yansıması olarak algılanması, ne pahasına olursa olsun düzene itaatı gerekli kılar. Evrenin bir düzeni varsa, toplumun da bir düzeni olmalıdır. Genel düzenin içinde, bu genelle katıyeli olan daha küçük ölçeklerde düzenler (düzençikler) yer alırlar. Başka bir ifadeyle söylersek, her birini ayrı ayrı



Bizans devlet  
geleneğine,  
Osmanlı devlet  
felsefesinin ve  
siyasal zihniyetinin  
esin kaynağı olarak  
dikkat çekilmiştir.  
Ritüellere de  
yansayan egemenlik  
/ hükmetme biçimi  
ve devlet  
otoritesinin dinsel  
egemenliği  
nhdesinde tutuşu.  
Bizans-Osmanlı  
yakınlığını veya  
'surekliliğini'  
yansıtır



geçmişin, kurucu atalarını, kısacası geleceğin şekillendirdiği küçük düzenler, komuta zincirini (hiyerarşiyi) izleyen genel bir dazenle çerçevelendirilir. Ayrıca belirtelim ki, hiyerarşi sözcüğü Avrupa ve Batı dillerinin Bizans yazınına borçlu olduğu bir sözcüktür.

Bizans toplumu, bu belirtilen özellikler çerçevesinde, bir yandan ideal düzen fikriyle, diğer yandan hâlin icabı arasında donup kalmış bir varlığı andırır (Dacellier, 1976). Yaşanan gerçeğe ideal düzen arasındaki sapma açısını asgari düzeye indirmeye yönelik, en hilge ve yapılabılır olanı yapmaya en yakın yaklaşım anlamında kullanılan oikonomia siyasetinin yeri ve ağırlığı, tam bu noktada ortaya çıkar.

Osmanlı siyasi ideolojisinin mahremetine nüfuz eden bir bakış, yukarıda işaret edilen yapıya benzer bir yapıyı göz önüne serecektir. Bizans siyasi ideolojisi gibi, Osmanlı siyasi ideolojisi de iki temel kavram üzerine bina edilmiştir. Bunlar, Nizam-ı Alem ve Adalet'tir. Nizam-ı Alem, Bizans'ın taxis kavramının işlevsel karşılığıdır. Adalet ise, istimâlet kavramıyla birlikte kullanıldığında, bize ister istemez oikonomia anlamını anımsatır. Bi-

lindiği gibi, istimâlet, davranışlarda yumuşaklık, esneklik ve muhatabın rızasını arayan yaklaşımlar içeren anlamına gelmektedir. Yöneticiler açısından istimâlet siyaseti, en az kötü ve en yumuşak çözüm yolunu izlemeyi gerektirir. 15. yüzyıl tarihçisi Aşıkpaşazâde, Bursa fethini izleyen günlerin siyasetini naklederken şunları yazar: "Hisardaki halı dahi emniyetli, aman ettiler, kimsenin bir çöpünü aldırma dılar( .) O kadar adil etti kim, cemi' ol vi layetin halhı eydürler idi kim, nolaydı kadım zamanda bunlar bize bey olalar ıdı". Kısacası, yerli halk tarihçinin anlatımıyla "istimâletle yeri yerine" konulmuştur<sup>2</sup>. İstimâlet siyasetinin temel hedeflerinden biri, yönetilenlerin yaşamsal çıkarlarına zarar vermeden mevcut düzeni sürdürmektir. İstimâletle hareket eden iktidar demek, bu yolla halkın rızasını sağlamaya çalışan yönetim anlayışı demektir. Asıl hedef, yerleşik düzenin sorgulanmadan işlemesini sağlayacak biçimde, halkın memnuniyetini kazanmaktır.

Adalet ise, iş başındaki iktidarın meşruiyetini ve temel dregini oluşturur. Düzen varsa, adalet, adalet varsa, düzen vardır. Düşünce ve idrak, düzen'den adalet'e

ve yumuşak tavra doğru adeta döngüsel bir hareketin içindedirler. Adalet olsun, düzen olsun her iki kavram, hem kendi aralarında bağımlılık ilişkisi taşırlar, hem de birbirlerini tamamlarlar.

Örneğin adaletnameler -ki bir tür imparatorluk kararnameleeri gibi görülebilir- esas itibarıyla bozulmuş ekseninden sapmış düzeni tekrar ihya etmeyi ve *statu quo ante* yaratmayı temel hedefleri olarak almışlardır.<sup>3</sup> Adaletnameler, ya yöneticilerin zaman içinde birikmiş şikayetlerini gidermek amacıyla ya da sıradan tek bir kişinin istemi üzerine çıkarılabilir. İstimalet siyaseti olsun, adalet girişimi olsun her ikisi de değişmez ve kutsal sayılan düzenin ayakta tutulması için bir anlam taşırlar.

17. yüzyıl tanınmış ahlakçısı Kınalızâde Âlî, Osmanlı siyasî ideolojisini *Ahlak-ı Âlâî*'sinde veciz olarak ifade eder. Bu ünlü *Daire-i Adliye* dir. Kınalızâde'nin kalemine itibar etmek gerekirse Adalet, Dairesi'nin kökleri Kadim Yunan'a da hası Hint kültürüne kadar uzanır.<sup>4</sup> Ahlakçı, bize söz konusu metnin kadim bir Süryani yazılı tevhasında bulunduğunu, "düzenin, adaletin kızı ve aralarında ayrılmaz" olduklarını hatırlatır. *Daire-i Adliye*'yi okuruna sunmadan yazar önce "ilahî ilâhî nitelediği Platon'a ve Fatah'tan beri âdet olduğu gibi 'muallim-i evvel' diye sözünü ettiği Aristoya övgüler düzer. Devlet işlerinde kadim Yunan bilgelliğini önerir: "Yunanlıların nükâmet etmek amacıyla fenî bir geleneği geliştirdiklerini" belirtir. Bununla beraber Aristoye ve Platon'un özgün öğretilerini Kınalızâde'nin kaleminde aramak boşuna bir çaba olur. Her iki ustanın *Ahlak-ı Âlâî* metnine yansıyan ve daha çok dinî anlamın rengine bürünen birkaç düşünce kırıntısı katmıştır. Çok zorlayarak, örneğin özel bir mercekle altına alarak, metinde belki paşa kültüründen soğuk zihniyetler bulunabilir.<sup>5</sup>

Osmanlı siyasî ideolojisini adalet ve

zeleşten *Daire-i Adliye*'nin ifadelerine bakalım. Şöyle deniyor:

"Adidir mucib-i salah-ı cihan  
Cihan bir bağdır divanı devlet  
Devletin nazımı şeriatır  
Şeriate olamaz hiç hâris illâ mülk  
Mülk zabı eylemez illâ leşker  
Leşkeri cem' idemez illâ mal  
Malı cem' eyleyen raiyyettur  
Raiyyeti kul ider padişahı âleme adl"  
(Kınalızâde Âlî 1833: 51)

Kınalızâde'nin kendi cümleleriyle "Daire-i Adliye âlemin nizamıdır. Buna Bizans'ın *Taxs'i* de denebilir. "Adalet ilahî kaynaktan beslendiği içindir ki, dünya düzeni olsun, gökyüzü düzeni olsun, her ikisi de adalet sayesinde vardır ve adalet oluncaya kadar olacaktır."<sup>6</sup> Adalet ve düzen, ahlakımız tarafından birbirine bağlı, adeta yapı taşları gibi görülmektedir. Her biri diğerine bir anlam taşır.

Düzen, söylem düzeyinde olsun, yaşanan gerçeklik düzeyinde olsun ıktıdarın en üst kademesinden en aşağıda sıradan bireye doğru inen bir komuta zinciri, bir hiyerarşi olarak tanımlanmıştır. Düzenin piramitimsi biçimde algılanması, sadece imparatorluğun idari örgütlenmesiyle sınırlı bir anlayış, çermiz. Daha yaygın, toplumun derinliklerine, zihniyetin alt katmanlarına kadar nüfuz etmiş bir anlayış söz konusudur. Yaşamın hemen her kesitinde hiyerarşi anlayışı kendini gösterir. Divan Edebiyatı bu bağlamda en ilginç örneklerden biri oluyor. Kasık nazende Osmanlı edebiyatının omurgası olan divanlar, içinde gelişip serpişdikler toplum ve çevrenin en mahrem özelliklerini ifşa edici metinlerdir. Tıpkı mozaik sanat ve minyatür sanatlarında olduğu gibi Divan yazar çok sınırlı bir alanda, oldukça katı kurallar çerçevesinde hareket etme durumundadır. Kendini ifade ederken hiyerarşik bir düzeni zihniyet Şekip Tanrı'nın kaleminden aktarılmış. "Divanlarda evvelâ Âlâhın tazımı, sonra Peygamber ve evliyalara

rı tebci edilmesi ve bundan sonra kaside denilen şövalye medhiyelerinin gelmesi şahsi his ve heyecanların terennümu demek olan gazelilerin en sonraya bırakılması, ideal kıymetlerin ne suretle meriteleştirildiğini gösterir. Sıra ve sıraya göre saygı orta zamanın en kuvvetli ictimâî disipliniyi teşkil ettiği için umumiyetle riayet edilmiştir" 7 Vezin ve kafiye tekniklerine gelince, şair, başarılı olabilmek için, en azından hattatların veya minyatür sanatçıların, tezhip ustalarının fırçaları kadar zarfî bir kaleme sahip olmak zorundadır. Zarafet ve incelik becerisinde divan şairinin veya diğer sanatçıların yalnız olmadıklarını belirtmek gerekiyor. Tıpkı şair gibi Osmanlı bürokrati ve saray mensubu da son derece karmaşık yollardan geçmeden veya durumunu gerektirdiği hareket kıvraklıklarına başvurmadan, yerine getirmekle yükümlü bulundukları görevlerinin üstesinden gelemezler. Yaşamlarının hemen her anında ve her işte önlerine gelen meseleleri kır kır yaparak ölçüp biçmek, her şeyi inceden inceye düşünmek, tartımak zorunluluğu vardır. 17 yüzyılın kalemlerinden Nâbî'nin tavsiyesini de hep bellek erde tutmak gerekir. Çok uzaklardan gelen bir hikmeti dile getiren bu şairin dihiyle "Devlet âheste gerektir" 8 İyi tartılmamış özen içermeyen, alelacele oluşturulan hareketler kararlar genelde Osmanlı insanının, doğal olarak Osmanlı bürokratinin ya dırgandır. Onların dünyasında geleneklere ve alışkanlıklara ters düşmeden yeni oluşumlara istimallele uymak esastır. Hâlin icabını yerine getirmeye çalışırken, zarafete yanıt aranırken mirası kıskançlıkla korumak, geleceğin üzerinde utremek. Özetlemek gerekirse, Osmanlı bürokratinin temel derdi işte budur. Yeniyi yaratmak onun öncelikli kaygıları arasında bulunmaz. Kaemiye olsun, ilmiye veya seyyiye olsun, önemli olan, mirası vasiyetle birlikte korumak ve geleneklerin kutsanmış kurallarıyla sınırlı kalmayı sürdürmektir. Hiyerarşik bir düzenin imişli

çıkışlı, çoğu zaman da riskli basamaklarına muhatap olmak Osmanlı umemasına şâret edilen istikamette davranmaya sürekli yönlendirmiştir. Ahreweiller'in Bizans'a ilişkin tespitlerine dönerssek, orada da benzer tavır alışlarla karşılaşılıyor. Görüler Ahreweiller dikkatlerimizi özenle şu konuya çeker: Eğer Bizans, "kurumlarını gerçek manada bir vahattan hemen hemen hiç geçirmemişse", bunun asıl nedeni, İmparatorluğun "geçmişinin mahkûmu" olması ve işleri ekonomia siyasetiyle yürütmesidir.

Hiyerarşik düzenin hükümrânlığı, beşerî ilişkilerle sınırlı değildir. İnsanın içinde yaşadığı mekâna verdiği anlamlarda da yukarıdan aşağıya doğru işleyen bir düzen anlayışı görülür. İstanbul (stan polis) diğer kentlerden farklı bir kenttir. Her şeyden önce efsanelerin süslediği, mülk bir mekândır. Tam bir imparatorluğa coğrafyası, İstanbul'dan itibaren belli bir anlam taşır. Genel toplumsal ve siyasî düzen gibi, İstanbul da önceikle kutsal bir mekânın adıdır. Bu nedenle, mekânın hiyerarşik düzeni içinde en üst noktada yer alır. Bizans ve Osmanlı sözlük hazinelerinde İstanbul'a ilişkin övgüyü aşan adlandırmaların bolca görülmesi rastlantı olamaz. İstanbul'a yakıştırılan ve sayıları otuzun üzerindeki sıfat ve adlardan birkaçını anmak, konu hakkında fikir sahibi olmaya yeter. "Şehrinin Sultanı", "Mutluluk Kapısı", "Kutsal Şehir", "Meleklerin Kanatları Altındaki Şehir" vb. Bu yakıştırmalarla, hem Bizans hem de Osmanlı edebî ve günlük dillerinde sıkça karşılaşılır. Keza İstanbul, Bizans İslamının gözünde, Cebraîl'in kuruluş yerini bizzat işaret ettiği bir kenttir. Müslüman halkının nandığı efsanelere göre de, Osmanlılar tarafından fethedilmesi, Peygamber'in haber verdiği bir o aydır. Özetle, şu veya bu biçimde kentin mekânına ya kutsallık buluşmuş ya da kutsal olanla ilişki kurulmuştur.

İmparatorluk hiyerarşisinin zirvesinde

duran Bizans İmparatorları ve Osmanlı Sultanları için de benzer bir nitelikle karşılaşırlar. Örneğin Bizans İmparatorlarının taşıdığı sıfatlar arasında, "Dünya'nın Sahibi", "Zamanların Sahibi" sayılabilir. Hep, "Tanrının Golgesi" gibi veya "Tanrının Yeryüzü İçin Seçtiği" diye görülmüşlerdir. Aşağı, yukarı, benzer adlandırmaları Osmanlı Sultanları'nın da kullanmış olması, çok bilinen bir gerçektir. Osmanlı Sultanları'na çok yakıştırılan unvanlar arasında -kı sayıları bir hayli kabardır, "Rum Memleketleri'nin Sahibi", "Karaların ve Denizlerin Sahibi" "Müslümanların Emiri" vb. sayılabilir. Bizans İmparatorlarıyla birlikte taşıdıkları diğer birçok unvan içinde, özellikle altı çizilmesi gereken, belki en önemlisi ve hiç kuşkusuz en çetrefilisi "Tanrının Yeryüzündeki Golgesi" yakıştırmasıdır. Çok açıktır ki, bu türden bir yakıştırma İslâm'ın akideleri arasından çıkarmak hem nemi hem tümayle olanaksızdır. Oysa, söz konusu unvan oldukça sık kullanılan bir unvandır. Ashında imparatorlar ve sultanlar, hep bir kutsallık tacını başlarına geçirmeyi önemsemişlerdir. Her ikisi de sadece *potestas* ile yetinmemiş; buna bir de *auctoritas*'i eklemeyi meşruiyetlerinin gerekli ve olmazsa olmaz koşulu olarak görmüşlerdir. Geleneksel iktidarların böyle bir terkipi modern zamanlara kadar özellikle aradıklarını kaydedelim.

Bizans ve Osmanlı siyasi söylemlerinin yapısal benzerlikleri, Osmanlıların kadim Yunan'a bakışı üzerinde varsayımlar geliştirilmesine imkân vermektedir. Her iki toplumun -kı bir, diğerinin adeta devamıdır, siyasi söylem ve zınniyet özelliklerinin incelenmesi sonucunda, Osmanlıların Kadim Yunan hakkındaki görüşlerinin niç değilse bir yönüyle Bizans'tan devrıldıkları geleneğin etkisinden kaimayacağını nesaplamaya meşruiyet var demektir.

Jacqueline de Romilly "Neden Kadim Yunan?" başlıklı kitabında, çağdaş dünya-

nın Yunan'a ilgi duymasının mantığını, Yunanlıların "beşer, yaşamı akıl dairesinde açıklanmaya çalışmış olmaları" ( ) ve bu şekilde logos aygarlığını (Romilly 1992: 17) kurmalarıyla açıklamaktadır. Romilly'ye göre Yunanlılar, bize "soyutlama becerisinin yanı sıra zamanla sınırlı olmayan gerçekler" (Romilly, 1992: 11) fikrini miras bırakmışlardır. Meclislerinde her türden konuyu tartışarak ele alan bu aygarlığa aynı zamanda "tartışma alışkanlığı ve hazını" borçluyuz. Tüm bunlara ek olarak, "gizli, sadece bazı [iman sahip erimin] bilebileceği, vahyedilmiş hakikatler anlayışı, Kadim Yunan'a özgü bir yaklaşım değildir. Kadim Yunan'da gerçekler birlikte yapılan tartışmalarla ortaya çıkar" (Romilly 1992: 59-60). Bu son tespiti, başka bir deyişle, Yunan dünyasında gerçekler, ilahî değil beşerdir diye tercüme edebiliriz.

Oysa biliyoruz ki Bizanslılarda ve Osmanlılarda, gerçek, ancak vahyedilmiş -dolayısıyla kutsal ve tartışılmaz- gerçektir. Her iki uygarlık açısından bu türden gerçeklerin bulunduğu tek ve rakipsiz kaynak kutsal kitaplardır. Ancak, insanoglu, kendisinden ve iradesinden bağımsız dolayısıyla zaten varolan kutsal kitapların gerçeklerine nüfuz edebilir. Genelde insan için önemli olan da dinden ve atalardan miras alınan geleneği ve o geleneğin içerdiği gerçekleri taşımaktır. Yeryüzü yaşamının temel amacı ve anlamı baradadır. Kadim Yunanlıların ürettiği bilgiler gelince, *poiesis* kültürünün kör topal sürüp gelmesine rağmen bu bilgilerin, ancak Kilisenin kurucu babalarının geleneklerini teyit eden yönleriyle önemli görüldüklerini belirtelim. Bir bakıma, yalnızca kutsal teyit edici bilgilere itibar edilmiştir. Dolayısıyla, Yunan da dahil, tüm kadim toplumlar, kutsal kitapların ışığında okunup incelenmişlerdir. Tercihler kadim Yunan'ın eleştirel yaklaşımına değil, hep ortaçağın vahyedilmiş gerçekler anlayışına yöneliktir. Yunanlıların eleştirel özellikleri, "Helen çılgınlığı" ve-

ya "bilgelikten yoksun bilgiler bilgeligi" diye nitelendirilir. Zira gerçek bilgelik, ortaçağın imanı bütün bilgilerinin gö-zünde, ancak ve ancak dini inançlarda ya-tar. Osmanlıların, hiç değilse hayatın zor-lamalarıyla bağları koparıp atmaya başla-dıkları döneme kadar sürdürdükleri gele-nek, işte böylesi bir gelenektir. Kınalızâ-de'nin Platon anlayışı olsun, Aristo anla-yışı olsun, baştan sona hep bu çerçevede ve vahyedilmiş gerçekler kavramı ışığında yönlendirilmiş görünüyor. Bu, diğer ta-raftan demektir ki, Osmanlı Entelijansi-yası'nın Helenler Dünyası'na bakışı, orta-çağ zihniyetinin Bizans marifetiyle biçim-lenirdiği bir bakıştır.

Arendt, çok haklı olarak modernleşme-ye ilişkin bir tespitin altını özellikle çizer, o da şudur. Batı'da Rönesans Döne-mi'nde "Kadim Dünya'nın yeniden ortaya

çıkartılması, üzerinde hiçbir etkisinin ola-mayacağı biçimde, kaynakların kendilerine kadar inerek, gelenekle bağların koparıl-ması yolunda ilk girişimdir" (Arendt 1989: 39). Doğu'nun Rönesansı'nda da aynı ol-guya tanık oluyoruz.

Örneğin, Iorga'nın tespiti şöyledir. "Bi-zansçılıktan [çağdaş] Yunan milliyetçiliği-ne geçiş aşamasında Antik Yunan'a dönüş olmuştur" (Iorga 1935: 248). Bu Osmanlı Toplumunun çağdaş döneme geçişinin işareti olarak kabul edilebilir. Bundan böyle olayların cereyan şekli üzerinde, klasik dönemlerde tanımlandığı içerikle gelenegün etkisi olmayacaktır. İmparator-luğun her unsuru, sahip olduğuna inan-dığı [veya inandırıldığı] özellikle de de-netleyebileceğini düşündüğü araçlardan rubaren geleceğini aramaya ve belirleme-ye başlayacaktır. □

## DİPNOTLAR

1. Fuat Köprülü, *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mülâhazalar*, *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, İstan-bul, 1931, c. I, s. 298.
2. Aşıkpaşazâde Tarih, yayım ayan Nihal Atsız, İstan-bul, 1949, s. 120.
3. Hall İnalcık, "Adâletnâmeiler" *Türk Tarihî Bel-geleeri Dergisi*, 1965, c. II, no. 3-4.
4. Yazılı metin ere göre Adâlet Dairesi'nin ilk ör-neklerinden birine 1040'larda Yusuf Hâs Mâ-cib'in *Kutadgu Bilig*'inde rast ediyoruz. Bu A-ne-i Devlet geleneğinde bir metindir. Metin, Türk, Hint ve Çin geleneklerinden eslenmektedir. Özellikle *Pancatantra*'nın izlerini taşıyor. (Bu ko-nuda bkz. Hall İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk Siyaset Nazariyesi ve Gelenekleri", *Reşit Rahmeti Arat İçin*, Ankara, 1966, s. 259-271) *Pancatantra* önce Sasaniler zamanında Acemce'ye, daha sonra Arapların Müslüman olmalarını izleyen dönemde Arapça'ya tercüme edildi. Hiç kuşku-suz, söz konusu metin, zamanın değişik halkla-rını etkilemişti. Keza, birçok Avrupa hayatın masallarının kökeninde aynı metin vardır. Bir şey aşığı yukarı apaçık ortadadır: Osmanlı siya-sî ideolojisi mükemmel bir terkîp ürünüdür. Terkîbin unsurları, Küçük Asya coğrafyasında birbiriyle iyiden iyiye kaynaşmışlardır.
5. *Paidera Kültürü* hakkında bkz. Peter Brown, *Pouvoir et Persuasion dans L'Antiquité tardive*, Seul, 1998, Bölüm II ve keza bkz. Ducclier, *Les Byzantins*, Bölüm V.
6. Kınalızâde Âli, *Ahlak-ı Alâî*, Bulak Baskısı: 1833, s. 47.  
L. H. Flescher, *Tarihçi Mustafa Âli, Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, Tarih Vakfı, 1996. Yazar s. 272'de Adalet Dairesi'ne ilişkin olarak şu notu düşmektedir: "Osmanlı bürokratları sistemi ussal bir temele dayandırmak için, kanunla ku-lanan gücü bir merkezî otorite olmadan şeri-atin korunamayacağını gösteren felsefî ilkelere baş vuruyorlardı. Bu ussal aşırıma klasik ifade lerin "Daire-i Adliye'de bulunuyor. Daire-i Adli-ye Aristoteles'e (başka arıma da) atfedilen, Devan- ve onu Osmanlı'ya uyarlayan Kınalızâ-de tarafından sistemeşirilen ve islamleştirilen eski bir siyasal bilgelik örneğidir."
7. M. Şekip Tunç, "Sanat Meselesi", *Güzel Sanat-lar Mecmuası* no. 1, s. 30.

# Osmanlı'da 18. Yüzyıl Düşünce Dünyasına Dair Notlar

İLBER ORTAYLI

Sosyal değişime esas itibarıyla Rönesans'ta fark edilen bir olgu ve buna bağlı olarak edinilen bir bilinciştir. Keşfedilen yeni, kara parçalarındaki ilkel-ler "bon savage" (ıyı vahşi) Avrupa'da insan ve insan toplumunun evrimini konu-landa bir bilinç uyandırdı. Bu evrim kuş-kusuz Avrupa kıtasına has bir olgu olarak algılanıyordu. Özellikle Doğu Akdeniz ve Ortadoğu'ya yapılan geziler neticesinde 18 yüzyıl Avrupası'nda, diğer dünya par-çalarındaki toplumların durgun olduğu ve oralarda tarihin fasat bir daire teşkil ettiği fikri yaygındı. Bu keyfiyete seyyah Char-din'in "Asya ataletur, Avrupa devamlı de-ğişmedir" ifadesinde şahit oluyoruz. Mo-asmier de 1740'ta Paris Akademisi adına yaptığı bir açıklamada "Avrupa bilinç ve bilgi düzeyindeki gelişme sayesinde de-ğişen bir dünyadır, diğer bölgeler atalet içindedir" der.

Bu gibi görüşler Şark'ın münavevleri tarafından da değişim çağında yani 19 yüzyılda benimsenmiştir. 19 yüzyılın ön-cesinde Osmanlı İmparatorluğu'nda nasıl bir sosyal değişim ve ıslahat fikri vardı? Galiba 18 yüzyıl bizdeki değişim bilinci bakımından en önemli çağdır. Osmanlı 18 yüzyılının da değişimci dalgalanma-lara uzak olmadığı apaçık. Ama bu gerçek Türk tarih bilincinde yeterince akis bula-mamıştır. Çünkü Türkiye'de bu memleke-

tin tarihinin 18. yüzyılı bilinmemektedir.

Tarihsel dönemleme açısından "II. Viya-na muhasarası sonrası dönem" olarak mü-talaa edegeldiğimiz 17 yüzyılın sonu ile 18 yüzyıl başlarında Osmanlı İmparator-luğu Avrupa ile sıcak çatışma halindeydi. Rusya ve Avusturya (bu asırda henüz Al-man İmparatorluğu adını taşıyor) hep müttefik olarak Osmanlı ordularıyla çarpı-şıyordu. Osmanlı asker, modernleşmesi, bazen yenilgi, bazen direniş ve bazen za-ferle geri püskürtülerek Avusturya ve Rus-ya'ya karşı direnebiliyordu. Türkiye Doğu'daki değişim bilincinin doğduğu yerdi, zi-ra bu tarihsel koşullarda bu bilince sahip olmak zorundaydı. 18 yüzyılın siyasi sos-yal görüşleri en açık olarak sefaretnameler de izlenebiliyor. Ünlü gezgin ve dâhi Evli-ya Çelebi'nin istisnai örneğinden sonra se-yanat eden ve seyahatname yazabilecek bi-ri çıkmamıştır. Seyahatname Osmanlı ede-biyatında zayıf ve geç gelişen bir tür; kla-sik İslâm çağı ve Rönesans Avrupası' ile boy ölçüşebilecek durumda değil.

18. yüzyıldaki siyasi tefekkürümüzü bu nedenle memurların genel raporlarından izlemek zorundayız. İlkinci kaynak ordu ve maliyenin başındakilerdir. Fennien geli-şen merkezi ordunun ağır masraflarını karşılayacak zümre ıslahat üzerinde dü-şünmek durumundaydı. Nitekim 18 yüz-yıl Osmanlı dünyası, artık geçen asırlarda-

Alis anat layihaları gereğinden daha farklı bir islahat fikri ve hareketi ihtiyacı içindedir. 17. yüzyıl Osmanlı yazarları, İbn-i Haldun'un kuramında, çıkışın farkında olarak, adeta "asabiyye" ve "dayanışmayı" askeri reformlarla sağlamayı ve muhafazayı düşünürler. askeri reform, muesseselerin iç içeliği itibarıyla toprak nizamı ve maliyeyi de etkileyecektir. Osmanlı "devlet-i ebed muddet"e inanır. Binaenaleyh çokantı ematelerine rağmen dirilişin, devletin temel muessese etme aydın ve mümkün olabileceğine inanır. Binalizade'de bu görüş açıkça ortadadır. İstanos Politikos' deyimünden haberdar olan Kâtib Çelebi, politika ilmini toplumu bir insan bedeni gibi ele alarak mütalaa eder. Aslı olan hükümdar, k. askeri kurumların dâzgınlığı ve mal. güçler Tabii ki, bu yazarlar İbn-i Haldun'u benimsenmeye devam eder, ama onun işaret ettiği, kaçınılmaz sona kend. reform layihalarında pek itibar etmezler.

Şeyhulislam Pirizade Mehmet Said Efendi'nin çalışmasını gözetken geçiren İbn-i Haldun'un çevirisini tamamlayan kısım olduğu na de, Cevdet Paşa büyük sosyologa temelden zıt bir düşünce geliştirmiştir. 19. yüzyıl siyasal edebiyatımızda özgün yeri olan Cevdet Paşa, bir fakihin (mukaddim) yaklaşımıyla toplumu ele alır. Hem İbn-i Haldun'un dahiyane gözlem ve kurgusundan hem de Rousseau'nun Rönesans tip antropolojik vurgularından uzak bir devlet kuramı vardır. Ona göre devlet bir vahiydir. Cevdet Paşa'daki epistemolojik soran. diğer kuramlaştırma gayretlerinde de mevcuttur.

Osmanlı siyaset düşüncesinde bir noktanın genellikle dikkate alınmadığı görülmüyor. Aslında, Lutfî Paşa'nın Asafname'si (16. yüzyıl) veya Gelibolulu Mustafa Ali'nin Nasihat'us Selâtin (16. yüzyıl sonu) gibi eserler ve 17. yüzyılın Koca Bey, Selaniki Tarihî Hızır al Mulûk ve Mustafa Nâima Tarihindek. ve Kâtib Çelebi'deki fikirler 19. yüzyılda ortaya çıka-

na paralel bir islahat. modeli öngörüyor. Bu kuvvetli eserlerde İbn-i Haldun'un bir çıkış teorisi tak p edilişken, Osmanlı'ya özgü bir düze men. i mümkün görülüp padişahlara tavsiye edildiği açıktır.

Ancak 18. yüzyılın siyasal literatürüne teşkil eden layihalar ve sefaretnameler bu doğrultuda değer endirir. emez. Vakiâ 18. yüzyılın siyasal düşüncesi, daha önceki asrın yazarları gibi kuvvetli şahsiyetler tarafından temsil ed ilmez. Layihalar açıkçası bir teoriye dayanmaz, kaleme alanlar Nâima, Katip Çelebi, Selaniki gibi Osmanlı tarihî muesseselerinden derinlemesine haberdar değildi. r. Daha ziyade uygulamacı ve bizzat sivil asker idareci zannından. dur. Mesela Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın eseri, ameli görüşü ve bürokrat k tecrübeye dayanan bir layihadır. Sefaretnamelerdeki tavsiye ve tahliller, derin malûmattan çok, somut gözleme ve yaşamın içinde edinen tecrübelerle dayanır. Zekice kaleme alındıkları ölküde. upki Yumusek z Çelebi Mehmet'in bugünkü Fransa tarihçilerinin daha yakından ilgilendirmesi, gibi geniş bir alana ışık tutabilirler. Ama bunlar islahat ve toplumsal değişimin sancısını çeken 19. yüzyılın matfehkuane eserleri, ye mukayese ed ilmez. Mâmalih 18. yüzyılın uleması içinde Batı dilenmi bilen ve dünya tarihi ile ilgilenenler de vardır. Mesela Hüseyin Hezarfen Efendi, Antoin Gailand', daha hayran bırakan bir tarihçiydi (Bernard Lewis'e bakırsa o da Kâtip Çelebi ve Koca Bey'in görüşlerine katılır.)

18. yüzyıl. genç bir asırdır. Değişimin adının konmayıp zararı olarak ya sandığı bir asırdır. Dolayısıyla 18. yüzyılı mektep kitaplarının deyiş yle "gerileme çağı," olarak kabul etmek bir düşünsel hamliktir. Bu kabuk değişime çağında devlet ve toplum asri merkezi bir ordunun kuruluşuyla, buna münasıl vergilendirme ve mal. organizasyonla ister istemez yükselen tüketimle ve bunun yaratacağı dinî tepkilerle bir arada baş etmek zorundaydı. Dinî tepkiler babında,



*Ushkup idadisi ve Ushkup-Solanik yolunda şimendifer. Bellsbaşlı Bulkan şehirlerinden Ushkup, Kosova Vilayeti'nin merkezidir. Çoketmili, çokkültürlü Makedonya'nın karakterini bünyesinde taşır. 1907 nüfus sayımına göre 270 bine yakın sakininin 114 bini Müslüman (çoğunlukla Arnavut), 145 bin Bulgar (ve Sırp), on binden azı Rum'du. Burası, İttihat ve Terakki'nin serplendiği yerlerden biridir.*

18 yüzyılda Necid'de ortaya çıkan ve İbn-i Suud ailesinin öncülüğünü yaptığı Vahhabî hareketi önemli bir örnektir. Vakkıfla ve büyük maharetle bu hareketi ele alan Ahmed Cevdet Paşa, medeniyeti reddeden ve her yenilikte bid'at arayan Vahhabîliğin kökünün İbn Taymiyye'ye kadar uzandığını söyler, kı doğrudur. Bir çok bedevi kabilenin hükmettiği Orta Arabistan ve Necid'de, Muhammed İbn Abd-ül Vahab, eski bedevi âcâdennin ortaya çıkıgını ve İslâm'a zarar verdiğini ileri sürerek ortaya çıkmıştır (Palgrave, 1866, 328 vd. ) Vahhabîlik Osmanlı merkezi otoritesini sarsarken, taassabuna rağmen yeni bir sosyal, siyasal yapılanma öneren akımdı. 16-17. yüzyıllarda Kadızadeliiler gibi hareketlerde de İbn Taymiyye'nin eşitlikçi ve anarşist eğilimli görüşlerin. aramalıdır, bu pekala 18. yüzyıla yakışan bir görüştür. Muvaffak olamamasının tek sebebi asrın gerisinde olması değil, ehil olmayan söylemi, ayrıca yetersiz düşünür kadrosuna ve taraftar kitlesine sahip olmasıdır.

III Selim devri, Selim daha vailaht

iken Fransa Kralı XVI. Louis ile itişarı yazışmasından da anlaşılacağı üzere (I Abdülhamit bu olayı biliyordu ve hoşgörülü davranmıştı) artık devlet sisteminde Avrupa modeli bir ıslahatın kaçınılmaz olduğu fikrının yerleştiğini gösterir. Ergin Çağman'ın bu konuda ıslahat layihalarının sayısı, yirmisi Türk, ikisi de ecnebi mütehassıslara ait. olmak üzere 22'dir. Mehmed Şerif Efendi'nin layihası (Çağman, 1992, 4-7, 217 vd. ), her şeyden önce gelir ve giderin eşitlendiği, önceden bilindiği, yani merkeziyetçi ve bütçeye tabi bir maliyeden söz eder. Bu meyanda mukataaların da satılmayıp (yani ihaleye verilmeyip) merkezi hazineden idare edilmesini önerir. Mehmet Şerif Efendi fatide ve geliri azalan tomlarların da tasfiyesini ve dirliklerin merkezi hazineye raktını ister. Bu gerçekçi ve devr.mc. mali öneriler, varidat ve mesarifatın eşitliğine, vergilerin toplanmasına bağlıdır. Vergilerin düzgün toplanması için ayanlık müessesesini önerir. Bu feodal parçalanmaya ifade eden bir ayanlık değildir, daha sonra Tanzimat'ta da başvurulacak yerel



güçlerle mali işbirliğini öngörür. Dönemin askeri ve mülki erkânının ıslahat fikirleri, Naima, Koca Bey, Kâtip Çelebi hatta Ahmed Resmî Efendi'den farklı olarak değişen dünyayı bilhassa değişen askeri teknolojiyi gözleyebilmektedir. Bunlardan biri olan El Hacı Ali Paşa (Svetkova 1975) 1803'de kaleme aldığı eserinde, İbn-i Haldun'un bir çöküş ya da fasat bir ıslahat dairesi fikrine itifat etmeden özellikle askeri ıslahat üzerinde durmuştur. Yazarın Nasihatname başlıklı bir risalesinde (Sofya Kırıl Metodiy Milli Kutuphanesi Op/1363 No. da kayıtlı) mali mevzuat ve askerin düzeni üzerinde getirdiği önerilerden, Avrupa orduları ve düzeni üzerinde fikri olduğu anlaşılır. Çok daha ilginç layihalar, daha doğrusu muhtıralar da vardır. I Abdülhamit döneminde, 1789'un ilk ayında Galata'da Ceneviz surlarının Karaköy kapısına Kaptan Paşa sebii onune kumlığı bilinmeyenlerin yazdığı bir kağıt bırakılmıştır. "Sultan Abdülhamid bizim takatımız kalmadı, aklın başına gelmiyor" diye başlayan layiha Yusuf Paşa'ya muanız ifade taşır (Sarıcaoğlu 2000). Bugün elimizde aslı bulunmayan ve Cevdet Paşa tarihindeki nashayı kullandığımız Sened-i İttifak da o çağdaki benzerlerinden biridir. Bu metin kendisini aşan o aylar ortasında, taşra ve merkez arasında bir istişareyi önermekle yetinir. Öte yanda yine Cevdet Paşa Tarihinde yer alan Koca Sekbanbaşı risalesinde Nizam-ı Cedid'e karşı çıkanlar, görgüsüz, bilgisiz (hem de "taharetini bilmez") ve galiz zumreler olarak nitelenir. Gerici-ilerici, cahil, aydın gibi geleneksel nkılapçı dikotomiler (zıttıklemler) böylece ortaya çıkmaktadırlar.

18. yüzyıl siyasal düşüncesi Türk toplumunun Batılılaşması etrafında cereyan eder. Ancak Batılılaşmanın adı konmamıştır. Hele Batı'nın siyasal müesseselerinin kabul veya ret anlamında muahazaya alınması hiç söz konusu değildir. O kadar

ki, Fransız ihtilali senelerinde Beyoğlu'ndaki Fransız Sefarethanesi personelinin ihtilale giymini aç renkli kokartlarla gezip etrafta propaganda yapmalarını Reis'ü kuttab'a şikayet eden Avusturya sefirine bu zatın; "sizin ne daşıdın ne yaptığınız bizi ilgilendirmez, isterse uzam kafes, giyerler" diye cevap verdiği nakledilir! Sonraki dönemin dikatör muşaviri Halet Efendi bu ihtilali adeta keferenin birbiri kirdığı "oh o su..." denecek bir olay gibi görür (Lewis, 1953). Batılı aşmanın layihalarda ifade ve talep edilmekten çok hayatın içinde gerçekleştiğini vurgulamamız gerekir. Batılılaşma Türk Osmanlı için tarz-ı hayat, zengin yaşam, renk utuşam ve güzel cins bahçeler ve artık hoşlanmaya başladıkları Batı musikişidir. Batılıların çok şey bildiğine inanılır, üp bührler, astronomi bührler, mekanik bührler hatta İbn-i Haldun'u dahi dayımşlardır. Ahmet Resmî Efendi'nin Viyana Sefaretnamesi, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefaretnamesi, Ebubekir Raib Efendi'nin Nemçe Sefaretnamesi, Nisli Mehmed Ağa'nın ve ardından II. Katerina devrinde giden Mustafa Rasih Paşa'nın Rusya Sefaretnamele-ri bu tasavvura yansıtan eserlerdir. Gözlem ve nakilde yeni bir dünyaya dikkat çekerek. Ama hürriyete, paramentoya vs. ye dair söz yoktur (zaten bu kurumlar Kara Avrupasında da henüz olgunlaşmamıştır) ve sefirlerin hiçbirini entelektüel dünyaya girecek kadar dil bilmezler. Bu arada 19. yüzyıl başlarında Mısırlı Tahtavî'nin Fransa Seyahatnamesi ile 19. yüzyıl başlarında Ahmet Resmî Efendi'nin Şark hakkındaki gözlemlerinin şaşırtacak paralellikler arz ettiğini de ilginç bir husus olarak kaydetmek gerekir.

Sefaretname türü içinde en ilginç eserlerden biri Mustafa Sami Efendi'nin Avrupa Risalesi'dir (Andı, 1996 ve Asırtürk 2000: 17 vd.). Bu eser, Avrupa'nın tekmul, refah ve kanunî idaresini ilim ve fende ki ilerlemesine bağlar. Sağlık, Ma-

arılı, Endüstri gibi Avrupa'yı Avrupa yapan çağdaş unsurlara dikkat çeker. Pozitivist zihniyeti benimseyenlerin ilk naïv örneklerinden olan Mustafa Sami Efendi, Paris, Berlin, Tahran sefaretlerinde bulunmuş, Takvimhane Nazırı da olmuştur. Vakanüvis Mehmed Lütfi Efendi'nin nakline göre Avrupa'ya devamlı medhiye sena edip, Osmanlı'yı zemmetmesinin sebebi daima görevlerinden atılmış olmasıdır. Dana ilginç, Avrupa'yı devamlı metheden Mustafa Sami Efendi'nin, Avrupa dillerinden hiçbirini öğrenemediği söylenir. Tanzimat arefesinde Osmanlı bürokratinin pragmatik ve gözlemci Batıcılığını ifade eden bu portre, bizdeki bir "Batıcı" tipinin ilk örneklerinden sayılabilir.

Bu çizgidekilerin hepsi siyasi müesseselere eğilen münavevîler değildir. 18. yüzyılda tarih, musikî, lisanlar (hatta Yunanca, Latince) ile uğraşan Nefiyoglu, Yanyalı Hoca Mehmed Esad Efendi (eski Galata kadısı ve Müteterrika matbaasının müshih-ihi.) Nikolo Mavrokordatolar ve Dimitri Cantunlar gibi aydınların siyaset teorisi ile uğraştıkları, Aristoteli, Farabi'yi okuyup tartışmaları malumdur; fakat bunlardan islahata yönelik bir risale ve kitap hasil olmamıştır. Tanzimat döneminin siyasi düşünce açısından en önemli katkısı, tarihçilik, hukukçuluk gibi disiplinlerin ışığında, Ahmed Cevdet Paşa'yla başlayarak siyasi teori düzeyine ulaşılmasıdır.

18. yüzyıl Türk siyasi düşüncesi hakkında yapılan bu özetlemede Müslüman toplumuna ait ve Türk dilindeki düşünce ve raporlar ele alınmıştır. Oysa İmparatorluğun 18. yüzyılı sadece Türk 'etnisinin' dili ile anlaşılamaz. zira imparatorluğu oluşturan kitlelerin bazıları değişimden ulustan, tarihten söz etmeye başlamıştı. Sanıldığı gibi sadece Helenler değil, bağımsız ulus fikrindeki Hristiyan kitlelerin hepsi, benzer programlarla ve görüşlerle ortaya çıkıyor. Mehitarist-Katolik Ermeniler, Bulgarlar, Romenler, Sırp'lar da Helenler, izledi Balkan halkla-

rı bu sırada yeni bir tarz-ı hayatın içine girmiştir. İmparatorluğun Balkan eyaletleri kaynamaya başlamıştır. Bulgaristan'da 18. yüzyılda halk tabakası folklor ve dinî vaaz dili olarak Bulgarca'yı yaşıyordu. ama aydın ve tüccar sınıfı Helen eğitimi ve dilıyla Helen bîlincini sürdürmekteydi. Popüler bir Bulgar tarihî yazırcılığı milliyetçi bir söylem getiren Paisiyy Hilendarskiy ile Sofroniyy Vratsanskiy gibi rahipler Bulgarlık bilinci aşıladılar. Romen, yani Boğdan-Eflak voyvodalıklarında Romen kültür ve tarihî kendini klasik Latince bağlayan bir eğitim ve bîlincle yetiştirdi. Helenizm bu sırada henüz bütün Ortodoks Hristiyanların ortak bilinciydi, ama Avrupa'daki Helen koloniler bu devletlerin desteğiyle mustakıl bir siyasi programa meylettiler. Genç Sırp ve Makadonlar, birincisi Avusturya'yla, ikincisi Fransa ve Avusturya'nın Katolik propagandası ile tezadı bir biçimde, millî bîlinc ve kültürlerini geliştirmeye başladılar. Ashında Balkanlara ulusalcı bilincin Fransız ihtilâl sonucı geldiğini tekrarlamak, bu gelişmeleri göz önüne aldığımızda biraz hazırcı bir yorumdur. Aynı şeyi Yunan ayaklanması için de söyleyemeyiz. Türk siyasal düşüncesinin dışında kalan, ama Osmanlılık olgusu için birinci derecede önemli hâz Helen ve Slav milliyetçi düşüncesi, Avrupa merkezli eğitim odakları kadar, popüler bir söylemle de gelişti, bu ülkemiz tarihçiliğinde ihmal edilen bir safhadır. Şüphesiz Ermeni-Katolik bir dini tarikat olan Mehitaristlerin Venedik, Viyana gibi merkezlerdeki kültürel faaliyetlerinin de modern Ermeni milliyetçiliğini hazırladığını hatırlamak gerekir; niçayet Lübnan Maruni ve Melkileri de Katolik dünyadan edindikleri kültür ve yöntemle, çok geçmeden modern Arap kültürünün ve tarihçiliğinin öncüsü olacaklardır. Velhasıl Osmanlı tarihinin bu dönemini siyasî kültürle yünden bir konglomera [karmaşık bileşim] olarak incelemek gerekmektedir. □

# Yeni Osmanlı Düşüncesi\*

ŞERİF MARDİN

1962 yılında basılan Yeni Osmanlılar hakkındaki kitabımın araştırma ve yazılış safhasında tek bir amaç vardı. Türkiye'de (Osmanlı İmparatorluğu'nda) Cumhuriyet'ten önce demokratik düşüncenin bir türünün ortaya çıkmış ol-

duğunu vurgulamak. Tek tük sathî sunuşlar dışında bu konuda bir çalışma yapılmamıştı. Cumhuriyet ideolojisi, Cumhuriyet'in öncuları konusundaki resmi dogmayı Mustafa Reşit Paşa'nın kimliğini öne çıkararak oluşturmuştu. Diğer taraftan Cumhuriyet fikriyatı Tanzimat devri tarihinin "ara istasyonlarının" ılgınç, ılığınç oldukları kadar karmaşık, karmaşık oldukları derecede iç dengesizliklerle dolmuştu. Fikriyatının gelişiminin merak etmemiş/ettirmemişti. Okul kitapları söyleminde Reşit Paşa - I Meşrutiyet - II Meşrutiyet birbirini tabii olarak izleyen tarihsel gelişmeler olarak anlatılıyor, Tanzimat'ın ilanındaki prensiplerin Cumhuriyet'te ruştüne eriştiği imgesi vurgulanıyordu. Bu da 19. yüzyıl tarihimizin çok yönlü gelişmesini inkâr ettiği oranda, bende aksine bir merak uyandırmıştı.

Tarık Zafer Tunaya, II Meşrutiyet konusunda gazete makaleleri olarak çıkan yazılarında bu noktada bir çığır açmıştı. Bu yaklaşımın daha da ger.ye götürülebileceği açıktı. Çabam 1860'larda kendilerince "Türkistanın erbabı... şebabı (Fran-

(\*) Yeni Osmanlılar topluluğunun amaç için uzun süreler bir top adını. Topumsal hareketlere katılanların bir lig, dağarcıkları, yer alan birimler onlar kuşatan topumsa yapıları hakkında kişiler, tarihler, düşünceler, ılgılı saptamalar yapmaya çalıştım. Bunlar "esk" ve "yeni"ye ait bir gerçektir. O sırada bizde ve hâşâ bugünlerde makbûl yaklaşım göre "yeni"ye değinde "esk"yi bir lig, dağarcıklarından atıyordu. Foucault, fikir süreçlerinin "kuruma noktaları" teorisiyle bu yaklaşımı umumi olarak bir yerden destek veriyordu. Yine aynı biçimde has yaklaşım göre, atılmadığı zaman ise "esk" bir lig, daha da kemikleşmiş, yerinde duruyordu. 1960'larda olduğu gibi, Yeni Osmanlılara bu son bakışında da, Batı'daki toplum bilimlerinin ve tarihin araştırma alanı defalarca tekrar ettiği bir yaklaşım, kullandığı toplumsal muhayyilenin "yeni" öğeleri de olsa "sıfırlanarak" çalışamayacağı, "yeni"nin ancak eskiden çıkarak bir değişimede yer alabileceğini tahakkümime kattım. Böyle bir varsayım 1962'de basılan kitabımda da mevcuttu. Yeni Osmanlılar zaten stemlemin bu gerçeği bir erek geliştirmişti. Fakat zamanın eskinin sürekli ilğine ait kanım daha teorik bir eksene oturdu.

"Yeni"nin şu veya bu şekilde, görünürde ya da "latent" olarak, eskinin zihni taşıdığı hatta eski "kanon" ve düşünce yapılarının ana hatlarının çok zaman geçli olarak hayatını sürdürdüğü savı bu savın tarihsel değişim ve dönüşümü, yapılan çalışmalarda çok daha anlamlı bir şekilde ortaya çıkıyordu. Son on yılda

karşıma çıkan bir diğer gerçek de şuydu: Batı'da eskinin devamı lığı tezmi kulanmamış olanlar da, tarihsel bir süreç, çok genel bir söyleme ifade eden değişim dinamiğinin ayrıntılarını incelemeyen bir yaklaşım geliştirmişlerdi. Max Weber'e yapılan tenkidler n bağında böyle bir argüman yer alıyordu.

sada "Jeune Turquie" olarak bilinen hareketin ana harflarını ortaya çıkarmaktır. Kendilerine Türkçe Yeni Osmanlılar adını veren bu grubun ortaya çıkışı 1865 yılıydı. En genel anlamda liberalizm adını verebileceğimiz bu grubun hareketin şekillenmesi konusunda mukayeseli bilimlerinin bize verdiği ders böyle bir topluluğun ancak nazıyı değil, özgürlüğüden faydalanarak şekillenebileceğiydi. Yeni Osmanlılar a dinamiğin veren bu arka plan neydi? Hareketin temelinde, ivme basit anlamda Tanzimat'ın bir devamı olamazdı. Zira Yeni Osmanlıların hedefi, ikinci kuşak Tanzimatçıların bizzat kendileriydi. Aslında mukayeseli tarih açısından bakıldığında bir liberal hareketin yüksek memur artı değerlendirmesinde pek de yeni bir şey yoktu. Nihayet, 1789 ihtilalinde ihtilalcilerin de okuduğu Rousseau'den çok devlet adamlarının "dairesizliğine" yönelmişti.

Genç liberallerin bizzat devlet kuruluşlarının içinden geldikleri natüralizminde bu çıkış noktasından onları tanımlayacak bir anlam çıkarılabılırdı. Muhtelif resmi görevlerde olan kişilerin asırlar boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümeun başında olanlara karşı, durmadan entrika ürettikleri bilinen bir özellikti. Batıda bu entrikaların zorunluluğunu anlatan bir sistem bile geliştirilmişti. Padişah'la teba arasında "ara kuruluşlar" (örneğin meşru bir aristokras, gibi) olmadığından, Osmanlı için politika, yapıya oarak saray entrikalarına mahsus ediyordu. Pek tabii ki akla "Acaba Yeni Osmanlılar hareketi, bu davranışın tevarüs etmesinden mi kaynaklanıyordu?" şeklinde bir soru gelebiliyordu. Ancak önceleri entrika çevirenlerin "genç"lik erini (Türkistanın erbabı şebab, - Türkistanın genç oğlanları) ı erini sürdürmeleri görülmemişti. Aksine Osmanlı'da aydınlar için prestij sağlayan yaşlı oarak gelenekleri bilmek, tecrübeli olma.

Genel olarak Tanzimat'ı inceleyenler

Tanzimat'ın yeni konusunda diğer bazı fikirler de yeni sınıflardaydı. Tanzimat fermanında Padişah'ın bir belge ile kendini bağlamasını tanı anlamı ya "yeni" sayanlar olmuştu. Ancak bu sınıfların daha önemlisi Tanzimat Fermanı'nda eskiden beri açıldan bağımlı olan her hangi bir iktidarın görülmemesiydi. Buna rağmen, 1839-1865 yılları arasında Tanzimatın pratiği bir "yeni" imparatorlukta yer ettiğini gösteriyordu. Yeni okullar, yeni kaular, yeni "akademi"ler "Çeng"ler kendilerinin "gençlik" olarak bahsettiklerinde aslında Tanzimatın "yeni"sini olumlu fakat bazı tuturazı kayıtlarla değerlendirdiklerini ifade ediyorlardı. İsimlerindeki eğilim, pücu "Türkistan" kelimesiydi. Gerek "jeune" gerek "Turquie" aslında Batı'nın bazı dogu sorunları (Question d'Orient) ile ilgili. Osmanlı'da yapılan reformlara olumlu bir açıdan bakıldığında bu çabaları yaratan ve bir ad vermek için o yazılın kenarı liberalizm tarihinden çıkardıkları bir isimdi.

Eskiden "Tures" olarak (örneğin 28 Çeşme seyahatine ait Fransız yüksek meşrurların zabıtlarında) tanınan bir topluluğun "Turquie"ye çevrilmesinin kenarı başlıca bir anlamı vardır. Hâla bakır bir alanı oluşturmuş bu konu aslında Osmanlı İmparatorluğu'nun Batı tarafından bir gerçek ve Batıya kaulabilir (resmi olarak 1856'dan beri) bir devlet sayıldığı bir ifadesidir. Yeni Osmanlıların ise "La jeune Turquie", kendilerine mal etmelerinde bir anlamdan ayrılan bir vurgu vardır. "İtalya" hâlâ dağınık bir mozaik iken d'Azeglio "Italia" tabirini ileriye doğru bir ideal oarak kullanmıştı. "Giovane Italia" böyle bir umudun ifadesiydi. Durumu daha değişik olan Osmanlı İmparatorluğu'nda "Turquie"dek "Türk", o sırada Osmanlı İmparatorluğu'nda muhtemelen nakimenin rolü konusuna daha belirginleşmemiş bir umudun ifade ediyordu. Bunu Namık Kemal'in dil kausun

dağı tek...lerinde izleyebiliriz. Yeni Osmanlılarca kullanılan *Jeune Turquie* bir bakıma Batı'nın "ayna"sına bakarak üretilen bir kavramdır. Bu tip "onların bize bakmasından yola çıkarak bizim kendiimize bakmamız" durumu Tanzimat'tan bugüne kadar modernliğimiz, saptayan bir değerlendirme olmuştur ve galiba "Batı'nın bilim ve fikirlerini toplumumuza yerleştiriyoruz" savından çok daha anlamlı bir değerlendirmedir.

"Yeni" söylemini bir bütün olarak tnal eden ilk düşünür İbrahim Şinasi. Efendi (1826-1871) olmuştur. Yeni Osmanlılar, Şinasi'nin şurinde ve o şurun dolaştığı sınırlı çevrelerde olduğu kadar herkese açık olarak, *Tasvir-i Efkâr* gazetesinde (1862) başlattığı yeni bir yaklaşımın varisleriydi. Eskiden beri Osmanlı İmparatorluğu'nda tenkitçi, devletin "beka"sı için nelerin yapılması, değişmesi gerektiğini anlatan kişiler ortaya çıkmıştı. Fakat Şinasi'nin yalnız fikirlerinin değişime yönelttiği değil söyleminin tümü de farklıdır. Bundan kastettiğimiz Şinasi'nin tenkit'e ilâveten, düşüncenin kaynağı temel kavramlarda ve bundan yola çıkarak düşünce dizisinde bir yenilik getirdiğidir. Muhtemelen bunlar Şinasi'nin Paris'te geçirdiği yılların (1849-1854) ürünüydü. (Çelik, 1997) Bir kere Şinasi'nin basılmayan fakat İstanbul'un saygın Tanzimat düşünce odaklarına giren şifrelerindeki küstahlık yeniydi. Kendini himaye eden Reşit Paşa hakkında:

*Etin âzâd bızı olmuş iken zulme esir  
Cehlümüz sanki idi kendimize bir zencir.  
Bir itiknâmedir insâna senin kaanânun  
Bildirir haddını Sultâna senin kaanânun*  
(Dızdaroglu 1954: 42-43)

mısraları bunu açıkça gösteriyordu.

Şinasi'nin tavrı almasının yanında bir katkısı da "ansiklopedizm" adını verebileceğimiz, Batı'nın bilgilerini sistematik olarak aktarma çabası olmuştur. Bunu ilk köklü modern gazete olan *Tasvir-i Ef-*

*kâr*'da tefrika şeklinde sunuyordu. Örneğin İsviçreli hukukçu Vattel'in tabii hukuk üzerine kitabı bu şekilde aktarılmıştı (*Tasvir-i Efkâr*, Ağustos 1862 - Haziran 1865).

Ancak bu makale serisinin hemen görülmemeyen bir arka planı vardır. Vattel'in "tabii hukuk"u Tanrı'ya değil, hukukun kendi içsel seküler/rasyonel temelne dayanıyordu. Bunun yanında Abdurrahman Sami ve Adullatif Süptü Paşalar gibi, konaklarında memleket konuları tartışılan kişilerin yeni tanrı metodolojileri konusunda *Tasvir-i Efkâr*'da makalelerinin çıkması, burada bir aydınlar örüntüsü ve İstanbul'da bir çeşit Batı ile ilişki kurmuş bir fikir canlanması karşısında olduğu muzu anlatıyor.

Şinasi'nin "söylemi"nin eski "fikir"lere göre özgünlük gösterdiğine gelince. Kullandığı "hey'et-i içtimaiye", "hey'et-i mecmua" tabirleri, (Dızdaroglu, 1954: 72-74) Batı'daki "société" mukabil olarak, toplumun kendi başına bir nesne, devlet çerçevesi dışında algılanabilir bir kurum olduğunu vurguluyordu. Daha başka bir anlatıyla, Şinasi Osmanlıların "teb'a" olarak kavramlaştırdıkları geleneksel Osmanlı imgesi yerine fertlerin teb'a olmanın dışında bir kolektif yapı gösterdiklerini vurguluyor, onlara "yukarıdan" bakıldığı kadar "aşağıdan" bakıldığında da bir anlam ifade ettiklerini anlatıyordu. Bu "kollektivite" ögesi Osmanlı'da yoktu. Fakat paradoksal olan, Şinasi'nin söyleminin en soyut anlamda yeniliği, bir taraftan "société" gibi çok soyut bir kavram kullanırken bunu günlük hayata indirgeyerek kullanmasıydı (Dızdaroglu 1954: 86-87). Batı'nın söyleminde bu iki uç mevcuttu. Geleneksel Osmanlı düşüncesinde ise bu iki planı birden kullanmaya rastlanmıyor (Tanpınar 1988: 195). Şinasi hayranı ve *Tasvir-i Efkâr* dağı nâlefi Yeni Osmanlılar'dan Namık Kemal'in bile butan bu yenilikleri tam anlamıyla kavramadığı söylenebilir.

Yeni Osmanlılar'ın Şinasi'nin öncülüğünden faydalandıkları kadar İstanbul'daki konak tartışmalarıyla örtüşen "kozmo-polit" havadan, örneğin Şarkiyatçı Mordtmann'ın bu konaklarla olan ilişkilerinden faydalandıkları biliniyor. Bu da bize Yeni Osmanlıların içinden çıktıkları toplumsal ağ hakkında, yani içinde çalıştıkları çerçeve hakkında bir ilave bilgi sağlıyor.

Şinasi'nin *Tasvir-i Efkar*'da yeni ve geniş bir kitle tarafından anlaşılabilen bir Türkçe kullanması, bu fikirlerin 2000-3000 kişilik bir halkaya yayılmasını sağlamıştı. Gazete artık "medya" alanını kurmuştu. Üzerinde durulması gereken ve hâlâ incelenmemiş bir konu ise bu okuyanlar zümresinin nasıl bir toplumsal yapı oluşturduklarıdır.

Yeni Osmanlılar'ın 1865'den sonraki maceraları, Fransa'da 1848 ihtilalinin yarattığı hayal kırıklığından sonra dağılmaya başlayan liberal romantizmden hâlâ samimi olarak ekilendiklerini gösteriyor. Bunun yanında ise liberal fikirleri açığa çıkarmakla hazırlık yapıyorlar.<sup>2</sup> Bunun ilk kanıtı Mustafa Fazıl Paşa gibi Mısır Hıdivlığı'na aday ve bu projesi davranışlarının arka planında iz bırakacak bir Osmanlı devlet adamının Paris'ten çağrısına yanıt vermiş olmalarıdır. Bu çağrı önce Paşa'nın 1865 yılında Avrupa'dan yayılmasını sağladığı, Padişah'a seslenen bir "Mektup"ta yer almıştı. Bu mektupta daha sonra Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye'de görülecek olan hemen hemen bütün "meşru" temalar işleniyordu. Padişah'a sadakat, Osmanlı İmparatorluğu'nda "ihtilal"lerin Hristiyan teba tarafından körüklendiği, Osmanlı Müslümanlarının diğer dinlere mensup Osmanlı tebasından daha çok eziyet gördükleri, Müslüman halkın fedakârlık edecek hali kalmadığı, millette ahlakın günden güne bozulduğu, memurların zulmü, Türk (!) milletine mahsus merhamet, Tanzimat eğiliminin başarısızlığı, her başatının temelinde hürriyetin olma-

sı gereği, sanat, ticaret ve tarımın gerilemekte olduğu, Türkiye'de yabancı memur ve görevlilerinin zararları, Batıya İslam dininin yayılacağı bir etkisi olmadığının ispatlanması, Türk soyunun diğer milletlerinkinden aşağı olmadığı ve sonunda Osmanlı halkının Padişah'a, kendisine layık olan kutsal görevi (bu noksanları kaldırıp bir hürriyet havası estirmesini) gerçekleştirmeye daveti... (Ebüzziya Tevfik, 1973: 27-43)

Ayrıntılı bir incelemesi mevcut olmayan bu belgenin kımlar tarafından nasıl hazırlandığı kesin olarak açık değildir. Fakat bu temaların birbiri ardına ve oldukça etkili bir edebi yapı ile hazırlanmış olması, mektubun uzunluğu ve kapsamı, sonradan davranışlarını izleyeceğimiz Mustafa Fazıl Paşa'nın kaleminden çıkmış olması ihtimalini azaltıyor. İstanbul'da *Courrier d'Orient* naşır. Giampietrini'nin Yeni Osmanlılar'a gösterdiği yakınlık, mektupta gözüken fikirlerin İstanbul'daki bazı Batılılarca paylaşıldığını anlatıyor. O zamanlar Osmanlı devleti için çalışan Batılı uzmanlar arasında da, Osmanlılardaki hasletleri, Batı'nın karakterini, üstün gören kimselerin mevcudiyetini biliyoruz.<sup>3</sup> Mustafa Fazıl Paşa hakkında az bilgi sahibi olanlar bile, Paşa'nın mektubuyla etkisini incelediklerinde bir projenin dağılan yankısından çok, konuya başka bir açıdan girmek zorundadırlar. Fikrin üzüne ise, Batıların Osmanlılar hakkındaki görüşlerinin Batı'larla fikri köprüler kurularca içtenleştirilmesi diyebiliriz. Bu iki uç, kendi üzerine katlanmış etki tipi, genellikle kullandığımız daha önce de irdelediğim "Batı etkisi" savından oldukça değişiktir. Osmanlı İmparatorluğu'nda 19 yüzyılda beliren ideolojileri ve Batı etkisini açıkladığımızda, daima bu "katlanmış" ideolojilere bir yer ayırmamız gerekir. "Kendimiz", bizi onların gördüğü gibi görmemiz durumu ise Batı ile ilişkilerimizde bugün de etkisini sürdürmektedir.

"Zabılân" zümresi, yani subaylar, Ortadoğu'da modernleşme hareketlerinin taşıyıcıları oldular. Modernliğin bu toplumlardaki alınlanma tarzına da onların buna yüklediği öncelikler damgasını vurdu. Askeri ve tekrar yeniliklere yüklenen büyük ve kurtarıcı anlam, mühendisçepozitivist bir toplum tasarımı, "devlet kurtarma" misyonunun yucellâmi.



46

Mustafa Fazıl Paşa'nın zengin bir Hıdiv akrabası olarak belki de en önemli arkaplan kaygılarının da, ayrıca, mektubundan az sonra harekete geçtiğini de izleyebileceğiz.

Mart 1867'de açıklanan Mustafa Fazıl Paşa'nın mektubu, yukarıda göstermeye çalıştığım gibi munbât bir toprağa düşmüştü. Yeni Osmanlılar da bundan bir hayli önce teşkilatlanmışlardı. Kendilerine sonradan katılan gazeteci Ebüzziya Tevfik, gençlerin 1865 Haziran'ında ilk toplantılarından şöyle bahseder

"O günkü görüşme ve tartışmanın ana çizgileri şunlardır. Mutlak padişahlık idaresinin ortadan kaldırılması, bunun yerine Meşrutiyet idaresini koymak için gerekli tedbirler. Bu tedbirleri gerçekleştirmek için de gizli bir örgüt kurulması. Refik Bey'le birlikte altıyı bulan bu gençler beraberlerinde birkaç kitap götürmüşlerdir. Meselâ Ayetullah Bey, kendi özel kütüphanelerinden, vaktiyle İtalya'da kurulan 'Carbonari' derneğiyle, Polonya'daki gizli derneklerle ilgili bir iki kitabı da getirmişti. (...)

(...) Sardunya gibi küçük bir devleti Avrupa'nın güneyinde, bir Hristiyanlık dinini sadece gülmüş ve öğ alıcı yapan pa-

palık makamını, diğer ikisi Toskana ve Napoli gibi yalnız zulüm temelleri üstüne kurulmuş olarak hüküm süren iki müstebit idareyi devirip de sosyal adaleti öngören bir İtalya devletine dönüştüren 'Kömürçüler' [Carbonari] adlı fedakâr gençlerin, azim ve imanla dolu teşebbüslerini her türlü engelleri yıkaacak bir azimle okudukça, kim bilir nasıl küxremiş birer hürriyet aslanı kesiliyor ve bu uğurda canlarını seve seve vermeyi tasarlıyorlardı. Aradan belırı bir zaman geçmişti. Şimdi 'Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nde ve zirlerden, din ve bilim adamlarından, yüksek rütbeli askerlerden ve yüksek mevkideki sivil memurlardan, nihayet halk yığınlarından olmak üzere 245 kişi mevcuttu." (Ebüzziya, 1973: 77-79)

Bu ifadede "padişahlık idaresinin ortadan kaldırılması", Yeni Osmanlılar'ın hiçbir programında görülmediğine göre Ebüzziya'nın bir abartması olmalıdır, ya da yazının yazıldığı II. Meşrutiyet'in havasına uydurulmuştur.

Yeni Osmanlılar'ın asıl hedefi, Tanzimatın amaçlarını geliştiren "ikinci kuşak" Tanzimatçılardı. Bunlar, II. Mahmut devrinden beri tedricen ortaya çıkan merkezileşme temayüllerini devam ettirmiş,

kadın'ın eski sistemdeki önemini yerine yeni bir idare mekanizmasını ve muderrisin yerine yeni bir eğitim yapısını yaygınlaştırmıştı. Yeni eğitim ise açıkça eğitim bir sekülerleşme getirmişti. Bunun yanında -Mustafa Fazıl Paşa'nın mektubunda yansıdığı gibi- Tanzimat ikinci kaşak devlet adamlarının Batı ya fazla tavizkâr politikası ve Osmanlıların Batı karşısında mânen küçülmeleri Tanzimat bürokratlarına karşı hareketlerinin bir diğer temel ögesi idi. Bu durumda İstanbul'da bir grup Ulema'nın kendilerini desteklediğini hayretle karşılamak gerekir. Bu desteğin daha derinde yatan tabanın anlamak için ise, Nakşibendîlîğin bir populist ve proto-demokrat hareket olarak o sıralarda Ortadoğu'da ve Asya'da nasıl işlediğini ayrıca irdelemek gerekir. Bu son derece önemli konuda bize, bugün ülkemizdeki ideolojik yaklaşımlar dolayısıyla, ancak Türkiye dışında yapılan etütlerden bir ipucu gelmektedir.

Aslında Yeni Osmanlıların anlaşılma-  
mış olan girişimleri "padişahlığı kaldır-  
mak" değildi. Yeni Osmanlılar görünüşte  
geleneksel Osmanlı meşruiyet normarın-  
dan hareketle Padişah'tan "adalet" istiyor-  
lardı. Fakat bu isteklerin Padişah'ın ada-  
letinden değişik bir nesne, kend. başına  
anamlı ve Padişah'tan ayrı yaşayan bir  
adalet alanına (liberalizmin esas arına)  
yapılan bir referans olarak şekilleniyordu.  
Oysa Osmanlı pratğinde -ve genel İslâmî  
pratikte bile- böyle, kendi başına anlamlı  
bir adalet alanı yoktu. Yeni Osmanlılar şer-  
iatın temellerinden hareket ettiklerini  
tekrar etseler de, sonunda adalete dayalı  
geleneksel Osmanlı formülünden başka  
bir formül teklif ediyorlardı. Bunu ne de-  
recede idrak ettiklerini anlamak zordur.  
Fakat gazetelerde 1860'larda yaydıkları  
söyeman yine bu planda da çok açık ol-  
madığını söyleyebiliriz. Onlara katılan di-  
nî liderlerin de bu noktadaki bir yanlış  
anlama dolayısıyla onları destekledikleri-  
ni sanıyorum. Bu ikilik ancak zamanla

ortaya çıkacaktı. Heride üzerinde duraca-  
ğım gibi, 1890'ların Jön Türkleri, Yeni  
Osmanlıların "yazılı" anayasacı tutumla-  
rına, "tabiatın" iç dinamiğine dayanan bir  
kâinat görüşünü de ilâve ederek eski ya-  
pıyı daha da zayıflatan bir tutumla işe gi-  
rşeceklerdi.

Yeni Osmanlılar, devletle ilişkileri bir  
hayli zorlaştığı bir sırada, 1867'de Musta-  
fa Fazıl Paşa'dan özel bir davet aldılar ve  
benimsedikleri idealer uğrunda yurttan  
aynıldılar. Grubun başında Namık Kemal  
vardı, prestij sahibi fakat az bilinen bir  
bürokrat olan Ziya Paşa ve Ali Suavi de  
kafiliye katıldılar. Burada hemen üzerin-  
de durulması gereken bir nokta, Namık  
Kemal ile Yeni Osmanlıların Avrupa'da  
ilk gazetesinin çıkaracak olan Ali Suavi  
arasındaki farktır. Ulema kültürünün  
kühüne vardığını ileri yıllarda defalarca  
iddia edecek olan bu kişi kimdi? Yeni Os-  
manlıların faaliyetlerini gizlice geliştiri-  
dikleri sırada, 1866'da Suavi İstanbul ca-  
milerinde "heyecanlı vaazlar" vermekte-  
di. (Çelik 1994: 64.) Geniş bir biyografi-  
sini yazan Hüseyin Çelik'in verdiği bilgi-  
lere göre, onu Rusdiye (Tanzimat'ın yen.  
ortaokulu) mezunu fakat daha sonra Rus-  
diye hocalığı yapan, "Sınavna kasabasının  
da Koşulu medresesinde tedris"te mema-  
riyette ve gene de Ulema'dan olmaya he-  
vesli bir vaiz olarak görüyoruz. Bu karışık  
geçmişten onu, ne tam Batılı ne de tam  
İslâm eğitimi gören bir otodidakt olarak  
tanımlamak gerekir. "Lamiyye"nin karşı-  
laştığı ve paradoksal olarak Batı'nın etki-  
siyle oluşan bu, ilmi kendinden menkul  
şahısların ortaya çıkışından Ulema, 19.  
yüzyılda zaman zaman acı acı şikayet et-  
miştir. Fakat bizim için önemli olan dîni  
bilgimizin yayılabileceği yeni bir alanın  
teşekkül etmiş olmasıydı. 1867'de Ali Su-  
avi bir Alman gazetesince "İslâmî bir aşı-  
tator" olarak tanımlanmaktadır. Aynı za-  
manda Muhbir adıyla çıkan bir gazetede  
hükümeti tenkit eden makaleler yazmak-  
tadır.



Muhbir'deki makalelerin pek de yüksek olmayan entelektüel kıratı, göz önünde tutulduğunda Avrupa'da Yeni Osmanlılar adına çıkan ilk gazetenin Londra'daki Muhbir olması, zâla cevaplandırılması beklenen soruları üretmektedir. İstanbul Muhbir'ine bakıldığında zaman araştırmalarında üzerinde durulmamış bir özellikler karşışılır. Her ne kadar Şinasi, dil sadeleştirmiş idiyse de, Muhbir'de ve Suavi'nin bütün yazılarında, "kaba" Türkçe'nin hem daha "İslami özentili" hem de daha "naik" bir versiyonu beliniyordu. Londra Muhbir'inin misyonu Şinasi'nin yakaamadığı Müslüman popülist söylemi mi yerleştirmekti? Bunu Namık Kemal gibi birinin fark etmemiş olması mümkün değildir. Bu durumdaki tepkisinin ne olmuş olduğunu bilmiyoruz. Fakat bir müddet sonra âlim ve ansiklopedici olma heveslisi Suavi'nin Yeni Osmanlılar'ın tezini anlatamadığı açığa çıkıyor. Muhbir'in 40 sayısından sonra 29 Haziran 1868'de Yeni Osmanlılar'ın sözcüsü olarak Hürriyet gazetesi çıkar.

Bu tarihten sonra kendilerin Hürriyet gazetesini veren Yeni Osmanlılar arasında çıkan temel anlaşmazlıklar, Mustafa Fazıl Paşa'nın daha Muhbir'in birinci sayısı çıktığında hükümetle anlaşarak İstanbul'a dönmesinin bir ürünü olmuştur. Yeni Osmanlılar'ın Mustafa Fazıl Paşa-Hıdiv-Osmanlı Hükümeti üçüsünün oluşturduğu alan içindeki ya paamaları üzerinde durmayacağım. Fakat bu noktada da hatırı yetti, istihbaratçı, jurnalcı, valanperver politikacı, kimliklenimin iç içe grmesinin hâlâ bugünlere kadar gelen zaman için bile, araştırılmasına ihtiyaç duyulduğunu sanıyorum. Bu karışık duruma yine Batılılıkla ilgili bir "siyasî kimlik" / "siyasî teorî" buhranı diyebiliriz. Bunların bugünkü uzantıları üzerinde durmayacağım.

Konuyu anlamamamızı zorlaştıran nokta bu enriktika çerçevesi dışında, Yeni Osmanlılar arasında gerçek ideolojik farkların da mevcut olduğudur. Ali Su-

avi'nin siyasî teorisi, bir Osmanlı geleneği olan "ihkak-ı hak" üzerinden bir adaletten yenden canlandırılmasıydı. Oysa bu kavramda "hak" bir güçler ayrılığının ve bunların birbiriyle dengelemesi anlamını taşımaz. "ihkak-ı hak" fertlerin uğradıkları haksızlıkların ortadan kaldırılması ve Padişah'ın hakem rolünü üstlenmesi demektir. Bundan da çıkan sistem, ümera'nın (Padişah'ın yetki verdiği kişilerin) halk üzerindeki hakimiyeti. Ulema'nın emirler üzerindeki hakimiyeti ve ahalî adaletin Ulema üzerindeki hakimiyetidir. (bkz. Mardin 1962: 368 ve Cevdet Paşa'nın bu söylemler için Neumann 2000: 187. Huseyin Çelik'in Ali Suavi hakkındaki etraflı araştırması, Suavi hakkında yeni bilgiler edinmem mümkün kılmissa da siyasî fikirleri bakımındaki görüşümü değiştirmemiştir.)

Ali Suavi'nin Padişah'ın bir çınar altındaki konumundan adalet dağıtmaz şahıslara yapılan haksızlıkları kaldırmakta bir filtre olarak haksızlıkları kaldırma despotizme bir "filtre" olarak sağlayabilir fakat kesinlikle demokras ya da so liberal siyaseti ile ilintili değildir. Ziya Paşa'nın ise Namık Kemal-Suavi çizgisinin bir çeşit orta yerinde durduğunu söyleyebiliriz. Namık Kemal, Ali Suavi gibi şeriatı anayasa ile temellendirilecek bir sistemi önermektedir, fakat onun fikirleri, en genel anlamda demokras fikrine daha yakın görüşleri çok daha ayrıntılı ve derindir. Fakat her şeye rağmen onun da tekli finde siyasetin içinde "karşıt" güçlerin temellendirilmesi gibi bir şey yoktur. Sonunda, siyasî reform teklifi sohistike bir "dolaylı demokrasi" sistemi oluşturmak tadır. Bu nitelik de kendisinin muhafazakâr III. Napolyon Fransası anayasasını tercih etmesiyle sonuçlanıyordu. (bkz. Namık Kemal, "Usul-u Mesveret Hakkında Mektuplar" Kulhiyat, Kemal Birinci Tertip, Makaleler, Siyaset ve Edebiyat, İstanbul, Seaniat Matbaası ss. 176-231.)

Ulkemizde İslâmî sistemlerde kaza



*Yeni Osmanlı düşüncesinin iki öncüsü Namık Kemal ve Ziya Paşa, Osmanlı devletinin ve toplumunun modern çağda ayakta kalmasının yollarını iki farklı konumdan hareketle aramışlardır. Namık Kemal yeni bir politikanın genel ilkelerini teorik olarak tanımlamaya çalışırken, Ziya Paşa 'yapılabilir' bir devlet reformunun peşindedir. Namık Kemal romantiktir, Ziya Paşa pragmatist reel-politikacı..*

yargı'nın Paşa'sı'tan çıkan bir adalet tonasyonu an ayışının ve güçler dengesinde merkezî güçlerin köklerinin hâlâ değişik bir şekliyle kurumlarımıza işlemiş olduğu söylenebilir

Yeni Osmanlı liderlerinin tümü 1871 de yurda dönmüşlerdi. Suavi 1876'ya kadar Avrupa'da neşriyatını sürdürmüştür (Çelik, 1994: 279) Yeni Osmanlılar, romantik liberalizmle birlikte "sine"lerinde şiddetli ve romantizmden de gelen bir vatanperverlik barındırıyorlardı. Ancak karşılaştıkları problem Osmanlı İmparatorluğu gibi değişik etnik ve dini gruplardan oluşan bir alanda "vatan"ın neresi olduğu tespit problemiydi. "Osmanlı" olmak en anlamlı şekliyle İmparatorluğun sınırlarının savunmaktı. Fakat bu sınırlar içinde paylaşılan bir "kimlik" oluşturmak daha zordu. Bundan dolayı Yeni Osmanlılar'da, "Osmanlı", "Türk", "İslam", "Müslüman" kavramı etrafında devamlı gıdıp gelmeleri tespit edebilirsiniz. Diğer taraftan Ali Suavi'nin Orta Asya da Hiyye Hanlığı'nın

tek ayakta kalan Müslüman birliği hakkındaki fikirleri, "bizim familyamızın" olan "Türk Müslümanları" hakkında yeni bir ilg. simgeler (Çelik, 1994: 492) Bu odak noktasının önemi, etraflı ve güvenilirdir bir inceleme ile ardelenenmiştir. Çelik'in Suavi'ye sempati besleyen eserinde bile, Suavi'nin Türklükle ilgili vurgularının ne kadar İngiliz muhafazakârlarının Orta Asya politikasıyla çakıştığı açıktır (Çelik, 1994: 368-370, 489). Gene burada daha etraflıca anlatılmasını bekleyen "biz-onlar-biz" diyalektiği görülebilir

Yeni Osmanlılar'la Avrupa'ya giden bir kış da Ziya (Bey/Paşa) ıdı Ziya Paşa'nın siyasi fikirlerinin ne olduğunu çözmek kolay olmuyor. İdareci olarak gördüğü rüşvet ve baskı olaylarının kendinde bir infia, yarattığını ve bu gücün kendisini Londra'ya kadar gönderdiğini söyleyebiliriz. Tanpınar'ın Ziya Paşa'nın siyasi fikriyatı hakkındaki olumlu görüşleri de ikna edici değildir (Tanpınar, 1988: 328-336). Fakat Paşa'nın "Şiir ve İnşa" makalesi ve

edebî “şive”sı hakkında Tanpınar’ın tespit ettiği özgün fikirler ise, bize siyasi teoride pek zayıf kalan bir kimsenin, muhafazakâr da olsa, edebiyat yoluyla ne g.bı değişiklikler getirebileceğini anlatır. (Tanpınar, 1988 339)

Bir dereceye kadar Namık Kemal hariç, genelde Yeni Osmanlılar Mustafa Fazal Paşa’yla olan ilişkilerinde, hükümet, Hıdiv, vatan aşkı, hürriyet yolu gibi tekliflerinde, menfaat, ideal, yapı ve ceğer konularının karmaşıklığı ortaya çıkar Yeni Osmanlılar



*“İlk gazeteci” Şinasi, Türkiye’de kamoyunun öncüsü sayılabilir. İnşa ettiği nesir dili, ‘sohbet ortamındaki politik tartışmaların, ‘İlmî’ fikir yürütmelerin, bütün okur-yazarlarca izlenebilir kumaallere dönüşmesine zemin oluşturmuştur*

bunları birbirinden ayıramamışlardır Bu na hisseden Şinasi’nın muhtemelen bundan dolayı onların faaliyetlerine katılmadığı anlaşıyor. Yurda dönen Yeni Osmanlılar’ın içinde siyaset, kültür ve Osmanlılık konusunda ciddi fikir üretmeye devam eden yalnız Namık Kemal oldu Namık Kemal’in müsellem olan Osmanlı vatanperverliği ise bugün sanıldığı gibi Türk milliyetçiliği değildi. İmparatorlukta bir cunta’nın darbesi sonucunda anayasa üzerinde çalışma şansına ulaştı Ancak, sonra siyaset gene onun aleyhine döndü N. Kemal II. Abdülhamid’in Osmanlı İmparatorluğu’nda 1888’de menkûp Sakız Mutasarrıfı olarak ölür Namık Kemal’in İbret gazetesindeki İslâmcılığa yakın görüşleri, müceddidi Nakşibendilerin popülizm seviyesinde ve İslamî bir söylemin çinden geliştirmeye devam ettikleri etkinlik, saâth altında oluşurken o da İslâmcılığın bir dış strateji olarak geliştirilmesini, bir ideoloji olarak neler verebileceğini tartışıyordu Zamanımızda “ideolo-

ik” adını verebileceğimiz alandaki İslâmcılıkla popülizm seviyesinde gelişen İslâmcılığın sınırları yumuşadığından bunlar bir tek “pota” olarak incelenmektedir Ancak bu kısmî örtüşmenin kendi devrimizin bir özelliği olduğu akıllarda tutulmalıdır Yine bu noktada Nakşibendiliğin popülizmin gırışınının açık olarak incelenmesine ihtiyac vardır. Nakşibendiliğin bu “sosyolojik” değerlendirilmesi, mutlaka karşımıza yeni bakış açıları getirecektir

Yeni Osmanlıların fikriyatı, 1876 Anayasacılığı ve parlamentosuna varan bir iz bırakmıştır Fakat bu iz Osmanlı İmparatorluğu’ndaki idari ve eğitim reformlarıyla, İstanbul’un kozmopolitliğiyle, Batı’dan giren modalar ve bunların gerektirdiği günlük hayatı çerçeveleyen eşya kullanımlarıyla birlikte inceden inceye izlememiz mümkün olmayan interaktif bir süreç sonunda oluşmuştur Bu izin tekli olarak etkisini ortaya çıkarmaya çalıştığımız anda ise Yeni Osmanlılar’da yeni bilgi “stok larıyla birlikte yeni değerlerin, yeni iletişim ağı’nın ve yeni söylemin yerini vurgulamalıyız 1890’larda beliren Jön Türk hareketinde bu üç sacayağı yanında, görevi olarak yeni bir tabiatı ve dünyayı bilme/anlama/kavrama sürecinin etkisinin arttığı o yılların verdiği manzaraya, bir genel ve spekülâtif bir gırış olarak ileri sürülebilir

Yeni Osmanlılar yurda döndükten sonra Namık Kemal’in tek başına vermeye devam ettiği eserleri ise bir bakıma fikirlerinin nasıl inkişaf edebileceğinin bir en-

deksidir İbret gazetesini 1870 den sonra yeniden şekillenen fikirlerin odak noktasıdır "Şark Meselesi" "Askerîk" "Rutbe ler, Muhabbet, Gırit Meselesi, İstikbal Memur, İbret, "İnuzar - Akvam Terakki Avrupa Şarkı İttihadı İslam Bülmez Di yo yen ve Hadısa gazetelerinde çıkan yazıları kendi başına bir küme oluşturur ve ciddi bir inceleme bekle mektedir

Bu yıllarda karşılaştığı zorluklar, man tef sürgünleri, bize nükal eden imgen n ana hatlarını teşkil eder Sultan Abdula zız'ın tahttan indirilmesi -den sonra Kemal ve Ziya bu anayasa üzerinde çalışma imkânını buldular, fakat 1876 sonbaharındaki çalışmalarında V Murat'ın yerine tahta geçen Sultan II Abdülhamit'in mu halefetiyle karşılaştılar Namık Kemal 1888'de Gelibolu müstahfı olarak İstanbul dan uzaklaştırıldı. yıllarda, 1888'de vefat etti.

Yeni Osmanlılar'ın etkisi 1876 Anayasa sına konan geçici rafa kaldırmadan sonra bile devam etmiştir. Ancak bu noktada gerçek bir tarih birini olarak görmemiz gereken "II Abdülhamit devrinin" çerçevesini ıyıcı s namanız gerekir. Bu çerçeve en ipudat şekliyle bize resmi soy lemde anlatılan despotluk devri değildir. Modernite ile geleneksellik öğelerini kendi içinde birleştiren, kendi çinden çelişkili ve bu çelişkiye sonunda yenik düşen bir devirdir. Bu karmaşık yumağı tam olarak çözebilmenin daha eşiginde bile değiliz. Ancak baraya bir başlangıç nok tası koyabilirsek, o da II Abdülhamit devrinde fanzimat reformcularının düzenleyici, rasyoneleştirici varğunun devam etmiş olmasıdır.

Stanford Shaw bir makalesinde, Padışah'ın İngiliz büyük elçisi Sir Henry Elliot'a, tahta geçtikten bir müddet sonra yapmasını istediği bütün düzenlemeleri geliştirdiğini göstermiştir. Kısaları medreseden çıkarıp "okullara" gitmeyi temin eden odur. Osmanlı İmparatorluğu'nda yüksek okullara destek veren ve gelişen

odur. Bu deneyimde baştan beri üzeri ide durduğum (ve dinamizm hâ â esrarı olan) tarikatların bir çeşit popülist güç ade et tilerini anlayıp bir taraftan müceddidi Nakşibendî'ye ve Gümüşhanevî dergâhına uzak dururken daha genelde bu gücü kendisine mal etmeye çalışan da odur.

Memleket saib'ında telgraf ve demiryolu ağları, onan ısrarıyla kurumuştur. 1890'arda ABD Library of Congress'e yolladığı ve Türkiye'nin enfastrüktür bakımından ne derece "modera"leştirildiğini anlatan fotoğraf albümleri, kaygısını ifade eder.

"Türkçük" ve "hükümetçük" unsurlarına barbirinin içinde olan öğeler şeklindeki düşüncesi Yeni Osmanlıların bir tutumunu devam ettirir. Onların açtıkları Asya ile ilgili jeopolitik spekülasyonları cıdıye aldığı anlaşıyor.

Saydığımız bütün bu olumlu çerçevelerden bakıldığında rejime sadık kalıp Abdülhamit devrini normal saymış okur yazar kitlesini antamaata bir zorluk çekilmiyor. Asıl üzerinde durulması gereken konu Abdülhamit'i destekleyenler açısından "normal" olarak gözüken şartların hangi sebeplerden dolayı bazıları için "anormal" veya "ağır" gözüktükleri ve onları karşıt gruplar o üstün aya iten faktörlerin neler olduğudur. Bunun bir ipucunu Yeni Osmanlıların kaynağı olan toplum katımı, 1890'ların ihtilalcilerinin toplum katıyla karşılaşmakta bu uruz.

Yeni Osmanlılar'ın toplumsa tabanı Tanzimat devlet hiyerarşısı ve geliştiği derecede İstanbul'un Batı'dan naberdar "sosyetesiydi". Baradaki iç içelikten bir örnek Yeni Osmanlıların en "ihtilalcısı" olan (Çelik 1994: 213) Mehmet Bey'dir. Mehmet Bey sonradan Sadrazam olan Mahmut Nedim Paşa'nın yeğeni'dir. Bütün Yeni Osmanlıların yüksek devlet personeliyle yakın ilişkileri varca ve devlet kurumlarında yetişmişlerdi. 1840'ların Jon Türkçerinde bu toplumsal or n de ğışmıştır, ana çerçeve "devlet" değil "yük

sekokul"dur. Yalnız bu yönden bile ne kadar değişik bir "statü alanı" kaynağı ile karşı karşıya bulunduğumuz açıktır

Yüksekokulların standardının yükselmesi Abdülhamit'in desteklediği bir yönüydü. Bundan dolayı, örneğin Mülkiyenin öğretim personeli zamanın en yetenekli aydınlarından Abdurrahman Şeref, Recaizâde Ekrem gibi kimselerden oluşuyordu

Böylece Jön Türklerin Yeni Osmanlılar'a nispetle "devlet sınıfı" ile çok daha esnek ilişkileri olduğunu ve Yeni Osmanlıların içinde büyüdükleri bir devlet söylemi yerine, yetişmelerinde bir "okul söylemi"nin etkili olduğunu söyleyebiliriz

Gerek okul gerek Batı'dan gelen kaynaklardan edinilen bilgiler 1860-1890 arası Türkiye'yi değiştirmişti. Genelde Tanzimat'tan itibaren Batıcı-düzenleyici (rasyonelleştirici) nesne, adını verebileceğimiz unsurların arınmış olduğu doğrudur. Fakat bunun kaba bir etki tepki yoluyla değil, bir algılama-kavramlaştırma değişikliğiyle oluştuğu söylenebilir. Başka bir ifade ile ikusadî şartların değişmesi, idarî yapının yenilenmesi yeni eğitim kurumlarının harekete geçmesi tabii ki değişim için önemli bir çerçeve oluşturmuştur. Fakat daha önemlisi bu öğelerin etkisinin bir algılama değişikliğinden geçtiğidir. Önemli olan ve 1890'ların Jön Türklerini anlatan algılama örüntülerinin değişmesi olmuştur ve o sıralardaki karşı koyma sistematik munalefeti, ayaslanma gibi hadîseleri anlamak için dikkatimizi bu algılama süreci üzerine odaklaştırmalıyız. Fakat bunu tek bir "dağarcık doldurma" olarak görmemiz 1890'ların temelinde yatan dinamizmini oluşturmaları için yeterli değildir. 1860-1890 arası süreci incelerken okumuş insanları çerçeveleyen eğitim gibi kurumları anımsayarak, dinamizmin yalnız bir yönünü ortaya çıkarmış oluruz. İkinci bir etki odağı olan Batı'dan edinilen bilginin "kafa değiştirici" dokusunun da açıklamazsak, yine dinamizmin bir yo-

nünü ihmal etmiş oluruz. Bu kafa değişiminin de ancak çok "kat"lı olduğuna şüphe yoktur. Örneğin Şarkiyatçı Vambery 1860-1890 yılları arasındaki değişikliği anlatırken arada bir "tarîh bilincinin" ortaya çıktığını vurgular. Bu bir "kollektif" kafa değişikliğidir. Ramsay de Abdülhamit'in Anadolu'da bir "Osmanlılık" bilincinin oluştuğunu anlattığı zaman, bu kollektif bilincin bir şekline aşıta bulunur. Fakat bunlar Abdülhamit devri toplumsal değişiminin incelenmesinin ancak başlangıç öğelerini verir.

Önceki sayılarda Tanpınar'ın Şinasi için ileri sürdüğü ve burada kullandığım değişik söylem ve değişik "muhayyile" kavramının, Yeni Osmanlılar ve Jön Türklerle de kullanılabileceğini sanıyorum. Şöyle ki

Tanpınar Namık Kemal'in Abdülhak Hamid'e yazdığı mektubun bir satırı üzerinde duruyor. Altını çizdiği ifade şur: "bir güzelin velev mehâsîn-i manevîye onun dağa benzetmek bizim tabiatımıza -zannınca- mülayim gelmiyor" (Tanpınar, 1988: 439. F. A. Tansel, "Mektuplarına göre Namık Kemal ve Abdülhamit", s. 21 den.)

Namık Kemal'in "güzel", dağa benzetmekte zorlanması, tabiatla ilgili geleneksel aksî omatik bir kavramlaştırmanın ve ona bağlı bir estetik anlayışın sınırlanmasından ileri gelmektedir. Tanpınar, Kemal'in biraz da zorlanarak, zamanla buradaki tutumunun aksine "muhayyilesini tabiatın ve eşyadan gelen" ihşasına açtığını anlatıyor (Tanpınar, 1988: 37.)

Jön Türklerin a) zamanlarındaki genel kurumsal gelişmelerde b) eğitim kurumlarında c) muhayyileleri seviyesinde tekrar tekrar aynı "tabiatın ve eşyadan gelen" vurgularla karşılaştıklarını söyleyebiliriz. Böylece Şinasi'de bir şahısta gördüğümüz bir vurgu, 1890'larda toplumsal ve iktisadî şartların yarattığı yeni çerçevelerde gelişiyor. Bu gelişme ise paradoksal olarak bir bakıma eğitim kurum-

larını geliştirmek isteyen Padişah'ın bir "atıyesı"ydı

Jön Türklerin hareketinin uzun vadesine baktığımız zaman ise bu "maddetçiliğe" ve beraber yürüyen rasyonalizasyon başlangıçlarına kısmen sei çekildiği görülebilir. Başka bir ifade ile başlangıçta Jön Türkler enerjilerini İmparatorluğun güçlenmesine çevirir ve bunun kurumların değiştirilmesiyle olacağını umarken, zamanla "kimlik" konusunun bu yolda karışacakları en önemli problem olduğunu, Ermeni, Arap, Arnavut kavramlarının ayrı bir problem alanı oluşturduğunu görecektir.

İleride ilginç olan Yeni Osmanlıların kimlik arayışları sırasında aynı güçte bir tepki ile karşılaşmamış oluklarıydı. Bunun basit bir ifadesi olarak "mülkiyetçilik" sorununu karşılarında bulmalarını ifade edebiliriz.

Yepyeni bir yaralık olan devlet biriminin katı sınırları, milliyetçilik politikaları, vatandaş enerjilerini bir merkeze toplama politikalarıyla pek tabii ki karşısında bu çerçevelere sığmayan toplum birimlerinin tepkisini bulacaktı. Devlet biriminin muhalifazasında Abdülhamit'ten daha da ısıracı olan Jön Türklerin de bu yeni güçlerle karşılaşmaları tabii idi. □

## DİPNOTLAR

1. Zamanla, toplum bilimlerinde, Batı'da 19. yüzyıldan beri tartışılan fakat Türk aydınları arasında sifıra yakın bir iz bırakan bir teorik çerçeve (Husserl, Schutz, Gadamer, Heidegger dörtlüğü) gelişt. Toplumsa değişimin a) yalnız "diş" belirlenimlerle değil b) "eski"leri sırlamadan ve c) "anlatma, kavrama, anlama ve bunları zorlayarak yeniden yaratma" gibi "arastayonlarından" geçerek oluştuğu fikri benzerlik kazandı. Batı'da bu yeni birikim salt bir "kültür" yaklaşımı olarak görüp yerenler böyle bir anlatıma karşı çıktılar. Bizde ise teorinin içindeki "kat"lar (a, b, c) amaçlanmadığından tarihimizin ana hatlarının tanımlanmasında aydınlarca benzer yaklaşımlar kimi zaman tartışıldı fakat profesyonel toplum araştırmacılarının hemen hiç etkilemedi. İleri sayfa ardak sunuşum da hem "maddi" belirlenimlerin hem de "kavrama"ya bağlı unsur arın nasıl birlikte göz önünde tutulmaları gerektiğini göstermeğe çalışıyorum. Bizde böyle bir yaklaşımı toplum analizlerinde geliştirecek birçok alan mevcut.
2. Genç Osmanlılar da "umumi mülk-i millet" kavramını kullanmışlardı fakat bu hiçbir zaman

Avrupa'da 16. yüzyılda kullanılmaya başlanan "society" - "société" muadili değildi. bkz. Selânikî Mustafa Efendi, Tarih-i Selânikî (1003-1008/1595-1600) ilaz. Mehmet işçili, Cilt II, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1999, s. 482. "Hey'et-i İktisadiye aynı zamanda muhtemelen o yıllarda Fransız tarihçisi Michelet'in kullandığı ve başta ettiği "peuple", "halk" karşılığıydı. Bu açıdan Şinasi'nin kullandığı "millet" in de yeni bir anlam vardı.

3. İçinde yoğunlaştırıldığı toplumsa çerçevenin (gerek okuyazar halk gerek elit tabaka) dolayısıyla ne kadar "Osmanlıca" bir vurgu benimsemek mecburiyetinde kaldıkları da ortaya çıkıyor.
4. Francois Georgeon, "Un posit viste ou Orient ou XIXe Siècle: Charles Mismar, La Turquie et l'Islam," in François Georgeon, Des Ottomans aux Turcs, İstanbul, İSİS, 1995, ss. 124-157. Ali Suavî mektubun Ganesco adında bir Romen tarafından yazıldığını bildirir. Bk. Ş. Mardin, "The Genesis of Young Ottoman Thought, Princeton, 1962, s. 278.

# Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti

GÖKHAN ÇETİNSAYA

**C**ağdaş Türk siyasi düşünce tarihi çalışmalarının duayeni Şerif Mardin'in vardığı hukme göre, "19 yüzyıl Türk düşünce tarihinden bahsetmek mümkün değildir. Ancak bir 19 yüzyıl düşünce sosyolojisinden bahsedebiliriz." Yine Mardin'in yargısına göre, Batı'daki gibi bir felsefi spekülasyon söz konusu değildir, amaç "devlet kurtarmak" ve bunun için kısa vadeli, pratik, "devlet için geçerli" çözüm yolları aramaktır (Mardin, 1983: 9-17).

Eğer Mardin'in teklif ettiği şekilde bir "düşünce sosyolojisi" yapılacaksa, bu düşüncelerin ortaya çıktığı, bir çözüm olarak düşünüldüğü, kısaca devletin içinde bulunduğu ortamı ıyı anlamak gerekiyor. 19. Yüzyıl'da Osmanlı İmparatorluğunun karşılaştığı (kıs. de birbirine ya kından ilişkili) iki temel iç ve dış tehdit mevcuttu. Rusya tehlikesi ve gayrimüslim milliyetçiliği/ayrılıkçılığı. Üstelik devletin zaaf içinde olması, (Mehmet Ali Paşa örneğinde olduğu gibi) Müslüman unsurlar arasında da ayrılıkçı eğilimlere yo açmaktadır. En hayati sorun çok farklı unsurlardan oluşan bir imparatorluğu ayakta tutma gayretidir. Tanzimat dönemi boyunca gösterilen bütün çabalar, toplam nüfus içindeki payları %40 gibi önemli bir oranda olan gayrimüslimlerin ayrılıkçılığını önlemek içindir.

1840'lardan 1870'lere kadar bütün siyasi fikir tartışmaları ve siyas. elitler arasındaki bütün mücadele aslında bu meseleye getirilen (bir başka ifadeyle devletin nasıl kurtarılması gerektiği konusunda ileri sürülen) farklı (ve çoğu zaman karşıt) çözümlerden ibarettir.

Bu yazı 'Tanzimat zihniyetini' yansıtmayı amaçlıyor. Ancak Tanzimat dönemi düşünce hayatının bütün yönlerini değil, sadece siyasi düşünceyi ele almayı hedefliyor. Bunu yaparken de, bütün siyasi fikir akımlarını değil, sadece Tanzimat projesinin yürütücüleri olan, bürokrasiden yetişme (hepsi de en azından nazırı, k ya da buyukelçilik yapmış) devlet adamlarının zihni yapılarını, dünya görüşlerini, siyasi düşüncelerinin belli temel taşlarını ortaya çıkarmayı amaçlıyor. Zaman dilimi olarak 1830ların sonları ile 1870lerin ilk yarısını kapsayan bu çalışmada ele alınan devlet adamları farklı yetişme ortamları içerisinde farklı eğitim düzeylerine sahipti: Mustafa Reşit Paşa (1800-1858), Sadık Rifat Paşa (1807-1858), Mustafa Sami Efendi (ö. 1851), Âli Paşa (ö. 1871), Fuat Paşa (1815-1869), Münif Paşa (1828-1910), Safvet Paşa (1814-1883), Sadullah Paşa (1838-1891), Mustafa Fazıl Paşa (1830-1875), Halûk Şerif Paşa (1832-1879), Mahmut Nedim Paşa (1818-1883), Mithat Paşa (1822-1884). Bu isim listesi

genellikle 19. yüzyıl başıyla 1830'lar arasında doğmuş yaklaşık üç kuşaktan oluşmaktadır. Bu kişilerin bizzat kaleme aldıkları metinlerden hareketle Tanzimat (devlet adamlarının) zihniyetinin yapıları ya kalanmaya çalışılacaktır.

Bütün bu kişilerin bıraktıkları metinlere genel olarak baktığımızda 1700'lerden beri gelen ıslahat hareketlerinin geçirdiği aşamaların bir muhasebesi sonucunda, devletin iç ve dış problemleri karşısında ne yapılması gerektiği hakkında, hemen hemen hepsinin aynı fikirde buluştuklarını söyleyebiliriz. Eski usullerden vazgeçmek! Tanzimat Fermanı, "usûl-ı atıkayı bütün bütün tagyir ve tedid" etmekten bahsederken, Fuat Paşa'ya göre geçmiş ile ilgiyi keserek yeni gelişme fuklarına yönelmek zorunludur. Bu potansiyel mevcuttur ama, bunun için 'bütün siyasi ve idari kurumlarımızı değiştirmek mutlaka gereklidir' (Akarlı, 1978: 1-2). Bu topyekun değişim önerisi için iki temel gerekçe ileri sürülür: dini ve beşeri.

Fuat Paşa'ya göre, 'herhangi bir devletin artık Avrupa'da varlığını sürdürebilmesi için gerekli ve zorunlu olan bu önemli [siyasi ve idari] kurumları İslam'ın güvenliği için bir an önce mutlaka benimsemeliyiz." Devletin yönetimini bu doğrultuda değiştirerek İslama aykırı hiç bir şey yapılmayacaktır. Zira, "dini ve beşeri bütün kurumlar için geçerli olan birinci yasa kendini koruma yasasıdır." Girişilen bütün ıslahat hareketlerinde İslam'ın korunmasından başka bir amaç güdülmemiştir (Akarlı, 1978: 2, 7). Âli Paşa da, "ehven-i şer" prensibinden hareket etmekle beraber yine aynı sonuca varır: İslam devletini ve milletini "kurtarmak için artık ufak tefek sakıncalara bakmamalıdır." Asıl olanı korumak için ayrıntılardan belli bir dereceye kadar fedakârlık etmek gerekmektedir. Osmanlı devletinin karşı karşıya bulunduğu felaketler karşısında, "devlet gemisini kurtarmak için bir yük atmakta" duraksanırsa, bir başka ifadeyle "en az kö-

tüyü benimsemek hükmünde" olan bu tedbirler benimsemmezse İslam devletlerinin en büyüğünün varlığı tehlikeye girer; İslam devleti çöker ve İslam milleti istiklalini kaybeder. "Devlet-i Ahıyye'ye bir hal olursa, din ve milletimiz tamamen sahipsiz kalır ve birliği berbat olur." Bu nedenle, "şimdiki durumumuzu bulduğumuz yüzyılın gereklerine elden geldiğince erişilmek ( ) farz derecesini geçmiştir" (Akarlı, 1978: 12, 15).

İkinci gerekçe beşeridir. İnsan ihtiyacı-ı zamaniyeyi takip etmeli, *ıcab-ı asr u zamanı* aygün hareket etmelidir. *Efkâr ve etvâ-ı mutaasibâmeden* sakınmalı, *hal-ı ıztıva* ya da *taassub-ı hal* yerine Avrupa ile mübadele-i *efkâr* yolu tutulmalıdır. Sadık Rifat Paşa'nın ifadesiyle, devlet işlerinde "asr ve zamanın hükmünü ve ihtiyacâtını bilip ona göre hareket etmek" gerekmektedir. Zira, "tabiat-ı beşeriyeye muhalif olan hüküm ve madde, daimî cân ve pâ-yıdar olamaz ( ) Hilâf-ı tabiat olan şey hiç bir zamanda ıyı olamaz. (..) Çünkü *muzac-ı asr ve efkâr-ı zamâne* *cuş u hurûşa gelmiş bir nehre*" benzer. Bu sebeple, "*efkâr-ı zamâneye tebaiyyet* eden zevât, nem sür'atle iler. g.der, hem de ser-men-zıl-ı merama vâsıl olur. 'Rûzgârın önüne düşmeyen âdem yorulur' denildiği, gib. m.zâc-ı asra muhalif olan nuyât ve efkârın fi'ile gelmesi ve gelse bir devam etmesi" mümkün değildir (Kaplan, 1988: 38-39, 50).

Tanzimat döneminde siyasi düşüncemize birçok yeni kavram girmiştir. Burada bu dönem metinlerinde en çok geçen dört kavram çıftı (medeniyet ve terakki, ulûm ve funûn, kanun ve nizam, hürriyet ve meşveret) seçilerek, bu kavramların ışığı altında Tanzimat düşüncesinin izleri sürülmeye çalışılacaktır.

#### MEDENİYET VE TERAKKİ

Ahmet Hamdi Tanpınar'a göre, "Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir. (..) Tanzimattan sonra ilk ideoloji cris



tallisation'u bu kelimenin etrafında olur. "İmparatorlukta 19 yüzyıl boyunca ortaya çıkacak, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi bütün fikir akımlarının temelinde bu yatar Tanzimat dönemi kullanılışında medeniyet her şeydir her şeye kadır, kendisinden bir din gibi bahsedilen, din haline getirilen bir kavramdır. Örneğin şiirlerinde medeniyetten bir din gibi bahseden Şinasi Tanpınar'ın ifadesiyle, "getirdiği nizamla bize medeniyet'in kapısını açan Reşid Paşa'yı bu peygamber gibi over O, bazen 'medeniyet resûlü', bazen 'fahri cihan-ı medeniyet olur, devri asrı saadet', vücudu 'mucize', millet arasında görünüşü 'b. set' (Hak tarafından gönderilme) dir Bu yeni din'in kitabı vardır 'kanun'" (Tanpınar, 1985: 152, 200).

1830'larda ilk kullanılmaya başlandığında henüz "civilisation/sivilizasyon" kelimesine Türkçe bir karşılık bulunamamıştır. Mustafa Reşit Paşa ve Sadık Rifat Paşa gibi bu kavramı ilk kullanan devlet adamlarının yazdıkları metinlerde, "sivilizasyon usûlü", yani terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât", "sivilizasyon usûlü i mergûbesi", "Avrâpa'nın şırdığı sivilizasyona yani usûlü-i me'nûsiyet ve medeniyeti" gibi çeşitli karşılıklarla ifade edilmeye çalışılan kavram, 1850'lerde kesin anlamını bulur ve "medeniyet" karşılığını alır (Baykara, 1992). 1860'ların başlarında medeniyeti "cemiyet-i beşeriyeyi terkib eden efradın her yönden maznâr-ı emniyet i kâmile ve mütemetti nâmet i asayış ve refah olması demektir" diye tanımlayan Âli Paşa'ya göre, "nev-i benî adem bit-tab'ı medenidir ve bu tabiatın tab'at ı aslıyesi ise daima terakkî-i medeniyet, müstezîm ve müstedî olduğu derkârdır" (Âli Paşa, 1862).

Dönemin diğer Tanzimat yazarlarında da benzer ifadelerle karşılaşırız. *Mecmu'at-ı Fünûn* sayılarında genel olarak, "ulûm fânûn ve sanayi sayesinde, toplum içindeki fertlerin işbirliğine dayanarak, insanlar refah, rahatlık, servet ve dolayısıyla da sa-

adete ulaşan bir yol' olarak tanımlanan medeniyetin insanoglu için tabii ve zaruri olduğu, insanların medeniyete muhtaç oldukları sık sık vurgulanır. Tanzimat dönemi kullanışında medeniyetin karşılığı bedeviyettir. Medeniyet nâcin bedeviyet karşısında üstündür, gereklidir ve kaçınılmazdır? Buna *Mecmu'at-ı Fünûn* yazarlarını izleyerek üç temel argümanla cevap verebiliriz. İlk olarak, insanın tabiatı gereği medeni olma zorunluluğu vardır. İnsanoglu (bir sosyal evrim süreciyle) "vahşiyet ve huşunet" halinden "bedeviyet" haline oradan da "medenî" hale geçer. Medenî er tabiatı kendi kontrollerine alır, ondan istifade eder, menfaatine göre kullanır, bu sayede saadete erişir. İkinci olarak, medeniyetin askeri güç bakımından üstünlüğü vardır. Munif Paşa "Mukayese-i İlm ü Cehl" başlıklı yazısında yirmi otuz bin kadar Avrupalı'nın, birkaç aylık mesafeyi katederek, üç yüz elli milyon aşkın nüfusu ve birkaç milyon askeri bulunan Çin devletini kolayca mağlup etmelerini örnek göstererek, "eğer Çinliler usul-ı kadime-ı medeniyet-i gayri mükemmeleleri muhafazasında ısrar etmemiş olsalar idi, birkaç bin ecamin şu hakaretine düçar olurlar mıydı?" diye sormaktadır. Tanzimat devlet adamları için somurgencilik ve ırkçılık medeniyetin doğal, haklı ve kaçınılmaz bir sonucu olarak görülür. Üçüncü olarak dinî açıdan da medeniyetin bedeviyete üstünlüğü savunulur. Klasik İslam geleneğinden kalkarak, ilim-medeniyet ve cehalet-bedeviyet arasında paralellik çizilir. Medenî olmak eşittir Müsüman olmak formülüne, medenî olmak dinin bir gereğidir, sonucuna varılır (Aydın, 1995).

Bütün Tanzimat yazarları medeniyet ile terakkî arasında güçlü bir bağ kurarlar. Âli Paşa'ya göre, "daire-i emniyet ve refah bir hal ve vüsatie kalmayıp bit-tedric tevessu etmek ister ve bu tevessüe terakkî itlak olunur" (Âli Paşa, 1862). Medeniyetin ayrılmaz bir parçası olan terakkinin savunulmasında dinî argüman tekrar kar-

sınıza çıkar. Fuat Paşa'ya göre, insan sürekli kendini aşmak eğilimindedir. İnsan tabiatının bu özelliği İslam'ın özünü tam bir uyum içindedir. İslam terakkiyi amaçlayan bütün akıdeleri içermektedir. "İslam bize akımız, iyi kulanıp dünyanın terakkiyi yolunda ilerlemeliğimizi emretmekte ve değil Arabistan'da ve Müslüman ülkelerde, hatta yabancı yerlerde, Çin'de, dünyanın en uzak köşelerinde bile bilim ve beceri ışığını aramaya bizi yöneltmektedir" (Akarlı, 1978: 2). Klasik İslam geleneğinden alınan Çin örneği, "İlmi Çin'de dahi olsa arayıp almakla memnuniyetimiz malumdur" ya da "İlmi tahsisle çalış Çin'de ise var ara bul" gibi ifadeler Tanzimat yazarlarının en sık kullandıkları kalıplardan birisidir.

Yine Fuat Paşa'nın söylemine devam edersek, "İslam'ın emrettiği bilim başka insanların tahsil ettiği bilimden farklıdır. Sınırlıdır. Kâriyyen Bilimdir. Akıldır ve idrak dünyasını her yerde aynı güneş ısıtır ve ısıtır. Ve madem bizim inançlarımızca İslamlık evrensel gerçeklik ve bilginin bir ifadesidir, o halde yararlı bir buluş, yeni bir bilgi kaynağı nerede bulunmuş olursa olsun, ister putperest ister Müslümanlar arasında, ister Medine ister Paris'te olsun, her zaman İslam'a aittir" (Akarlı, 1978: 2). Bu argümanın mantıki sonucu şudur: Öyleyse, Avrupa'nın buluşu olan yeni yasa ve gelişme araçlarını bizim de benimsemememiz için hiç bir engel yoktur. Fuat Paşa'nın bu yaklaşımı Yeni Osmanlılar kuşağına kadar olan dönemde Tanzimat zihniyetinin önemli bir özelliğine işaret eder. İlk dönem Tanzimat devlet adamları kendilerini Avrupa'dan farklı bir medeniyetin ve ilim geleneğinin varisleri olarak görmezler; medeniyet ve bilim tek bir şeydir. Yazılarında "İslam medeniyeti" ya da "Avrupa medeniyeti" gibi kavramlara (ya da Garp/Şark ayrımına) rastlanmaz. Yeni Osmanlı düşüncesinden farklı olarak sentez yapılacak iki ayrı medeniyet anlayışı çok belirgin değildir (Aydın, 1995). Avrupa



*Bir özgürlükçü olmaktan ziyade ilimkâr reformcu sayılabilecek Mithat Paşa, 'rasyonel' anlamda iyi yöneticiliğin erdemini güncelleştirmesiyle, geleneksel siyasal zihniyetle ricale (devlet adamı) verilen önemi de ihya etmiştir.*

medeniyeti ve bilimi Müslümanların "yürekli malı"dır; geçmişte Avrupa'nın İslam'dan devralıp geliştirdiği miras şimdi tekrar İslam dünyasına ithal edilebilir.

Tanzimat yazarları için medeniyet her türlü maddi ve manevi ilerlemedir; her türlü ilerlemenin ön şartıdır. Medeniyet, teki ilerlemenin sonu yoktur. Peki medeniyet ve terakkinin ölçüsü ne olacaktır? Fuat Paşa'ya göre, "artık önemli olan çok terakki etmek değil, fakat kesin olarak Avrupa'nın öteki ülkeleri kadar terakki etmektir." Avrupa'da söz sahibi olabilmek için terakki yolunda Avrupa ülkelerine yetişmeli ve hatta onlarla yarışmalıdır. "mahvolma felaketinden kurtulabilmeliğimiz, İngiltere kadar paraya, Fransa kadar bilgi aydınlığına ve Rusya kadar askere sahip olmaliğımıza bağlıdır" (Akarlı, 1978: 1-2). Medeniyet ve terakkinin ölçütü ise toplumun değişik kesimlerine göre

farklılıklar gösterir. Tüm toplum kesimleri göz önüne alındığında, medeniyet kısaca insanı saadete götüren her şeydir. oteldir lokantadır, kâğıt paradır, müzedir, antıkadır, ka dırımıdır, trendir, telgrafıdır, baloya gitmektir, tokfor peynir, yemek, taharetsiz gezmek ya da eşini kıskanmamaktır. Ancak inceleme konusu yaptığımız devlet adamları çin genel olarak demiryolu, karayolu, şirketler, nüfus çokluğu, şehirleşme, kanun ve nizam, emmiyet ve refah g.b. şeyler bir toplumun medeniyet ve terakki derecesini gösterir. Örneğin Fuat Paşa'ya göre, "Avrupa ülkeleri, kadar demiryoluna sahip olduğumuz gün dünyada en önde gelen bir devlet olacaktır", *Mecmua-ı Fünun* yazarlarına göre ise, bir memlekette yollar, şirketler ve nüfus çokluğu gib. kıstaslar ahalinin *derece- medeniyetini*, gösterir.

Peki medeniyetin kaynağı/sebebi nedir?

#### ULÜM/AKIL VE FÜNÜN/MAARİF

Tanzimat söyleminde, faziletleri saymakla bitmeyen medeniyet ve terakki ile buğubulim kavramları arasında güçlü bir ilişki kurulur. Bu dönem yazarlarının sık sık vurguladığı gibi, Avrupa medeniyetinin sebebi iklimi, toprağı ya da din ve mezhepleri değildir, ilim ve fen (ya da marifet, fazilet, maarif, akıl) gücüdür. Avrupalılar cehaleti en büyük kötülük bilirlir; en büyük gayretleri, maariftedir. (Örneğin bkz. Mustafa Sami Efendi, 1996).

Bu dönem Tanzimat yazarlarına göre medeniyetin bütün nimetlerinin ortaya çıkışı ilim ve akla bağlıdır. Sadık Rifat Paşa'nın ifadesiyle, Avrupa medeniyeti "Cenab-ı Hak'kın insana ihsan eylediğı liyakat ve istidat ve say' u gayret ve ulüm ve maarifin kısba tahsiline ikdâm ve dikkat semeresiyle eşref-i mahlûkat olan insanın ışıdır. Ma'muriyet-i mülk ve memleket kesret-i nüfus ve ziraat ve san'at ve servet ve ticaret ve ahalice say' u gayret ile hasıl olur ise de, bunların cümlesinin husûlü

dahi, yine ilim ve akla me'nur ve muhtaçtır" (Kaplan, 1988: 48). Âli Paşa'ya göre de, "her bir cemiyet-i insaniyenin *derece-i temeddün ve terakhiyeti* kendüsünü terkib eden ( ) azanın *mertebe-i terpiye ve vakufana* göre olmak umur-ı zaruriyendir." Gıdasız beden olamayacağı gibi "medeniyun bittab' bulunan insan dahiğı da-ı ruhanı olan ilimsiz, hayat-ı temeddünden mahrum olmak mukarrerdir" (Âli Paşa, 1862).

Fuat Paşa'nın yukarıda medeniyet ve terakki bahsinde öne sürdüğü dinî gerekçeyle tekrar karşılaşırız. Avrupalılar bu ilimlerin bir kısmını kendileri bir kısmını da eskiden Müslüman Araplardan alıp geliştirmişlerdir. Mustafa Sami Efendi'nin ifadesiyle, "Ortaya çıkışı Müslümanlar tarafından olduğu için aslında bizim gerçek mirâsımız olan ilim ve kemâl, eğer eskiden olduğu gibi İslam memleketlerinin ahâlisine yaygınlaştırılabilse ( ) bu surette Avrupalıların pek çok zaman ve emek ile vücûda getirdikleri her türlü mîzam ve sanayi [yani, medeniyet] pek az vakit içinde mülkümüze dahi yayılacak ve o zaman her yönden kârlı olacaktır" (1996: 117-8). Tanzimat Fermanı'nda da benzer bir ifadenin yer alması ("beş on sene zarfında"), Avrupa medeniyetine çok kısa bir zamanda ulaşılabileceği beklentisinin 1856 öncesi dönemde yaygın olduğunu gösterir. (Bu işin çok kısa bir zamanda olamayacağı, 1856 sonrasında fark edilmeye başlanacaktır.) Üstelik "bütün aramızız münbıt ve mahsuldar olduğu için ve halkımız da yaratılıştan zekâ ve feraset ehli bulunduğu için" bu nun gerçekleşebilmesi için şartlar hazır- dır (a.g.e.). Benzer bir ifade için krs. Tanzimat Fermanı.

Görüldüğü üzere ilk dönem Tanzimat devlet adamları için genel olarak Avrupa'da ilmin gelişmesini teşvik eden unsurlar, Osmanlı'nın kısa zamanda prauğe geçirmesi mümkün olan, Müslüman hal- kin zihniyet ve dinin, değıştirmeden be-

nımsayebileceği özelliklere sahiptir. İslam kimliği ve kültürü korunarak Avrupadan arzu ettikleri kurumları ve değerleri, itinal etmenin mümkün olduğunu düşünen bir yaklaşımı savunan bu bürokratlara göre, yapılacak bazı siyasi ve idari reformlar/kurumlar yoluyla Osmanlı toplumunda, Avrupa toplumu gibi eğitilmiş ve bilimde ilerlemiş bir toplum yaratılabilecektir. Bu yüzden Tanzimat bürokratlarının, Osmanlı ile Avrupa arasındaki farkları çoğunlukla sosyal, iktisadi ve benzeri harici şartlar çerçevesinde açıkladıklarını; din, zihniyet ve ilmi gelenek gibi 'dahili' farklılıkları vurgulamadıklarını görmekteyiz (Aydın, 1995).

İlim ve fennin yararlarına geçince (nıpkı medeniyetin faydalarından olduğu gibi), iktisadi/mali sahadan askeri sahaya kadar pek çok yararı sayılmaktadır. Bir yandan "ahiretimizi dahi bayındır kılar"ken, diğ ger yandan "halkımızın bu'ununun ilimden nasibi olduğu takdirde herkes vatan ve milletin kıymetini gerektirir" gibi öğrenecek"tir (Mustafa Sami Efendi 1996: 118). Mustafa Fâzıl Paşa'ya göre, Prusya'nın Avusturya'yı yenmesinin sebebi, "Prusya ahâlsının Avusturyalıdan ziyade malûmâtî olduğudur" (Kaplan, 1978: 4). Bütün bu sebeplerle Sadık Rifat Paşa için ilim tahsil etmek dince ve akılcıca farzdır. Âli Paşa için ise, "sermaye, saadet olan ulûm ve fûnûnı nâfânın neşri ve tahrîrî ne say eylemek vezaif-i hubb-ı vatan ve millettir" (Âli Paşa, 1862).

Bu bizi eğitim konusuna getirir. "Toplumsal değişimin biricik esası ve her maddi ve manevî büyüğün tükenmez kaynağı" kabul edilen genel kamu eğitime önem verilmesi hususunda herkes hemfikirdir. Âli Paşa için de devletin en birinci işi genel eğitimi yaygınlaştırmaktır. "Milletimizin eğitimini ve bilgisini gereken dereceye getirmeye pek çok çaba, emek ve para harcamamız da kesin bir zorunluluktur. Yoksa ( ) dayanamayıp biteriz ve her nasıl etsek ve çevremize

Çin duvarı, gibi, hisarlar çeksek yine bilgili kavimler bize üstün gelir giderek her şeyi elimizden alırlar." Genel eğitimden kasettiği "İslam ve Hristiyan çocukları(ın) bir araya karıştırılarak" kaynaştırıldığı karma eğitimidir. Gayrimüslim unsurlara her alanda fırsat eşitliği verilmesine karşı çıkanların gerekçelerine hak vermekle birlikte şu cevabı verir "Ancak, ne yazık ki, sozu edilen bilgi [yüzyılımızda ülkenin yönetimi için gerekli bilg.] olmaksızın ve kendimizi öteki uygar milletler düzeyine getirmeksizin, bizim bu ülkeyi Hristiyanlar olmasa da yönetemeyeceğimizi belidir" (Akarlı 1978: 15).

Şimdi de medeniyet ve terakkinin en önemli esaslarından kabul edilen kanun ve nizamı değinelim.

#### KANUN / HUKUK VE NİZAM/TANZİM

Tanzimat devlet adamları için, medeniyet ve terakkinin en önemli esaslarından biri temel/tabii ferdi hakların teminat altına alındığı, iktidarın keyfi yönetiminin sınırlandığı, kanun hakimiyetinin sağlandığı bir hukuk devletine imkân tanımasıdır. Muntazam devlet olarak adlandırılan bu sistem medeniyetin bir gereğidir.

Böyle bir kanun devleti kurmak (ya da Avrupalı anlamda mutlak monarşiye geçmek), sihirli bir el gibi devlet kurtarmanın (gayrimüslim milliyetçiliğin ve dolayısıyla dış müdahaleyi önlemenin) bir çaresi olarak görülmekteydi. Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat ilamından kısa bir süre önce Lord Palmerston'a söylediği gibi, kafasında 'değişmez esaslara müstenit iyi işleyen bir idare' (hüsn-ı idare) kurmak fikri vardır. Buna göre, "(tesis edilmesi elzem olan) yem (siyasi) müesseseler, aklı ve selimin ve idarının emrettiği şekilde idare edildikleri takdirde, herkes değişmeyen bir sistemin lakıki faydelerini istihsal ederdi. Istibat azaldıkça, hükümete karşı sevgi çoğalır ve halk bütün kalbiyle faydalı olan ve ıylık bahşeden yeniliklere bağlanırdı. Böylece

## Mithat Paşa

GÖKHAN ÇETİNSAYA

60

1822'de İstanbul'da doğan (Ahmet Şefik, Mithat Paşa Tanzimat döneminin en önemli devlet adamlarından birisidir. Bir ulema ailesine mensup olan Mithat Paşa 10 yaşında Kur'an'ı ezberleyerek hafız oldu. 1834'te Divân-ı Hümayûn Kalemî'ne girdi. 'Mithat' mahlasını aldığı bu büroda kısa zamanda başarı gösterdi. Bu sırada bir yandan Arapça ve Farsça öğrenirken bir yandan da dönemin ünlü alimlerinin camii derslerine devam etti. 1840'da Bâbü'l-Sadâret Kalemî'ne nakle edildi. Tanzimat'ın ilanıertesindeki bu dönemde bürokraside sağlam adımlarla yükselmeye başladı. Aynı zamanda taşrada çeşitli görevlerde bulundu. tahrirat kâtipliği, divan kâtipliği, teftiş ve tahkikat memuruğu.

1849'da dönemin en nüfuzlu kuruluştan olan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye Mazbata Odası'na geçti. Bu görevde de aynı başarıyı göstererek on yıl içinde başkâtipliğe yükseldi. Burada Resit Âlî ve Fuat paşaların dikkatini çekerek, merkezde ve (Balkanlar da

dahil olmak üzere) taşrada kendisine verilen özel görevleri başarıyla yerine getirdi. Eyalet idaresinde reform konusundaki fikirleri bu sırada şekillenmeye başladı. Resit, Ali ve Fuat paşalarla ilişkileri arttıkça, Bâbü'l-Sadâret'te yaşanan kutuplaşma mücadelesi içinde dostlar ve düşmanlar kazandı. Bu paşaların iniş ve çıkışları, onun da kariyerini etkilemeye başladı. Resit Paşa'nın ölümünden sonra Âlî ve (özellikle Fuat Paşa'nın himayesine geçen Mithat Paşa, 1858'de, kariyerindeki düşüşlerden biri sırasında, Avrupa'ya giderek Paris, Londra, Brüksel ve Viyana'da altı ay geçirdi. Yakın zamanda öğrenmeye başladığı Fransızcasını, ilerletti.

Bürokratik kariyerinin ikinci aşaması 1861'de, Balkanlar'da en sorunlu eyaletlerden biri olan Niş'e vali atanmasıyla başladı. Üç yıl boyunca görev yaptığı bu eyaletteki başarıları, önce Balkanlar'da sonra bütün ülke için düşünülen yerel idari reformun mimarlarından birisi yaptı. 1864'te İstanbul'a çağrılarak yeni oluşturulmaya çalışılan "vilayet usulü'nün" hazırlık çalışmaları'na katıldı. Aynı yıl, bu çalışmalar sonucunda ortaya çıkan nizamnamenin diğer pek çok aması için seçilen Tuna vilayetine vali oldu. Bugünkü Bulgaristan sınırlarına sahip olan Tuna vilayetinde üç buçuk yıl boyunca gösterdiği başarı, nişinde vilayet sistemi nedenyle, vilayet sistemi birkaç yıl içinde ülkenin diğer bölgelerine de genişletilmeye başlandı.

1868'de yeni kurulan Şurâ-yı Dev-

sırf millet sevgisinin muharrik kuvvetiyle hakuki bir reformun surati inkışafı ve dolayısıyla, Osmanlı İmparatorluğu'nun, karışısına geçilemeyecek kadar kuvvetli bir şekilde canlanmasını temin etmek mümkün olurdu.' (Mardin, 1990: 250)

Tanzimat ilanının hemen öncesi ya da sonrasında kaleme alınan metinlere baktığımızda, bu değişmez esaslara dayalı yeni idareyi kurmak için, her şeyden önce yapılacak en temel şey, "mücedded bir suret-i idare vaz" etmek ve "tebaa-ı Devlet-ı Aliy-

et'in başına getirdilmesiyle bürokratik kar yerinin üçüncü aşaması başladı. Vaz fesi kantun lavınları hazırlamak ve tartışmak olan Şurâ-yı Devlet'teki kısa süreli başkanlığı döneminde metrik sistem, vatandaşlık, madenler, emniyet sandığı ve sanayi mektebi gibi konular üzerinde çalıştı. Merkezde ilk kez yüksek bir göreve geçen Mithat Paşa kısa zamanda Sadrazam Âli Paşa ile hem kişisel düzeyde hem de Şurâ-yı Devlet ile ilgili meseleler üzerinde anlaşmazlığa düştü. Bir yıl sonunda (Mart 1868-Şubat 1869) başarısız kimsenin tartışmadığı valiliğe (bu sefer kendisini bir Arap vilayetinde kanılamak üzere) geri dönmeyi kabul ederek Bağdat'a atandı. Musul ve Basra'nın da dahil olduğu, bugünkü Irak'a tokatlı eden Bağdat vilayetini üç sene boyunca geniş yetkilerle (aynı zamanda 6. Ordunun komutanı idi) ve başarıyla yönetti.

Âli Paşa'nın 1871 Eylül'ünde ölümü ile birlikte iktidar Tanzimat karşıtlarının lideri Mahmud Nedim Paşa'ya geçince çatışma kaçınılmazdı. Kendisi ne yönelik baskılar karşısında Mayıs 1872'de Bağdat valiliğinden istifa ederek İstanbul'a döndü. Hemen (başta Yeni Osmanlılar çevresi olmak üzere) muhalefetin iğne odağı haline geldi. İstanbul'da kalmasını tehli keli bulan Mahmud Nedim Paşa'nın önce Sivas'a, olmayınca Edirne'ye 'vali olarak surmesi' sürpriz bir gelişmeye yol açtı: görev yerine gitmeden önce padişah tarafından huzura kabul edilen Mithat Paşa (rakibi hakkında



*Mithat Paşa, geleneksel Osmanlı yönetim zihniyetinin ve "devletlî" nosyonunun modern "siyaset ve devlet adamı" figürüne dönüşümü sürecinde bir eşik oluşturur. Bu dönüşümü temsil eden bir sembol kişilik olarak Cumhuriyete devreden bir imgesi vardır.*

ki şikayetlerin son dereceye varmasının da etkisiyle) Sadrazam atandı. Bürokrasinin zirvesinde bu görevi ancak 80 gün sürbildi (Temmuz-Ekim 1872). Kısa zamanda (kendisi'nin Niş valiliğinden beri istenmeyen adamı olan Rusya elçiliğinin de çabalarıyla) Saray'la arasında baş gösteren çeşitli siyasi/idari uyumsuzluklar nedeniyle azledildi.

Bundan sonraki dört sene boyunca Mithat Paşa kısa süreli görevlerde bulundu: Adalet Nazırı (Mart-Eylül 1873),

yerlerinden olan biçimle ehl-i İslam ve millet-i saire"ye, kısaca herkese "can ve mal, ve muhafaza-ı ırz ve namus hususlarında" emniyet-i hâmile vermek, yani nuzâmât denilen şeyleri yerine getirmektir (Kaynar, 1985: 171-84). Tanzimat Fermanı'ndaki

ifadeyle, devletin "hâsn-i idaresi zımında bazı kavanın-i cedide vaz' ve tesisi" gerekli görülmüştür. Bu gerekli kanunların temelleri (ister Avrupalıya ister İslam'a göre, ister Şer'an ister kanunen olsun temel/tabii kişi haklarıdır): can ve mal, ırz ve namus,

Seânik Valisi (Ekim 1873-Şubat 1874), uzun bir mazuliyet döneminin ardından tekrar Adalet Nazırı (Ağustos Kasım 1875) Birinci görevinden azledilerek Şeânîk'e gönderilmesinin sebebi Sadrazam Şirvanîzade Mehmet Ruşdi Paşa'nın konağında Sultanın keyfi iltidarı nisnir ayabilmek için alınması gereken (mebusan meclis de dahil) önlemler üzerine yapılan tartışmanın ve bu konuda Mithat Paşa'nın bir layına hazırlamakta olduğunun Abdulaziz tarafından öğrenilmesiydi. 1875 Kasımında ise kendisi çığgı buyyen problemler (darı kaos, malî iflas Bosna Hersek'te başayan syana çare bulunamaması) karşısında Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'yı protesto etmek için istifâ etti.

İstanbul'da çekildiği köşesinde (1875-76 kışında) mevcut rejimden hoşnut olmayan ve kurtuluşu ancak meşrutî rejimde gören çeşitli ulema sivil ve asker bürokrasiye mensup çevrelerle temas içerisinde oldu. anayasa ve paramento fikrini tartıştı. 1876 İkoahânında İstanbul kamuoyunda hoşnutsuzluk tırmadıkça Mithat Paşa tertatf iktidar odağı haline geldi. Hazırlanışında kendisinin de parmağı olduğu söylenen Medrese öğrencilerinin gösteri eri (10-11 Mayıs) sonucu Mahmud Nedim Paşa'nın azledilmesiyle kurulan yeni kabnede Mithat Paşa da yer aldı. Artık devlet in kurtarılması için düşünülen çarelerin önündeki tek engel Sultan karmıştı, kısa bir süre içerisinde, Sadrazam

Mutercim Ruşd Paşa, Serasker Huseyin Avnî Paşa, Şeyhulislam Hayrullah Efendi ve Mithat Paşa'nın başını çektiği "hal' erkân" Abdulaziz'i tahttan indirdiler (30 Mayıs 1876).

Ancak, son yetmiş yıllık Osmanlı tarihindeki bu ilk saray darbesi korunları çözmek yerine peş sıra gelen bir dizi olumsuzluklar nedeniyle daha da karmaşılaştırdı: a) darbeyi gerçekleştirenlerin arasında anayasa ve meclisin gerekliği konusunda ihtıaf çıktı, b) devrik sultan Abdulaziz (arkasında şüpheler bırakarak) intihar etti, c) Huseyin Avnî Paşa bakanlar kurulu toplantı halindeyken Abdulaziz'in öcünü almak isteyen bir subay tarafından katledildi d) Bakanlar da devam eden syan Bulgaristan'dan sonra Sırbistan ve Karadag'a da yayıldı, e) tahta geçtiği günden beri psikojik rahatsızlık gösteren V. Murad bu trajik olayın da etkisiyle akıl sağlığını yitirdi; f) bu duruma bir çare bulunamayacağının anlaşılmasıyla tahta I. Abdulhamit geçirdi (31 Ağustos 1876).

Butun bu zaman zarfında Mithat Paşa kendisini büyük bir ıktidar mücadelesinin içinde buldu ve bütün çabalarını kend başkanığında kurulan bir komisyon vasıtasıyla anayasanın hazırlanması ve kabul edilmesine hasretti. Sultan Abdülhamit ve desteklerini aldığı (Cevdet Paşa gibi) muhafazakâr Tanzimatçılar ile Mithat Paşa ve yandaşları arasındaki tartışmalar sonucunda, üzerinde zorla da olsa (karşıklı tavizlerle, uzla-

vergi ve askerlik hususlarında emniyet-i kâmile (ya da hukuk-ı lazime-i hürriyet) veren kanunlar/nizamlardır.

Kanun ve nizam ile terakkî arasında birbirli ilişki kuralur. Sadık Rifat Paşa'ya göre, "Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu"

uyarınca ilerlemek herkesin "can ve mal ve ırz ve itibârı hakkında emniyet-i kâmile sinin istihsaline", yani hukuk-ı lazime-i hürriyetin gerektiği gibi uygulanmasına bağlıdır. Avrupa devletlerinde olduğu gibi, "emniyet ve hukuk-ı hürriyet be-gayet

şı an anayasa metn. 23 Aralık 1876'da ilan edildi. Bundan daha birkaç gün önce (19 Aralık'ta) Sadrazam ığa getirilen Mithat Paşa bu ikinci sadaretinde ç politikadan çok, son safhasına varmış olan Balkan krizi ve büyük güçlerin müdahaleleri ile uğraşmak zorunda kaldı. Mithat Paşa'nın isyanların açtığı diplomatik kriz Rusya ile bir savaşa dönüştürmeden sonuçlandırabilme çabası (savaş isteyen bir kamuoyu, surekli Rusya ehinde müdahalelerde bulunan Avrupa güçleri ve ne yapacağına henüz karar verememiş tecrübesiz fakat kurnaz bir padişah üçgeninde) başarısız kaldı. Butun merkezî yüksek görevlerinde olduğu gibi Osmanlı ertinin geleneksel tarzına ters geçen bağımsız şahsi üslubu/davranışlar ve Saray'la kısa zamanda başlayan çeşitli siyasî/iden anlaşmazlıklar (özellikle Mithat Paşa'nın 'milî et askerî' adıyla gönüllü asker toplaması, saltanatı lağvederek cumhuriyet ya da kendi diktatörlüğünü ilan edeceği şayası, padişaha karşı sorumlu bir sadrazamdan çok milî ete sorumlu bir başbakan gibi davranması) üzerine karşıklı restleşmelerin sonucunda azledilerek yurtdışına sürüldüğünde sadaretinin henüz 49. günündeydi (5 Şubat 1877).

Osmanlı Rus savaşı döneminin (Nisan 1877-Şubat 1878) yurtdışında (İtalya, İspanya, Fransa, İngiltere ve Avusturya) geçiren Mithat Paşa, Abdülhamit aleyhinde herhangi bir faaliyette bulunmaktan kaçındı. Aksine, Avrupa kamuoyun-

da Rusya karşısında Osmanlı Devletini savunan bir çaba içerisinde oldu. Ağır savaş yenilgisinin ardından, tekrar iç meselelere yönelen Abdülhamit, dışarıda kalmasının sakıncalı bulduğu Mithat Paşa'nın yurda dönerek ailesiyle birlikte Cirit'te ikamet etmesine izin verdi. İki ay bile geçmeden ise uzun kriz ve savaş yılları sonrasında ciddi problemlerin başgöstereği Suriye'ye vali atadı. Son derece farklı unsurlardan meydana gelen Suriye vilayetindeki yaklaşık iki yıllık valilik döneminde (Kasım 1878-Ağustos 1880) tıpkı Tuna ve Bağdat'da olduğu gibi bayındırlık, maarif ve asayiş alanlarında benzer icraatlarda bulunmak istedi ise de, gerekli gördüğü politikalari uygulamak için aynı yetki devri ve genişliğini merkeze yaptığı ısrarlı başvurulara rağmen elde edemedi. Üstelik geçmişte kendisine düşman kıldıkları kışkırtıcı Yıldız Sarayı içinde konuşlanarak, aleyhinde sayısız jurnal üretiyor ve vilayet dairesinde yapmaya çalıştıkları Mehmet Ali Paşa özentisi gibi olarak görülüyordu. Daha önce istifası iki kez reddedilen Mithat Paşa sonunda İzmir valiliğine kayındı.

Bir yıldan az süren bu son valiliğinde (Ağustos 1880-Mayıs 1881) etrafındaki çemberi iyice daraltmaya başladı. Abdülhamit'in kendisine minnettarla sureci çerçevesinde geçmişle hesaplaşma başlatış, Sultan Abdülaziz'in ölümü dosyası, tekrar açılarak aslında intihar etmeyip öldürüldüğü hakkında (başta paşanın nasılları olmak üzere) deliller

mutena ve muteber" tutulmalı, hiç bir zaman 'gadr u cebr muamelesi'ne başvurmada "idare-i emri hükümetde hukukı millet ve kanun-ı devlet üzere hareket" edilmeliydi. Zira, bağımsız bir hükümetin idaresi "kavanın-ı şer'iyye ve kavanın-ı

akliyye i siyasiyye" dışında olursa "hükümet-i cebriyye" haline gelirdi. Bu meşru olmayan hükümetlerde ise "gayret-i vataniyye" ve "hubb-ı vatan ve millet" olmazdı. Mevcut kanunlardan ve yönetimden hoşnut olan bir millet, kışkırtmak



üretilmeye başlanmıştır. Asıl amaç (bunca yıl sonra bile hâlâ alternatif ıkt dar odağı olarak görülen) "na' erkânı'nı bertaraf etmektir. İstanbul'daki dostlarından aldığı uyarılara rağmen yurtdışına kaçmayan Mithat Paşa Mayıs 1881'de tutuklanarak İstanbul'a getirildi. Saray darbesine karşı olan diğer asker ve sivil ereler birlikte (Abdülaziz'in katline iştirak suçlarıyla) Yıldız Sarayı içinde kurulan öze bir mahkemede yargılanarak (ve aks yönündeki bütün savunmasına rağmen suçlu bulunarak) idama mahkûm edildi. İç ve dış itirazlar nedenyle cezası, Abdülhamit tarafından ömür boyu hapse çevrilerek, diğer hükümlülerle birlikte Taif'e gönderildi. Yaklaşık üç yıl boyunca (yurtdışına kaçabileceği şüphesiyle) gittikçe ağırlaşan ve kötüleşen bir muameleye maruz kaldı. Her şeye rağmen anıların gizlice kaleme almayı başardı. Hapishane günlerinde kendisini ibadete veren, dinî ilimler ve tasavvufa yönelen Mithat Paşa, 7/8 Mayıs 1884 gecesi hücrelerinde boğularak öldürüldü. Resmî olarak sebebi şirpençe olarak açıklanan Mithat Paşa'nın cesedi bile şüphe konusu olmuş, gerçekte olup olmadığından emin olabilmek için Yıldız Sarayı tarafından defa arca soruşturma yapılmıştır.

Tanzimat devlet adamaları çerçesinde Mithat Paşa farklı bir kuşağı temsil eder. Hariciye'den veya Tercüme Odası'ndan gelmez; çok kısa bir yurtdışı tecrübesi vardır. Fransızca'yı geç yaşta (ve doğal olarak belli bir düzeyde) öğ-

renemiştir, ıkt kaynakları doğrudan Batı etkisi taşımaz. Elli yaşına gelinceye kadar Bâb-âli'de yüksek siyâsî görevlerde bulunmamıştır. Karşının büyük kısmı merkezde veya taşrada idarî görevlerde geçmiştir. Diplomasi en zayıf tarafın oluşturur. Ülkenin genel siyâsî meseleleri karşısında bir "vakıf" bakış açısına sahip olduğu söylenebilir; olayları taşradan İstanbul'a bakarak değerlendirir. Bu da onun (yüksek siyâsî görevlerinde) hem avantajlı, hem de dezavantajlı oluşturur.

Gerek günümüze kalan metinlerden gerekse uygun adlı politikallardan kalı olarak baktığımızda Mithat Paşa'nın siyâsî düşüncesi, uç ayak bir temel üzerine oturur. Osmanlılık, meşveret/meşrutiyet ve genişletim bir adem-merkeziyet (yerinden yönetim) Mithat Paşa medeniyet ve terakki-ülüm ve funûn, kanun ve hürriyet gibi hususlarda tipik bir Tanzimat adamıdır. İslâmiyetle barışıktır. Osmanlıcılık (ittihad-ı Osmanî) siyasetine ve musavvat (eşitlik, prensibine yürekten bağlıdır, bu bağlılığını icraatıya da ispatlamıştır.

Âli ve Fuat Paşa çizgisinden fark, bir siyâsî rejim olarak Meşrutiyet'in (anayasal monarşinin, gerekliliği hususundadır. Bu bakımdan Avrupa medeniyet ve terakki ile anayasal düzen arasında kurduğu doğrudan sebep-sonuç ilişkisi ilginçtir: "devlet ve milletin uğradığı hali buhran ve tehkelerden gayrimüslim ayrılıkçılığı, mali israf,

mümkün değildir (Kaplan, 1988, 28, 38). Şinasi'nin "bildirir haddini Sultan'a senin kanunun" dediği gibi, Sultan'ın (ve hükümet uyelerinin) yapılan kanunlara uyacağına dair "vallahı deyu kâsem-i billah" ettiği böyle bir sistemde amaç, sarayın keyfi

ikudunun sınırlandırılmasıdır.

Kanun ve nizamın ya da diğer bir tabirle muntazam devletin uç temel yararı vardır. İlk olarak, tebaa ile devlet arasındaki ilişkileri düzenler. Tanzimat Fermanı'ndaki ifadeyle, "dünyada candan ve ırz u namustan

ıdarı sulstima, kanunsuz/kefî idare-den] kurtarılması ( ) tedbir ve tek çaresi meşveret usulü, hürriyet ve serbestlik esası üzerine kurulan ve Avrupa'nın medenîyet ve mâ'mûr yetini bugün gördüğümüz ilerleme derecesine getiren Const. fusyon kanunu gibi memleketimizde de bir kanun çıkarılmasına bağlıdır" (Mithat Paşa I, 1997: 191). Aynı şekilde, Osmanlıcılık ve Meşrutîyet fikri de birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. 'İmtizâc-ı akvâm'ı (farklı unsurları birbirine kaynaştırabilmeyi) başarmak için meşrutî/anayasa rejim gereklidir. Hazırlanacak olan bu 'kanun-ı esasî'nin amacı "çeşitli ırk ve cinslerden mürekkep olan Devlet-i Osmaniye tebaasının musavvâtıyla beraber, cümlesinin Osmanî nam ve bayrağı altında birleşip toplanması"dır. Eğer bütün bunlar gerçekleştirilebilirse "umum ahâl ve tebaa (...) kanun-ı esasî gereğince vaad olunan hürriyetin lezzetleriyle fevkalâde memnûn, musâm ve gayrimuslim herkesin kâbî devlet ve vatan gayretiyle" dolacaktır (Mithat Paşa I, 1997: 206, 216). Âli ve Fuat paşalardan ayrıldığı bir başka nokta da, Tanzimat'ın öngördüğü kısmî ademî merkezîyet (yerinden yönetim) ve tevsiî mezun yet (yetki genişliği) uygulamasının gerekirse kısmî bir federalizme kadar götürülebileceği konusundaki bakışıdır. Bununla beraber bu mahallî otokronin'ın ayrılma eğilimi kadar gitmesine izin vermez, devletin egemenlik hakları ve toprak bütünlüğü konusunda hassas

tır. Bu tür eğilimler gerektiğinde kuvvet kullanarak bastırmaktan çekinmemiştir.

Çok başarılı geçen valî klerinde Osmanlıcılık siyasetinin ve meşveret prensibinin samımı ve başarıları bir uygulayıcısı olmuştur. Bu bakımdan Tanzimatın bütün idealine bağlıdır. eğer gayrimuslim tebaanın can ve mal güvenliği sağlanır, sosyoekonomik bakımdan durumu iyileştirilir, ve yönetime katılarak söz sahibi olması sağlarsa karma bir gene eğitim sisteminin de yardımıyla Osmanlı yurtseverliği yaratılabilir, milliyetçilik akımını önlenebilir. Bu sebepten valiliklerde bir yandan Musluman ya da Hristiyan bütün yönetilenlerin (tabii ki eşit vasıta sılla) yönetime katıldığı ve böylece ona sahip çıkacağı bir idare tarzını benimseyerek tavizsiz bir şekilde uygulan, bir yandan da hizmet ve faaliyetlerin üç ana alan üzerinde yoğunlaştırmıştır. asayiş, bayındırlık ve maarif. Bu alanlarda gerçekleştirdiklerinin bir dö-kümünü yapmak gerçekten etkileyicidir. Vîayet yönetimindeki bu başarılarına karşın merkezdeki yüksek görevler de aynı başarıyı gösterememiş ya da göstermeye vakit bulamamıştır.

Türk siyasal hayatında bir mît haline gelen, anayasal ve parlamenter rejimin simgesi sayılan 'hürriyet şehidi' Mithat Paşa'nın, "on Türk hareketinden Türk Soluna kadar farkı keskinlerin kahramanı olarak her dönemde 'geri' karşısında 'ileri'yı temsil ettiği varsayılmıştır

eazz bir şey olmadığından, bir adam onları tehlikede gördükçe" bunların muhafazası için devlet ve memlekete zararlı teşebbüslere bile girişebilir" halbuki bunlardan emin olduğu zaman "sıdk u istikametten ayrılmayacağı, ve işi ve gücü hemen devlet ve

milletine hüsn-ı nizametten olacağı" açıktır. Aynı gerekçe mal emniyeti için de geçerlidir. Mal emniyeti olmayan "herkes ne devlet ve ne milletine ısınmayıp ve ne imârı mülke bakmayıp" sürekli endişe ve uydurap içinde olur, halbuki "emvâl ve emlakinden

*emniyet-i kâim lesi*” olursa kendi işi ile uğraşarak kazancını arttırmaya çalışır ve kendisinde her geçen gün “*devlet ve millet gayretü ve vatan muhabbeti artıp*” rıy davranışlarda bulunur. Sadık Rifat Paşa’nın deyişyle, “ol memleket ki vatanı itihaz olunmağa şayan dır, onda *hukuk ı tasarruf ı emlak ve emval ve muamelât ve dostlarıyla ihtilâf ve unsiyette emniyet ı kâimle* mevcut ve mer’i olmak lazım gelir” (Kaplan, 1988: 37)

İkinci olarak ilk dönem metinlerinde kanun (kanun-ı akliyye-i siyasiyye) ile kuvvet ve refah arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Örneğin, Tanzimat ilanı öncesi toplanan meclis mazbatasında, “*kavânın-ı cedide vaz*” olunmadıkça tahsil-i kuvvet ve miknet ve ıktisab-ı âsâyiş ve refahıyyetün çaresi olamayacağı cumle tarafından ıtaraf kılınmış olduğu.” belirtilirken (Kaynar 1985: 171), Tanzimat Fermanı’nda şu ifadeler yer almaktadır: “Velhasıl, bu kavânın-ı nizamıyye nâsıl olmadıkça, *tahsil-i kuvvet ve ma’mûriyyet ve âsâyiş ve istirahat* mümkün olmayıp.” Üçüncü olarak, her şeye muktedir olan kanun (ve nizam) güzel ahlak ve terbiyenin de kaynağıdır. Sadık Rifat Paşa’nın ifadesi ile “insanı ıslah ve terbiye eden ancak kanun ve nizamâtur. Ve tehzib-ı anhlâk ise, kavanîn ve nizamât ı hasene den tevellud eder.” (Kaplan, 1988: 37)

Bir muntazam devlet’te tabii ki haklar ve vazifeler konusunun, tebaa devlet ilişkilerinin gündeme gelmesi kaçınılmazdır. Bu konuda Tanzimatçıların hepsinin ‘asrın icabı’nın farkında olmalarına rağmen, memleketin içinde bulunduğu şartlar ‘cabı’ farklı yaklaşımlar sergileyebildiklerini görüyoruz. Bir grup Sadık Rifat Paşa’nın veciz ifadesiyle, ‘hükümetler halk için mevzu olup, yoksa halk hükümetler için mahluk değildir’ görüşündedir (Kaplan, 1988: 35). Münif Paşa da benzer bir yaklaşıma sahiptir. Eskiden “eshâs devlet için yaratılmıştır zannedilir idi.” Halbuki “hükümet dahi neyet-i icmâiyyenin selâmet ve saadet-i hâli esbâbının

husûlû yan. halkın ( ) mesâlih-i umûmiyyesinin tesviye ve istinsal ve istikmaı için teşekkul ve teessüs” emiştir. “Hükümetin vazifesi mesâlin-i umûmiyyeyi tesviye için bir nezâretten ibâret bulunduğu anlaşılmıştır” (Kaplan 1988: 83-4)

Ali Paşa ise meseleyi hak ve vazife zaviyesinden ele alır. Ona göre, “carh-ı cerh-i idare-i beşeriyenin mihreri ve kâffe-i neyât-ı matemeddinenin ruhu *hak ve vazife* olup hangi cemiyette bu kaideye nâyet ziyade ise anın nâli asarı ma’muriyet ve umran ile mâli olduğu.” aşıkardır. “Bunun haricde tarfı her memleketin kavânin ve nizamât-ı meriyyesinin temin etdiği hakukdan istifade etmek her ferdin hakkı ve ana itaat eylemek vazifesi”dir (Ali Paşa 1862). Bu manada, “devlet ve hükümetlerin en önemli işi, tebaanın birbirine zıt emellerinin karşılaşmasından doğacak tehlikeleri önlemek için, herkesin hakkını sağlamaya beraber vazifelerini de gereği gibi yerine getirmesini dikkatle göz altında bulundurmaktır”ır (Akarlı, 1978: 13)

Buraya kadar yazılanlardan Tanzimat döneminde sanki yeni bir ‘adalet dairesi’nin oluştuğunu söyleyebiliriz. Buna göre, insana her şeyden önce lazım olan ilim ve fendir, ilim ve fen olmadan medeniyet ve terakki olmaz, medeniyet ve terakki ancak kanun ve nizamla olur, kanun ve nizam olan memlekette tebaa devlete bağlanır; tebaası ve devleti birbirlerinden emin olan memleket refah ve saadete erer. 1860’larda bu ‘daire’ye hürriyet ve meşveret de katıldı.

### HÜRRİYET VE MEŞVERET

19. yüzyıl’da bir devletin gündemine sırasıyla hürriyetler ve meşveret meşruiyet meselelerinin gelmesi kaçınılmazdı. Osmanlı devletinin gündemine de 1860’ların ikinci yarısında yerleşti. Tanzimat döneminde temel/tabii kişi hürriyetleri ya da “hukuk-ı hürriyet” konusunda en kapsamlı izahı inceleme konusu yaptığımız devlet adamı-

ları arasında (konumuz dışında kalan Yeni Osmanlılar haricinde) bir tek Münif Paşa'da buluyoruz

Münif Paşa hürriyeti, "Almanya'lı hakîm-ı meşhur Kant cenabları" ve Montesquieu gibi çeşitli kaynaklardan alarak,

âlem-i medeniyete nâfi olan ve hiç bir kîmseye muzır olmayan harekâtta herkesin serbest" ya da ferdin "hukuk-ı meşrû'asına mutasarrıf" olmasıdır diye tarif eder. "Hukuk-ı hürriyet başkasının hukuk-ı hürriyetine dokunmayacak kadar ilerleyebilir. Yani hürriyetin başka hududu olmayıp, bunun hududu diğerinin hududu hürriyetidir" (Kaplan, 1988: 182). Pekî "hürriyeti sülûs-ı istimâlden muhâfaza için kavânin ile vaz'olunacak hudud nedir?" Münif Paşa yine Avrupalı bir cevap verir: "sülûs-ı istimâlin men'i" yine hürriyet ile olur ( ) İşbu hürriyet-i aklıyye ne kadar men ve taziyk ve tahdîd olunursa olunsun, madem ki muktezâ-yı tabiat-ı insanıyyedir madem ki bir hakktır, bir gün olur zuhûr eder. Şu kadar var ki bir müddet tehlî o.lunmuş olur" (Kaplan, 1988: 189, 192).

Hürriyet ile medeniyet ve terakkî arasında doğrudan bir ilişki vardır. "Hürriyet her tür u terakkîyâtın menba'ıdır. Hürriyet olmasa bu terakkîyât hasıl olmaz. Hür olmayan adamın terakkî ihtimâli yoktur. Çünkü hür olmalı, sa'y etmeli, esbabına teşebbüs eylemeli ki terakkî olsun" (Kaplan, 1988: 183). Sadullah Paşa da aynı görüştedir: Bu [medeniyet ya da] "terakkîyât-ı beşerî[ye] (..) bütün hürriyet eseridir. Akvâm ve mîl bu sâyede kârın-ı saadettir. Hürriyet olmayınca emniyet olmaz. Emniyet olmayınca sa'y olmaz, sa'y olmayınca servet olmaz, servet olmayınca saadet olmaz!" Örneğin, Paris'te görülecek bütün "âsar-ı nefîse kanun-ı nûriyyete tâbî" memâlikin mahsûl-ı terakkîyâtıdır" (Kaplan, 1978: 638). Mustafa Fâzıl Paşa'ya göre de, (ihtilâl sonrası) Fransız millet hürriyet sayesinde dünyanın en faal ve en zengin milletlerinden olmuştur. "Bunun sebebi

oldur ki milletler maddeten dahi hürriyetle muammer olurlar. Ve her nerede ki muhâfaza-ı hukuk olunmaz orada âkibet yiyecek ekmek bulamayacak dereceye inilir." Prusya'nın Avusturya karşısındaki askeri zaferi bile "İğnel tüfenkten ziyade ahalisine verdiği serbestlik sayesindedir" (Kaplan, 1978: 6, 10).

Hürriyetler muhtelifdir. hürriyet-i mezhebiyye, hürriyet-i edebîyye/ahlâk, hürriyet-i aklıyye/ilmîyye, hürriyet-i sanâîî, hürriyet-i ticârîyye, hürriyet-i şahsiyye ve hürriyet-i siyasiyye. Münif Paşa için hürriyetin en başlıcası ve en mühimi hürriyet-i aklıyye/ilmîyyedir (*la liberté intellectuelle*). "Esas, hürriyet-i aklıyyedir. Hürriyet-i mezhebiyye ve ahlâkiyye ve ticârîyye ve sanâîyye ve husûsiyye ve siyasiyye ve sair bundan sonradır" (Kaplan, 1988: 187, 191). Hürriyet-i aklıyyeden başlayarak bütün bu hürriyetler "tedricen" (aşama aşama) meydana gelir, siyasi hürriyetler ise en sonda yer alır. Bu sürecin tamamlanabilmesi için belli şartların oluşması gerekir ki, bunların başında "terbiye/egitim" gelir. Bu noktada nemi hemmen bütün Tanzimat devlet adamları hemfikirdir.

Örneğin Sadık Rifat Paşa'ya göre, "Terbiye-i millete ihtimam etmeyen devletlerde (..) ahlâk ve adâb-ı hasene" bozulur. (..) Ahlâk ve adâb-ı hasenesi olan kavim ve millet serbestiyet ve hürriyete müstahak olurlar ki, esbab-ı serbestiyi umûr-ı hayriyye ve nâfi'aya beş ve sarf ederler ve bilakis anlâk-ı redtesi olan millet serbestiyete lâyk ve müstahak olamaz. Çünkü serbestiyete mazhar olsalar, serbestiyetin esbab-ı hayriyesini umûr-ı rediyye ve muzırzaya sarf ve ifnâ ederler" (Kaplan, 1988: 41). Münif Paşa'ya göre de, "Her ferd hürriyetten kendi derece-i terbiye ve idrâki nisbetinde istifade edebilir (...) Hürriyet, terbiye ve idrâk tevessii' ettükçe tevsi' kılınmalı ve evvel emirde terbiyeye mûte'allık ulûm ve ma'arîf halka ta'lim ve ta'mim etmelidir. (...) Onun için hür-

kümetler mektebler kuşadıyla halkı ta'lim ve terbiyeye say ve gayret emelidir ( . ) Hürriyetten lâyıkıyla istifade etmek için insanlar kendi terbiye-i umumiyelerine itina emelidirler" Münif Paşa şunları da ilave eder: "Hürriyetin tevessü ve intişarı terbiye-i umumiyeye mütevakıftır Hürriyetin hakikatını derk ve onu talep ve icra etmek terbiye-i umumiyeye ile hasıl olur Terbiye-i umumiyeye istihsalinin esbabı teshül edilmiş olmak için de bunu mecburi ve meccanen yapmışlardır Elhasıl hürriyetin mebniiyyun-aleyhi terbiye-i umumiyeyde" (Kaplan 1988: 187, 192)

Her ne kadar son sırada yer alsada, siyasi hürriyetler meselesi ister istemez (çalıştı iç ve dış şartların zorlamasıyla) Tanzimatçıların gündemine gelecektir. 1860'ların başlarından itibaren (1856 sonrası ortaya çıkmaya başlayan muhalefetin bir sonucu olarak) siyasi rejimle ilgili üç farklı görüş açısının oluştuğunu görüyoruz. Bir kere en başta, otoriter bir kanun devletinden veya genişletilmiş bir meşveretten yana olan Tanzimat bürokratları vardı. Tercihlerin, Avrupa'da mevcut siyasi rejimler içerisinde İngiltere ve Fransa gibi "hükümeti meşrûta"lardan yana değil, Avusturya ve Prusya gibi "hükümet-i mutlak"lardan yana yapmışlardı. Kanun hakimiyetinin hüküm sürdüğü ve kurumlaşmış bir meşverete izin verildiği bu hükümet-i mutlakada (mutlak monarşide) iktidar birkaç ehl devlet adamının elinde olacaktır.

Bunların karşısında Tanzimat'ın iç ve dış politikalarının başarısızlığa uğramaya başlamasından güç alarak 'devletin bekası için farklı kurtuluş reçeteleri öneren iki farklı muhalif grup ortaya çıktı. Bir yanda başını Mahmud Nedim Paşa'nın çektiği, iktidarın Bâbîâi bürokrasisinin elinden alınarak tekrar padişaha donmesi ve padişahın Tanzimat öncesinde olduğu gibi, hiç bir nizam ve kanunla sınırlanılmaması gerektiği görüşünde olan (klasik İslam gelenegindeki anlamıyla) istib-

dat taraftarları; diğer yanda başını önce Mustafa Fâzıl Paşa'nın daha sonra Mithat Paşa'nın çektiği, devletin kurtuluşu için anayasal monarşi (hükümet-i meşrûta) rejimine geçmekten başka çözüm kalmadığını, ileri sürerler vardı.

"Hükümet-i meşrûta usulu"ne geçmek isteyenler 1860'larda c.dd.yet kazanmaya başlayan iki temel meseleye çözüm arayışı içindeydiler. Birincisi 1856 İshat Fermanı ve sonrasındaki polukalara rağmen gayrimüslim ayrılıkçılığının tekrar hızlanmaya başlamasıydı. İkincisi ise, Abdülâziz döneminde tekrar ortaya çıkan ve mevcut sistemde siyasi/ıdarı/mal, büyük problemler yaratmaya başlayan padişahın (hukuku/hududu) iktidarının sınırlandırılması meselesidir. Bu dukları çözüm, bir anayasa ilan ederek ve bir parlamento oluşturarak hem gayrimüslimleri (ve onların Avrupalı hâmlerini) memnun etmek, hem de sarayı kontrol altına alarak hatalı politikaların önüne geçilebilir.

"Hükümet-i meşrûta", temsili hükümet" ya da "nizâm-ı serbestâne" olarak adlandırılan bu yeni "usul-i idare" Mustafa Fâzıl Paşa'nın ifadesiyle, "İslam ve Hristiyanların kâffe-i hukukda ve vezâifte müsavattını mutazammın olacağından" Avrupa devletleriyle aramızdaki ilişkileri de düzeltecektir. Devletin temellerini güçlendirecek olan bu değişiklik için "padişahın istiklâl ve kudretini elinden alıp âlet menzilesine tenzil eder" ilrazı da yersizdir. "nizâm-ı serbestâne denilen şey yalnız kuvvet-i istiklâlîyey mahdud kılar, yani bir müstakil kuvvetin lüzumundan ziyâde olan cihetlerini kasreder, ve padişahdan ancak şu hali ref' eder ki, padişah aldanmaz ve fenalık etmez olur." Millemin dinlerin ve âdetlerini terk etmek zorunda kalacağı şayiası da doğru değildir. "Millet hakkında nizâm-ı serbestâne milletin namus ve salâhına mağayır hiç bir şey cebretmez, belki mal ve mulku hifzet-tiği gibi din-i mukaddesi dahî vikaye



*Mülkiye öğrencileri. . Mekteb-i Mülkiye (bugünkü Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi), bürokrasiyi modernleştirme ihtiyacını karşılayacak ehliyetli, kabiliyetli memur yetiştirmek üzere 1859'da iki senelik orta dereceli okul olarak açılmış, 1877'de yüksek okul yapılmıştır Osmanlı modernleşme döneminden Cumhuriyet'e nakleden kurumlardan biridir, bürokrasinin yanı sıra "muhalif" elit yetiştirme geleneği de Cumhuriyet'e taşınmıştır.*

eler" (Kaplan, 1978: 7) Bu çözümün bir diğer savunucusu olan (ve görüşlerini aynı tarihte- 1867'de- kaleme alan) Hahl Şerit Paşa'nın argümanları daha açıktır: "Bu devlet, meşrûn hükümet usulünü tatbik ettiği takdirde devam eder, kuvvetlenir ve ilerler. Evet, Osmanlı saltanatını kuvvetlendirecek ve kurtaracak yalnız bu usuldür. Meşrûn hükümet, Osmanlı devleti'ni derhal Rusya'nın fevkiine çıkartır. İslam ve Hristiyanlar arasında siyaset ve hukukî bakımdan olan farklar ortadan kalkarak, hepsini bir adaletin himayesi altına dahil eder. Her ferdî hukukundan emin olunca hepsinde vazife aşkı doğar. Siyaset ve hukukî bakımdan olan hissiyatın avdeti, Osmanlı imparatorluğunda derhal çalışma arzusunu ve gayretini arttıracak ve böylece de umumi servetin artmasını sağlaya-

caktır ( ) Eşitlik, mezhep, siyaset ve ticaret hususlarında serbestî usulünün kabulüyle de, Osmanlı devletinin kuvvetinin tezyid ve tahkimi bir mucize değildir" (Küçük, 1979: 635)

Âli ve Fuat Paşalar gibi Tanzimatçılar da (Meşrutiyet'i savunan yazarlar gibi) devleti kurtarmanın (ya da gayrimüslim milliyetçiliğini önlemenin) çaresinin Osmanlıcılık siyasetini ve müsavat prensibini tam anlamıyla uygulamaktan geçtiğini düşünmekteydiler. Nihai çözüm, Fuat Paşa'nın ifadeleriyle, "devletin ve ülkenin herkesin eşitliğine dayandırılan birliği"nde yatıyordu. Ülkede yaşayan "çeşitli halkları kaynaştırmak" ya da "ırk ve din ayrımı gözetmeksizin" kucaklamak gerek. Kısaca, Âli Paşa'ya göre, "devletin temellerini pekiştirmek için tek ilaç",

"bütün tebaanın din ve mezhepten başka hususlarda birbirlerini kaynaştırılması"ydı (Akarlı, 1978 6, 7, 16) Lakin 'Meşrutiyet'in gerekliliği konusunda aynı fikirde değildiler. 'Meşrutiyet'ten değil, (genişletilmiş bir) meşveret'ten yanaydılar Eski bir İslam Osmanlı siyaset geleneği olan meşveret'in boyutlarını, II Mahmud döneminden başlayarak, Meclis-i Anka'm-ı Adliyye'den Şûra-yı Devlet'e uzanan çizgide, Avrupa örneğindeki gibi genişletmeye, kurumsallaştırmaya, kalıcı ve etkili kılmaya gayret gösterdiler. Memleketi kurtarmak için Avrupai manada bir 'kanun-i esasi'nin yahut 'Meşrutiyet'in Osmanlı'da uygulamaya konmasında şimdilik bir fayda yoktu. Böyle bir şey ancak medeniyette son derece ilerlemiş ya da halkın zihinlerinde bu rejim, kabule iyice hazırlanmış olduğu bir ülkede uygulanabilirdi. Bu şartlar ise uzun zamana ihtiyaç gösteriyordu. Bu şartlar yerine gelmeden, böyle farklı millet, ırk ve mezheplerden oluşan bir ülkede bu rejim tatbik edildiği takdirde, imparatorluğu teşkil eden kavimlere ait hususi şartların etkisiyle iç çatışmalara yol açması kaçınılmazdı (Bilgegil, 1976, 51-105) Bu itirazlarının bir bakıma 'hiç kimseye bir yarar dokunmayan, insanlığın gelişmesine zararlı ve dünya barışını tehdit eden anlamsız milliyetçilik usulü nü zihinlerinde serbestlik esası ile eşitlemelerinden ileri geldiği anlaşıyor.

Âli ve Fuat Paşalara göre mevcut kanun ve nizamlar (örneğin 1864 tarihli Vilâyet Nizamnamesi) layıkıyla uygulandığı, mevcut müesseselerin (örneğin Şûra-yı Devlet) serbestçe işlemesine izin verildiği ve özellikle müsavat esaslarına uyularak tatbik edildiği takdirde Osmanlı Devleti'nin karşı karşıya olduğu sorunlar çözebilirdi. Mevcut yapı içerisinde Hristiyanlara biraz daha fırsat alanı yaratılabilirse (karma bir eğitim sisteminin de yardımıyla) her şeyin (bu arada padişahın keyfi tasarruflarının da) halledilebileceğinin savu-

nuyorlardı. Kısaca, İbrahim Edhem Paşa'nın dediği gibi, 'bize konstitüsyon değil enstitüsyon lazımdır' (İnal, 1982: 635).

Âli ve Fuat Paşalar "vatanperverlik bahanesi altında en münasebetsiz 'utopiler peşinde' koşmakla ve 'düşmanların ağzından konuşmakla' suçladıkları bu kesimi sürgün ve yasaklamalarla durdurmaya çalışılarsa da, 1871'de Âli Paşa'nın ölümünden sonra bu sefer Meşrutiyetçiler ve istibdatçılar arasında bir iktidar mücadelesi başladı. Kaleme aldığı "Âyine-i Devlet" adlı risaleyle Tanzimat karşılığının teorisini yapmış olan Mahmud Nedim Paşa'nın fikirleri (Abu-Manneh, 1990) (Âli Paşa tarafından keyfi tasarruf taleplerin 'Tanzimat-ı Hayriye'ye aykırı' olduğu gerekçesiyle sürekli engellenmeye çalışılan) Sultan Abdülaziz'e sarfettiği şu sözlerde özetlenebilir. "Efendim, z bir padişah-ı [klasik İslam düşüncesinde anlamıyla] müstebidsiniz, her emir ve fermanınızı icraya muktedersiniz" (Pakalın, 1940 12).

Meşrutiyetçilerin başını çeken Mithat Paşa ve arkadaşlarınınca ise, devleti zaafa uğratan "bu hastalıkların [idar, idaristimal ve malı israfıların] en muessir ve kestirme tedbir ve çaresinin bir Mebusan Meclisi ile hasıl olacağı ittifaqla kabul ediliyordu" (Mithat Paşa I, 1997 172) Bizim milletin seviyesi ya da ülkenin durumu henüz müsait değil, tarz-ı itirazlara karşı da Mithat Paşa şu cevabı vermektedir. "Fakat dünyada medeniyet ve kalkınma ile ilerleyen millet ve kavimlerin hepsi, bizim Kanun-i Esasi dediğimiz hürriyetçi düzenle bu refah ve saadete yükselmiş ve devletimizin idaresinden çıkışlı çok zaman geçmeden Yunanistan, Sırbistan, Romanya ve hatta Bulgaristan bile hürriyet esası üzerine konulan ve 'Constitüsyon' denilen idarenin kurulmasıyla her biri düzenli bir devlet sırasına girmişlerdir. Kısacası nazarımda seyis, çoban ve bahçıvan gözüyle bakılan ve en kabiliyetsiz

gördüğümüz Bulgarlar bile becerilenini meydana koydukları halde millet-i Osmaniye ve İslamiyyenin böyle bir kanun-i medeniyet ve hürriyet düzenini henüz hak etmemiştir denilmesi ve milletimizin her kavim ve millettten aşağı tutulması pek ağır ve büyük bir sözdür" (Mithat Paşa II, 1997: 110)

Sonunda, Âli ve Fuat Paşa ar'nın bıraktığı boşluğu doldurmak için sürdürülen bu ıktıdar mücadelesi ülkeyi önce bir krize ve ardından kaosa götürdü. Tanzimat politikalarının birer birer iflas ettiği bu dönem Meşrutiyet taraftarı asker ve sivil bürokratlar ile ulemanın katıldığı (Yeni çerilğin ilgasından beri asker ve ulemanın ilk defa 'siyasete karıştığı' modern Türk siyasi hayatının ilk) hükümet darbesiyle sonuçlandı (30 Mayıs 1876)

Sonuç olarak, her bakımdan bir deneme hüviyeti taşıyan bu yazı un sınırlılıkları üzerinde durmak gerekiyor. Bir kere, modern dönem Türk düşünce tarihli çalışmalarının henüz arkeoloji safhasında olduğu gerçeğinden hareketle, sadece bugüne kadar bulunmuş' metinler esas alınarak oluşturulan bu tablo, yeni keşifler oldukça değişikliklere uğrayabilir. İkincisi, en başta belirtilen 'düşünce sosyolojisi'nden hareketle, burada söz konusu edilen fikirlerin siyasi, sosyal ve iktisadi gerçeikle irtibatları daha ayrıntılı bir şekilde kurulabilir, ele alınan teklifler/talepler ifade edildikleri bağlamlar içerisinde anlamlandırılabilir. Aynı şekilde, burada ana çizgileriyle özetlenmeye çalışılan siyasi fikirlerin genel düşünce sistemi içerisindeki yeri dönemin dini, iktisadi, sosyal ve bilimsel düşüncesi ile karşılaştırılmalı olarak irdelenebilir. Üçüncüsü, ele alınan fikirlerin gerek esinlendikleri ya da etkisi altında kaldıkları Batı düşüncesi ile, gerekse klasik İslam ve Osmanlı gelene-

gi düşüncesi ile olan rubatları kurulabilir. Yaygın kanaat Tanzimat (devlet adamlarının) zihniyetinin, Batı'dan ama Fransa ya da İngiltere'den çok Prusya-Avusturya'dan (Kameralizm'den) etken aldığı şeklindeydi (örneğin Türköne, 1993). Son zamanlarda ise Tanzimat düşüncesinin Batı etkisini yadsımayan) aslında topyekün bir zihniyet değişimi, yahut bir kopuş olmaktan çok, mevcut olan bir zihniyetin (örneğin 18. yüzyıl Osmanlı düşüncesinin) bir tür dönüşümü olarak görülmesi nususunda (ne değişti/değişiyordun çok ne devam ettiriyor soruları etrafında) bir takım dikkatlerin belirmeye başladığını görüyoruz (Abu-Manneh, 1994)

Burada gözden geçirebildiğimiz kadarıyla Tanzimat zihniyeti ile ilgili iki husus özellikle dikkat çekmektedir. İlk olarak Osmanlı/İslam modernleşmesi, sosyoloji ve ekonomi perspektifinden uzak, siyaset ağırlıklı bir proje olarak ortaya çıkıyor. Siyasetin ekonomiden teknolojiye her şeyi kurmaya/düzenlemeye muktedir olduğu konusunda yaygın bir kabul var. İkinci olarak, bu dönem düşüncesi, mevcut siyasi, sosyal ve ekonomik süreçleri yakından takip ederek, doğrudan etkilenecek, onların içerisinde oluşuyor. Bir başka ifadeyle, 'hayat' (ya da sosyoekonomik süreçler) 'düşünce'nin onunda yer alıyor, fikirleri değişime uğratan yahut yeni teklifleri şekillendiren de Batı'dan esinlenen 'fikirler'den çok Batı'dan adapte edilen 'müesseseler' (ve onların yol açtığı sosyokültürel değişime) olarak beliriyor. Bu hiç şüphesiz Türk modernleşmesinin paradokslarından birisini oluşturuyor: hayatla düşünce (ya da sosyoloji ile ideoloji) arasındaki gerilim belki de Tanzimat'ın Cumhuriyet'e devrettiği mirasın unsurlarından biri olarak görülebilir. □



## Osmanlı/Türk Siyasî Geleneğinde Modern Bir Toplum Yaratma Projesi Olarak Anayasanın Keşfi

# Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet

CEMİL KOÇAK

**O**smanlı modernleşme hareketi yönetici elit içindeki dar bir grubun, siyasî güç dengelerini devamlı gözeterek ve bu hassas dengeyi, zaman zaman ikna ederek, zaman zaman da güç kullanarak kendi lehine değiştirmeye çalışarak, dış müdahalelere zaman zaman karşı durarak zaman zaman da bu müdahalelerden yararlanmaya çalışarak, ama her zaman gelgitler içinde sürdü 19 yüzyılın Osmanlı toplumunda derin bir kırılmayı simgeleyen Tanzimat sonrasında, modernleşme yanlısı yönetici elit, kendi içinde de önemli sayılması gereken bir bölünmeye uğradı. Bugünden bakıldığında, Osmanlı modernleşme tarihinin birbirini ardına sıralanmış gibi görünen zincirleri içinde Tanzimat modernleşmesi, bu anlamda kendi zıddını doğururken bir anlamda da kendini tamamlayacak süreci başlatmış oldu Yeni Osmanlılar hareketi olarak tanımlanan ve Tanzimat modernleşmesinin bir eleştirisi ile son siyasal formülasyonlarına ilişkin hatırı sayılır çekişmeleri bulunan genç yönetici elit adayları, Osmanlı modernleşme hareketinde modernleşme yanlısı ekip içinde bir muhalefeti oluşturuyorlardı. Yeni Osmanlılar hareketi, belki de genellikle sanıldığı gibi homojen bir siyasî grubun açıkça deklare ve formüle edilmiş siyasal fikrîyatını pek az yansıtır. Ortada bir hareketten ziyade,

değişik genç elit adaylarının kendilerince geliştirdikleri bazı önermeler vardı. Söz konusu önermelerin birbirine ne ölçüde benzediği ya da ne ölçüde örtüşüp çeliştiği de ayrı bir konudur. Yeni Osmanlılar denildiğinde, siyasal ve ideolojik fikrîyat olarak kendi içinde tutarlı örgütsel bir dayanışma içinde, baştan keskin olarak belirlenmiş siyasî iktidar hedefleri olan bir gruptan söz etmek mümkün değildir. Ol-  
sa olsa, Yeni Osmanlılar namı altında, birbirleriyle zaman zaman yoğunlaşan, zaman zaman da uzaklaşan ilişkiler içinde bulunan, Osmanlı yönetici elit adaylarından söz edebiliriz.

Yeni Osmanlılar'ı oluşturan önemli isimler arasında bulunan Şinasi'nin Avrupa'ya gitmesinden önceki siyasî faaliyetleri ile bundan sonrakiler neredeyse kıyas kabul etmez. Şinasi, esas olarak siyasî bir kişilik sayılabilecekken Avrupa'ya girdikten sonra akademik çalışmalar içine girmiş bir alim hüviyetine bürünür. Hatta, kendisinden sonra Avrupa'ya gelecek olan Yeni Osmanlılar hareketinin diğer üyeleri ile arasına dikkatli, uzak ve hayli soğuk bir mesafe koyar. Yeniden İstanbul'a döndüğünde de bu tutumundan vazgeçmez. Şinasi'nin ne ölçüde kişiliğinden ve ne ölçüde siyasî görüşlerinden kaynaklandığı bilinmeyen bu tutuma, hareketi oluşturan üyelerin gerçek ilişkileri-

ni göstermesi bakımından manidardır. Anlaşılabilir bir Türkçe ile yazma tarzı konusunda Namık Kemal'i derinden etkileyen Şinasi'nin bu tavrına karşılık, Ziya Paşa'nın ağdalı dil, üslup konusundaki farkı hemen dile getirir. Bütün bunların yanında, hiç kuşkusuz, Şinasi diğer Yeni Osmanlılar ile kıyaslanmayacak kadar "saf bir Avrupalı/Avrupacı" sayılabilir. Tabii görece olarak. Herta'de Ali Suavi, bütün bu isimler arasında en "garip" olanıdır. Onun avama olan yakınlığı ile bir direniş hakkı ve teorisi geliştirme çabası, ayırt edici özelliğidir. Ayrıca, Namık Kemal'in geliştirdiği İslami temelde bir Batılı siyaset felsefesine karşı da eleştireldir. Bu türden bir birleşimin doğruluğu konusunda kuşkuludur. Siyasî eylem platformunda da yine daha aktif olmak isteyen bir sınıftır.

Bugün için isimleri en çok hatırlanabilecekleri olarak tanımlanabilecek Şinasi, Ziya Paşa, Namık Kemal ve Ali Suavi'den oluşan söz konusu adayların ortak noktaları da vardı. Öncelikle, ilke olarak, kendilerinden önce başlamış olan modernleşme projesinin içinde yer alıyorlardı. Fakat kendilerinden önceki sürecin mirasını kısmi olarak reddetme konusunda birlikte tavır almışlardı. Modernleşme projesi, onlara göre, yeniden gözden geçirilmeli ve geçmişte yapıldığını, leri sürdürdükleri yanlışlardan ve abartılardan da kaçınılmalıydı. Modernleşme projesi "taklit" gibi yanlış olduğunu iddia etukleri bir yörüngeden çıkarılmalı ve mevcut coğrafyanın ve toplumun özellikleri dikkate alınarak, yeniden ve kendilerince tanımlandığı "doğru" bir şekilde geliştirilmeliydi.

Osmanlı modernleşmesi aslında yalnızca bir askeri modernleşme olarak başlamıştı. Bu, son derece doğaldır. Çünkü, her toplum, ilk olarak, en hayati gördüğü eksikleri kapatmak üzere harekete geçer. Osmanlı yönetici eliti için de, askeri meseleler, toplumun ve devletin en hayati

gediği ve zaman yitilmeden bu gedığın doldurulması zaruri kendisini ıyiden ıyıye belli etmişti. Bununla birlikte, burada can alıcı önemi olan konu, modernleşmenin sadece ve sadece askeri alanla sınırlı olarak algılanmasıdır. Dahası, yönetici eliti açısından, bugün bakıldığında, modernleşme hareketinin başlangıcı olarak görülebilecek olan 18 yüzyılın sonları ile 19 yüzyılın ilk dönemi, sorununu esas itibarıyla ve sadece bir askeri yenilik konusu olarak ele alır. Bir adım daha ileri atarsak başlangıçta bugün kullandığımız anlamda bir modernleşme projesinden de söz edilemeyeceğini anlarız. Hele bir Batıllaşma ve çağdaşlaşma projesinden hiç söz edilemez. Osmanlı yönetici eliti açısından, bizim bugün kullandığımız ve anladığımız anlamda bir "modernleşme projesi" hiç yoktu. Osmanlı modernleşme projesi, baştan bir paket proje olarak tasarlanmadı; aksine, zamanla ve süreç içinde, olayların şekillendirmesi ile düşünce ve önerilerin birbirini üzerine eklenmesi, bazılarının alt sıralara düşmesi, bazılarının gündeme gelmesi, terahh edilmesi, bazılarının uygulanması, fakat sonuç alınmaması üzerine terk edilmesi, bazılarının hiç uygulanma şansı bulamaması üzerine buna ederek, sonuçta bir karışım halinde ve kolayca yeniden tanımlanabilir özelliğini hiç yitirmeksizin oluştu. Bu uzun süreç, projenin içinin doldurulmasını ve gerektiğinde boşaltılarak yeniden doldurulmasını sağladı. Proje, bu nedenle, kendi içinde bir bütünsellikten yoksun ve homojenlikten de azaktır. Proje sahiplerinin kendileri de, projenin pelteleşmiş kıvamından hoşnut kalmış olabilirler. Çünkü bu durum, onlara gerektiğinde geniş bir manevra alanı sağlıyordu. Manevra alanı, özellikle de siyasî iktidar mücadelesinde, taraflara son derece gerekli bir araçtı. Göç yolda dizelebileceği gibi, bir modernleşme projesi de, çıkış nedeni ve ilk eylem atılımının gücü ne olursa olsun, yol adıkça kıvamı-

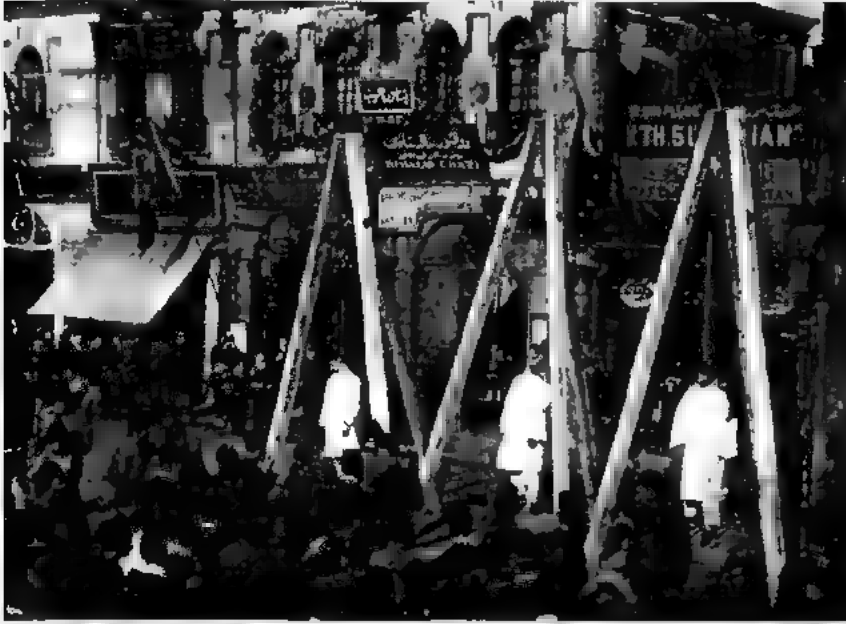
na kavuşabilir miyd. Osmanlı/Türk siyasi tecrübesi, bu soruya verilecek yanıt açısından belki de yegâne örnek olmayabilir fakat herhalde güzel bir örnekür

Bu noktada projenin içinin boş olması, ya da eğer mübalağalı bir tavırdan kaçınacak olursak, bir başka ifade ile yeterince dolu olmamasının ne önemi olabilir? Burada kanımca, tayin edici bir farklılık vardır. Ama ancak karşılaştırmalı bir yöntem kullanırsak, bunun farkına varabiliriz. Bu türden karşılaştırmalı örnekler üzerinde bir zamanlar hayli durulmuştu. Rusya ve Japonya, Osmanlı modernleşmesi ile kıyaslanmıştır. Rus ve Japon örneğinde bulunan esas farklılık, projenin daha baştan toplumun bütün alanlarını kapsayıcı olarak düzenlenmesi ve projenin uygulanmasındaki kararlılık ve ısrardır. Osmanlı örneğinde bunların eksik olması, projenin özünü de, şeklini de derinden etkilemiş ve belki de tayin edici olmuştur. Osmanlı örneği, modernleşme projesinin toplumla olan yakın ve derin munasebetinin başından itibaren farkına varılamamış olmasının, son derece geniş ve değişik boyutlar yaratan dikkat çekici bir araştırma alanıdır. 18 yüzyılın başında Osmanlı yönetici elitinin, o da ancak bir kısmının basit bir askerî reform olarak başlattıkları dönüşümün, yüzyıl sonra ulaştığı/ulaşacağı nokta, bu işe girişenlerin hiç de hayal ettikleri nokta değildi. Aksine, muhtemelen onlar bu noktayı görebilselerdi, ya bu işe hiç kalkışmazlardı ya da daha büyük intimalle, bir başka formülasyonu gündeme getirmeyi tercih ederlerdi. Lakin, tarihin kırılma anlarında yönetici seçkinlerin tercih edebilecekleri siyasi formülasyonların sınırlı olduğundan daha az olduğunu da bilmek gerekir. Yönetici seçkinler genellikle zorlanırlar. Bu zorlama, içeriden ziyade, Osmanlı örneğinde olduğu gibi, dışarının gündelik hayat üzerindeki dayatmalarından kaynaklanır. Seçkinler açısından hiçbir şey yapmamak gibi bir tercih imkânı

hiç yoktur. Yapılması gerekenler ile yapılabilecekler arasındaki ince siyasi çizgi üzerinde dans etmek zorundadırlar. 18 ve 19 yüzyılın Osmanlı/Türk siyasi elitinin, esas itibarıyla böyle ince ve tehlikeli bir ipin üzerinde, kendi algılamasına değerlendirmesine ve öngörüsüne göre, cambazlık yapğını söylemek mübalağa olmaz.

Yeni Osmanlı ar'n siyasi çıkış noktaları, kendi içinde çelişkiler taşıyordu. Bir yandan, eskinin ve gelenegın bağrında yaşıyorlardı, bir yandan da, kendilerince ve el yordamı ile, yeni olanı, moderniyi kalamının çabası içindeydiler. Bir başka ortak noktaları ümit veren ve gelecek vaat eden genç yönetici eli adayları olarak, bir yandan, geleneksel Osmanlı/Türk elinin niyerarşı basamaklarında yükselmeye koşullarına uymak zorunda kalmalarını, diğer yandan da, siyasi bir tavır olarak, tam da bu noktada muhalif bir tutum benimsemeye çalışmalarıydı. Bir ayakları gelenegın içinde, diğer ayakları ise bu gelenegi kırmak için yollarını arar durumdaydı. Aslında bu durum, modernleşme vanlısı Osmanlı/Türk yönetici elitinin ortak paydasını ve çelişkisini oluşturuyordu. Bir yandan, gelenegı sahip çıkılıyor diğer yandan da eskinin terk edilmesi gereken noktaları ölçüp biçiliyor saptanıyor ve yeni olarak kabul edilenlerin içinden bir seçme yapılmak isteniyordu. Bu üzerine kalkılması hayli güç bir işti.

Namık Kemal'in olsun. Ziya Paşa'nın olsun, hayatlarının önemli bir kısmında devlet memuru olmaları ve kendilerini devlete hizmetle görevli saymaları, onları, bir yandan Osmanlı geleneksel siyasi elitinin olası üyeleri arasına sokuyordu, ama diğer yandan da devlet-toplum ilişkisinde, dengeleri yitirmek gibi bir sakınca taşıyordu. Namık Kemal ve Ziya Paşa, Osmanlı devletinin memurları olarak, ister Sarayın güvencesini taşıyınlar, isterse taşınasınlar ve oradan oraya uzaklara sürgün edilsinler, her zaman için hayatlarını ve



*Divan-ı Harb-i Orfi'nin (Sıkıyönetim Mahkemesi) kararıyla asılmış üç kişi. II. Meşrutiyet dönemindeki askeri öğrencilik anılarını yazdığı Yarın Kalan İhtilâl adlı kitapçığında Hasan Amca, bu mahkemelerin hafif suç isnatlarıyla ilgili yargılamalarına bile hakim olan atmosferi şöyle anlatır: "Kanuna hiç güvenemerdik. Divan-ı Harb-i duyunca adaleti mümkün olduğu kadar uzaklarda bellemek lazımdı. Mahkeme hey'etinin beş azası da (...) askerdü (...) nihayet emretmeği, aldığı emri hiç incelemeyen yerine getirmeği meslek edinmiş insanlardı bunlar" Yargı ile siyaset ve güç ilişkilerinin hem I. hem de II. Meşrutiyet dönemindeki bu formata, kahçı bir siyaset kültürü unsuru olarak Cumhuriyetle taşınacaktır*

İktidar mücadelelerini sürdürebilecekleri bir alanı garant etmiş o uyuyardı. Aslında, onları devlet memurluğundan tasfiye etmek iktidar mücadelesinin ringinden uzaklaştırmakla eşdeğerdü. Bu, bir süre için başlarına gelse de, hiçbir zaman tam anlamı ile gerçekleşmeyecektü. Hatta devletin dışında kaldıkları zamanlar için de onlar kendilerini, halâ devletin içinde saymış dahi olabilişler. Belki de bu, onlara göre, yalnızca geçici bir süre için başlarına gelmiş, "yanlış" bir karardı. Sürgünde oldukları ve Osmanlı devlet aygıtının dışına çıktıkları zamanın bir istisna olduğu hatırlanabilir.

Gerek Namık Kemal, gerek Ziya Paşa ve gerekse Şinasi, her uçü de, Avrupa'da,

Osmanlı devletinin resmî temsilcisi değildilerdi. Fakat Osmanlı devletinin bir alanında caba üst düzey yönetici, siyasi ehli içinde bulunan ve neredeyse geleneksel/klasik iktidar kavgasının sonucunda iktidardan uzaklaştırılmış bulunan bir tarafın himayesinde olmaları, bu görüntüyü bir miktar sılıkleştirir. Oysa, gerçekte, neresinden bakılırsa bakılın, bir üst derecedeki Saray kavgasının bir alt derecede, değişik bir mekânda, sürdürölüyor olması, Yeni Osmanlılar açısından, özünde bir değişiklik yaratmıyordu. Onlar yine de gayri resmî, maaş sisteminin içinde yer almaya devam ediyorlardı. Maaşlarını farklı bir isimden alıyorlardı, ama o isim de, Osmanlı siyasi ehli içinde iktidar kavgası

vermeye devam ediyordu. Tuhaf olan ya da olmayan nokta her defasında üst kademelerin kavga ve uzlaşma arayışları. Yeni Osmanlılar hareketinin gelişim çizgisini derinden etkileyecek ve tayin edecek onların siyasi mücadele anlayışının da belirgin kılacaktır. Cephelemler arasındaki uzlaşma ve ittifak arayışları. Yeni Osmanlılar hareketinin kendine özgü düşüncesi dünyası içinde her defasında kırıklık yaratıyordu. Burada dikkat çekmesi gereken husus, hareketin özerklik ya da bağımsızlık sınırlarının pek de geniş olmadığıdır. Paşaların kavgası içinde, bir ya da iki kademe aşağıda bulunan başka efendilerin siyasi özgürlükleri sınırlıydı. Sınırlı olduğunda hepsinin aynı şekilde tepki de bulunmadığını biliyoruz. Bundan ötesini, siyasi kişiliklerin kendi kendilerine varmak zorunda kaldıkları kararlar kümesidir. Yine de büyük bir direniş örneği görüldüğü söylenemez.

Osmanlı da muhalefet, Batı Avrupa'da görülen muhalefetten şekil olarak da, öz olarak da farklıydı. Batı Avrupa'da muhalefet, kendisini bir "devlet kurtarma projesi" ile sınırlamakla yukumlu görmüyordu. Aksine, orada muhalefet, esas olarak, sosyal sınıflar arasında meydana gelen ve zaman zaman kanla sulanan iktidar ve güç mücadelesinin somut bir yansımasıydı. 1830/1848 ihtilallerinde olsun, 1871 Paris Komunu'nda olsun, kızıl bayraklar arkasında barikat savaşları vermekte olan sosyal güçlerin, özellikle de işçi sınıfının siyasa ve ideolojik çerçevesi içinde, mevcut devleti ve siyasa sistemi ayakta tutmak, onarmak, yenilemek ve yıkılmasını önlemek gibi bir düşüncesi hiç yoktu. Tam aksine, ayaklanan güçler mevcut her türlü iktidarı ve devlet aygıtını, felce uğratma, parçalama, berhava etmek üzere kurulu bir siyasi strateji ve taktik içinde hareket ediyorlardı. Bu nokta çok önemlidir, çünkü iki toplum arasındaki muhalefet adını verdiğimiz siyasal güçlerin derin farklılığına işaret eder. Söz konusu derin

farklılıktır ki siyasi mücadelenin kendisini şeklini yöntemini ve sonucunu tayin edecektir. Bu durum, Batı Avrupa'da görülen siyasi muhalefetin, pek çok başka alanda örneğini gördüğümüz gibi, Osmanlı versiyonunda aynı şekilde tanımlanmış örneklerinin farklı olduğunu gösterir. Birbirinden beki de tamamen farklı iki ayrı örneği aynı şekilde tanımlamanın verdiği kolaylık, fakat aynı zamanda da yanlışlık, karşılaştırmalı analiz ve değerlendirmelerde karışmaya çıkarılabilecek önemli bir metodoloji sorununa işaret eder. Bu iki coğrafya arasında benzer gibi görünen kurum ve ideolojilere/düşüncelere, Batılı tanımlamaları ile karşılaştırmalı bir yaklaşım, esas olarak, birbirinden tamamen farklı olan iki ayrı öğenin, sanki karşılaştırılabilir olduğu yanılsaması da yaratabilir.

Yeni Osmanlılar muhalefeti ise, sözünü ettiğim ve karşılaştırılabilir olmaktan uzak gördüğüm bir başka siyasal muhalefet şekli ve yöntemiydi. Bu muhalefet, geleneksel Osmanlı muhalefetinden farklıydı, ama aynı zamanda benzerydi de. Benzerdi, çünkü, esas olarak, Osmanlı yönetici elitinin farklı fraksiyonları ile sınırlandırılmış bir siyasal mücadele alanı tanımlıyordu. Bu alanda, toplumun değişik sosyal güçlerinin bir toplumsal ve siyasal denge kurabilmek için, verdiği bir siyasal, toplumsal, ideolojik mücadelesi söz konusu değildi. Tabiri caizse, bu denge, elitler arasındaki mücadelenin vektörleri tarafından tayin edilecekti. Ayrıca bu tarz bir mücadele anlayışı geleneksel Osmanlı Saray içi iktidar kavgasının bir varyantıydı. Alışıldık, bildik ve tanıdık bir alandı. Muhalefet, memurlardan oluşuyordu. Memur muhalefeti, sözünü ettiğim diğer muhalefet tarzları ile kıyaslandığında, kendiliğinden farklı bir kanala işaret eder. Memurların hizmet ettikleri devletlerine karşı geliştirebilecekleri muhalefetin ölçüsü, ancak mütevazı boyutlarda olabılırdı. Yeni Osmanlılar, Tanzi

mat sonrasının yeni eğitim modeli doğrultusunda, "modern/yeni" kanala dahil olmuşlardı. Ama asıl ortak paydaları, Tercüme Odası geleneği ve eğitimiydi. Batı'ya açılan bir pencere yabancı bir dil, yeni ve modern olan ile yakın temas ve etkileşim yönetici elitin hiyerarşik basamaklarında görece olarak daha süratli bir ilerleme imkânı, hepsi bu temele dayanıyordu. Bu, aynı zamanda, devlet memuru olmanın da güvencesiydi.

Öncelikle, iktidar olsun muhalefet olsun, ilk etapta "devletleri"ni kurtarma gayreti içindeydiler. Bu geniş ortak payda ortak bir dil geliştirmelerine yardımcı olabiliyordu. Aslında, zanniyet dünyası olarak ortak paydaları çok daha genişti. Her iki taraf da, amaçta birlikti. Tek sorun, yöntemdeydi. Yeni Osmanlılar, modernleşmeye değil, modernleşmenin algılanma tarzına karşıydılar. Yalnız onlar değil, Tanzimat Fermanı'nın mimarı Mustafa Reşit Paşa dahi, muhalefete geçmişti. Tam olarak karşı oldukları nokta Bab-ı Âli'nin yükselen otoritesi miydi, yoksa bu sırada bandan istifade eden Tanzimat Paşalarının (Âli ve Fuat Paşaların) otoritesi miydi sorusuna yanıt vermek kolay değildi. Kendilerinin yıldız yükselmiş olsaydı, acaba onlar da, iktidarda olanların tutumu içine girerler miydi sorusuna kesinlikle olumsuz bir yanıt vermek için elde yeterli kanıt olduğu kanısında değildim. Bununla birlikte, iktidarda oldukları dönem ile ikudardan dolayı olarak indirildikleri dönem arasında ve nihayet muhalefet döneminin farklı zamanlarında, siyasî düşüncelerinde meydana gelen değişim, aslında bu tür soruların en azından sorulmaya değer olduklarını gösterir.

Diğer yandan, Yeni Osmanlılar da, yine bir geleneğin devamı olarak, kendilerine bir hamı bu makurundaydılar. Yeni Osmanlılar'ın istikbal vaat eden müstakbel genç Osmanlı yönetici elit adayları olabilmeleri Tanzimat Fermanı'nın "baba"sı

sayılabilecek olan Mustafa Reşit Paşa'nın himayesinde olabiliyordu. Aslında, eğer işler yolunda gitse ve Mustafa Reşit Paşa Sadrazamlıktan düşmese bu takdirde kendi "kadro"sunu işbaşına gelebilse/işbaşında olabilse, muhtemelen Yeni Osmanlılar hareketi başka isimlerden oluşacaktı. Şinasi'nin, Ziya Paşa'nın ve Namık Kemal'in muhalefet kanadı içinde yer almaları, bir zorunluluk olmaktan ziyade, siyasî konjonktürün garip bir cilvesi bile sayılabilir.

Bu noktada, Osmanlı siyasî eliti içindeki kavga'nın temelinde inmek mümkündür. Her iki taraf açısından da, önemli olan devletin varlığının sürdürülmesiydi. Her iki grup da, bu devletin uyesiydi ve hepsi de aslında aynı kayıkta batıyordu. Kayığın batmaması ya da su almaması ve aldığı kadar ile suyun tahliyesi konularında bir anlaşmazlık içinde oldukları pek de söylenemezdi. Uyuşmazlık "çare"nin formüle ediliş tarzındaydı. Yeni Osmanlılar kuşağı mucizevi kurtuluş formülasyonu'nda, kendi içinde bile tam bir anlaşmaya varamamıştı. Rivayet birkaç çeşitti. En radikalı sayılabilecek olan Ali Suavi, herhalde halktan gelmenin sonucunda ve bir çeşit "cesaret"le, basit insanlara dayanan bir direnişten ve ihtilalden söz ederken ve bunu gerçekleştirmek için de hayatından olurken, diğerleri çok daha muhafazakâr bir tutum içinde kalmayı tercih edeceklerdir. Osmanlı geleneksel siyasî karışer merd ve nünde bir haminin koruyucu ve kollayıcı kolları arasında yükselme imkânını bulmuş olan Yeni Osmanlı muhtemel yönetici elitinin de esas eğilimi. Ali Suavi'nin tam aksiydi. Toplumun aşağı sınıflarına yakın olmak ve onların desteğini kazanmak gibi bir siyasî mücadele anlayışı, bu bakımdan, hiç gelişmemiş sayılırdı. Ne olursa olsun, madem yegâne sorun devlet katındaydı, o halde sorunun çözümü de aynı kademenin kendi içinde, söz konusu kademedede verilen/verilecek siyasî



*Meclis-i Mebusan üyeleri Yıldız Sarayı merasim daireesinde ziyafette.. 1908'de seçilen mebuslar, siyasal erk üzerinde etki sahibi olan ve siyasal temsil gücü taşıyan bir kimlik oluşturmışlardır. Parlamentarizm, "meşveret", meclis, demokrasi, özgürlük gibi kavramları "ledafile" çıkaran Yeni Osmanlı düşüncesinin bu süreçteki önemi yadsınamaz. Yine de bu siyasallaşma dönenti için, I. Mesrutiyet döneminin kısa süren "özgürlük" ortamından sonra İstibdat yönetiminin baskısının bitmesi gerekecekti.*

ve kişisel mücadeleden sonra belirlenecek. Yüksek devlet memurlarının, değil avam ile kendilerinden daha aşağı seviyedeki devlet memurları ile bile, ne ölçüde bir ilişki geliştirmeleri gerektiği tam olarak açık değildi.

Yeni Osmanlılar, Osmanlı yönetici eliti içinde kendilerine ilerleme imkânı sunabilecek hamillerinin bir benzerini de Avrupa'daki siyasal mücadeleleri sırasında bulacaklardı. Bürokrasidaki hamilik, bir süre sonra siyasetteki hamiliğe dönüşecektir. Yeni Osmanlıların kısa süreli Avrupa macerasının, bu siyasal hamilik temelinde gerçekleştiği hiçbir zaman göz ardı edilmemelidir. Tabiri caizse, Osmanlı merkezî gücüne karşı, tam olarak bir Şarkvârî ayak oyunundan kurtulmaya çalışan Mısır Hanedanlığı muhalefetine, Yeni Osmanlılar muhalefetine, yaratıcısı değilse de dayanağı olması, hareketin ve hareket içinde yer alan siyasal kişiliklerin

üzerinde tayin edici oranda etkilerde bulunmuş olabilir.

1865 yılında oluşan ve İttifak Hamiyet adını alan Yeni Osmanlılar Örgütü' 1867 yılı başında Mustafa Fazıl Paşa'nın onderlığındaki Saray karşıtı siyasal mücadelenin cephe hattını oluşturduğu süre içinde adını duyurma şansına sahip olmuştu. Mustafa Fazıl Paşa'nın görüşlerini önce Sultan'a geleneksel şekilde bildirmesi ve ardından da bir Avrupa gazetesinde yayınlaması dikkat çekicidir. Onun görüşlerinin Yeni Osmanlılar tarafından ne kadar ciddiye alındığının bir göstergesi de söz konusu görüşlerinin tercüme edilerek Osmanlı kamuoyuna da yayınlanmasıdır.

Yeni Osmanlılar hareketinin basın ağındaki ısratlı mücadelesi, elbette, geleneksel olandan ayrılmaların ve yeni temsil etmelerini simgeliyordu. Basın ama aynı zamanda kamuoyuna hitap edebilecek her türlü edebî ve edebî olmayan

tarz, onlar açısından, siyasa, fikriyatlarını deklare edebilecekleri, bir alan ve önemli bir fırsattı. Bu fırsattan yararlanabilmek için ortaya koydukları mücadelenin sınırı önemlidir. Bu şekilde, Osmanlı/Türk toplumunun hiç olmazsa okuyazar ve etkilenmeye değer çok küçük bir azınlığın, hedef almış olmaları dahil, kamuoyuna yönelik siyasal propaganda faaliyeti açısından üzerinde önemle durmayı gerektirir. Ayrıca, bu faaliyet alanı, Osmanlı/Türk toplumunda başka pek çok alanda bir öncü kol olmayı gerekli kıyordaki Tanzimat edebiyatı olarak anılacak ilk Osmanlı/Türk romanlarının ortaya çıkışı, şırnın içerik değiştirmeye çalışması, nesrinin ustalık devlet katı lisanının ötesine geçerek anlaşılır bir Türkçe ile yazılması gibi derin bir anlayış farkı, tiyatro, hepsi bu çabanın bir yan ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Mücadelenin siyasî tayin ediciliği, bütün bu alanların da daha baştan edebî ve estetik bir değer olarak değil fakat, tam aksine, siyasî bir eylem platformu olarak görülmesine ve algılanmasına da neden olmuştur.

Ziya Paşa, "Rüyâ" adlı yazısında, Yeni Osmanlılar hareketinin en azından önemli bir kesiminin ağırlık verdiği siyasî metodu gündeme getirmişti. Surgun/İngiltere'deki Ziya Paşa, bir yandan hayallerini yazıya dökerken, diğer yandan da, bu hayallerine ulaşmak için sihirli siyasî formülünü de ortaya koyuyordu. Buna göre, en iyi yöntem Abdülazîz'i, Sarayın bir köşesinde, tek başına yakalayabilmektir. Bu şansa bir kez ulaşılabilsen, Ziya Paşa, bu altın fırsattan istifade ederek, ona, o zamana kadar etrafındaki hiç kimsenin dile getirmediği ya da özellikle telaffuz etmediği her şeyi, yani bütün "gerçekler"i anlatacaktı. Yanlış ve çıkara dayalı bıç, lendürmenin sonucunda, Abdülazîz'in kafasında canlanmış olan bütün önyargıları yıkmanın yolu, baradan geçiyordu. Onu yanlış yönlendirmiş olan "etraf"ı bu şekilde bir an için olsun, tecrit ettikten sonra,

Abdülazîz'e, "gerçekler" ve "doğrular", Ziya Paşa tarafından aktarılabilecekti. Abdülazîz'in kafasındaki bütün sorulara yanıt verilecek ve Sultan'ın bakışı kökten değiştirilecekti. Bir kez Sultan, ülkenin içinde bulunduğu "gerçekler"den haberdar edildiğinde, bunun doğal sonucu, içinde bulunulan durumdan çıkış için yeni bir siyasî formülasyon aramaktı ki bunu, zaten uzun zamandan beri Yeni Osmanlılar, Avrupa'da bulundukları sürede, yapmışlardı. O halde, bir anayasa ilanına ihtiyaç vardı ve bunun zannedildiği gibi bir sakıncası da yoktu. Aksine, ülkenin ve devletin bir arada kalabilmesine neden olabilecek yegâne "mucize formül" buydu. Sanıldığı gibi aksine, bu formül, halihazırda uygulanan bütün diğer formüllerden daha üstündü. Devleti kurtaracak olan yegâne formüldü. Bir kez olsun, Sultan'ın "etraf"ı değişirse ve Yeni Osmanlılar hareketinin önde gelen üyeleri bir kez Sultan'ın "etraf"ı haline gelebilirlerse, ki buna bizzat Sultan'ın kendisi karar verecekti, bu takdirde işlerin kendiliğinden yoluna girmemesi için artık ortada hiçbir neden kalmayacaktı. Çünkü, "iyiler", "kötüler"i yerini almış olacaktı. Sultan sadece kandırılmıştı ve yeri, doğal olarak, "iyiler"i yanındaydı. Saray içindeki bu ikna etmeye dayalı siyasî mücadelenin strateji ve taktiği, uygun koşullar içinde sonuç verebilir miydi bilinemez. Ama vermemiş olduğunu biliyoruz.

Yeni Osmanlılar topluluğunun üyelerinin yazdıkları ile yaptıkları arasında tam bir uyum bulunduğunu söylemek kolay değildir. Siyasî iktidarı elde etmenin yolu olarak gördükleri, Saltanat makamını iktidara etmeye çalışmanın yeterli sonuç vermemesi üzerine, bu kez de, Saltanat'ın alternatif(ler)ini gündeme getirmek zorunda kalmalarını hatırlamak gerekir. Sultan Abdülazîz'i ikna çabalarında başarılı olamamışlardı. Ancak, bütün siyasal teori ve felsefeleri, iktidar mücadelesini genişletmemek üzerine kurulu olduğundan, geri-



ye yalnızca bir yol kalıyordu. Bu çıkmaz içinde yapılması gereken, anlaşılan, Osmanlı geleneksel iktidar değiştirme metodlarına müracaat etmektir. Öyle de yapılacaktır. İktidar alternatif(ler)i olarak bekleyen V Murad ile II Abdulhamit bu mücadelede tayin edici isimler olabilirlerdi. Nitekim ikincisi olacaktır. Yeni Osmanlılar, bu kritik anda da, kendilerine, siyasi sahnede, yeni ham(ler)i bulabilmelerinin endişesi içindeydiler. Bu sorunu aşuklarında ise, upkısı geçen defa olduğu gibi, yeni ham(ler)inin de, bir kez ikudara geldikten sonra, kendilerini terk etmelerini gerçekleştiremeyeceklerdir. Yeni Osmanlıların siyasi tecrübeleri, ham(ler) olmadan mücadele etmenin imkânsızlığını ve aynı zamanda da, sadece ham(ler)e dayanılarak iktidara gelmenin tehlikârlığını ve nihai aşamada da, sadece onlara güvenerek ve yaslanarak iktidarda kalmanın mümkün olmadığını gösteriyordu. Ancak onlar bunu eğer anlamışlarsa, çok geç ve işi şten geçtikten sonra anlayabilmüşlerdir. Yaşananlar ile yazılanlar ve nihayet yapılanlar arasındaki, zıtlıklar değılse de, çatışmalar, sadece bu kuşağın değil, fakat artı arda birkaç kuşağın ortak paydasını teşkil eder.

İşlerin yoluna girmesinden, yani Saraydaki otoritenin değışiminden sonra, "iyiler"i iktidara gelebilmeleri üzerinden ki, bir anayasa projesi masa üzerine konulabilecek. Geçmişteki bütün siyasi iktidar mücadelesinde görülen uzlaşma ve denge arayışları, bu projenin hazırlanması sırasında da kendisini gösterecek ve "araç"ın hem içeriğini, hem de şeklini derinden etkileyecektir. Yeni Osmanlılar hareketinin homojen bir siyasi çizgi olmaması ve siyasi formülasyonlarının yeterince belirginlik kazanmamış olması, aslında bir anayasasının hazırlanması sürecinde de kendisini olumsuz yönde belli edecek öğelerdi. Nihayet, Osmanlı modernleşme çabalarının bütün dönemlerinde görüldüğü gibi, za-

mek lazımdı ve herkesin zamana karşı yarışması gerekiyordu. Anayasa sadece iç denge,erin bir uzlaşma arayışı değildi. Ak sine, dış güçler arasındaki ve dış güçlerle içersinin de bir denge arayışına yanıt vermek zorundaydı. Bu kadar ince bir denge, nin nası, sağlanacağı bilinmemekle birlikte hakim olan unsur zorunlu olduğuydu. Banlı bir siyasî bakışın koayca saptayabileceğı gibi, anayasa, toplumsal güçler dengesi içinde bir uzlaşma ve mutabakat arayışı, değildi. Devlet iktidarının yeniden tesis edilmesi, devlet iktidarının değışik güçler arasında kurulabilecek bir denge ve uzlaşma formülünden oluşmasına nazarın daha ağır basıyordu.

Yeni Osmanlılar açısından temel sorun, içinde yer aldıkları devletin ayakta kalmasını sağlamak ve bu suretle, kendilerinin de varlık nedenini yitirmemektir. Bir anayasaya sahip olma projesinin temel dayanağı ve gerekçesi buydu. Toplumun bir anayasaya ihtiyacı olup olmadığı sorusunun bu aşamada hiç gereğı yoktu. Bu anlamda, Yeni Osmanlıların muhalif oldukları çevrelerin bu sorusu, yanıtlanmaya değeri görülüyordu. Muhtemelen bu yönde bir akademik tartışmaya hiç gerek görülmemiştir. Ayrıca bu soruya verilecek "doğru" yanıtın da hiçbir önemi yoktu. Yanıt ne olursa olsun, yine de bir anayasaya acelenin ihtiyacı vardı. İhtiyaç, toplumdan değil devletten kaynaklanıyordu. Devletin ihtiyacı ise, istisnasız bütün Osmanlı siyasi eliti açısından birbirleri ile ne kadar görüş ayrılığı içinde bulunsunlar bulunsunlar ve hatta kanlı-bıçaklı olurlarsa olsunlar, hem öncelikli gâdemî maddesiydi, hem de ertelenemez bir sonuçtu. Hepsinin ortak paydası, kendi görüş açılarından ve "doğruları" temelinde, devletin yeniden "yükselmesi"ni sağlamaktır. Anayasa, eğer gerekiyorsa, bunun için gerekiyordu. Yoksa toplumun değışik unsurlarının bir ihtiyacı olarak ortaya çıkmaya da olurdu. Bu aşamada Osmanlı toplumunun değışik unsur-

ğı tartışılabilir. Nitekim tartışılmıştır da . Osmanlı toplumu homojen bir topluluk olmadığından, hiç kuşkusuz, bazı unsurlarının bir anayasaya ihtiyaçları vardı. Diğer unsurların ise, bu türden bir ihtiyaç beyan etmeleri daha zaman alabilirdi. Özellikle gayrimüslim toplumların uzun zaman dan beri anayasa benzeri bir yönetim tarzı ve alışkanlığı oluşmaya başlamıştı. Hiç kuşkusuz, Osmanlı yönetici elitinin Batı ile tanışması tamamlandığı ölçüde .çinden bir kısmı, hem kendisi ve hem de içinde yaşadığı toplum açısından, bir anayasaya gerekli görmeye başlamıştı. Ancak, bu toplumsal bir ihtiyacın yanıtlanmasından önce, devletin ihtiyacının yanıt anması gerçeğine dayanıyordu. Yeni Osmanlılar hareketinin muhalefeti, ise, bu türden bir "taklit hevesi"ni yadrigamıştı. Onlara göre, bir anayasal rejime henüz gerek ve ihtiyaç yoktu. Öncelikle toplumun buna ihtiyacı olmadığı gibi, bu yönde bir talebi de yoktu. Ama asıl vurucu olan nokta diğer bir husustu. Devletin ayakta kalabilmesi için, bir anayasal rejime gerek görülmemişti. Yeni Osmanlılar cephesine geri dönecek olursa . En azından toplumun olgunlaşmış güçlerinin anayasal bir projedeki destek ve ittifakı kaa.e alınabilir ve bu şekilde, geçmiş siyasi tecrübelerin ışığında, ileride oluşması muhtemel anayasaya yönelik olası baskılara karşı bir olası direniş barajı yaratılabilmesinin temeli atılmış olabilirdi. Ama Yeni Osmanlılar hareketinin en azından ağır basan isimleri, bu türden bir siyasi iktidar mücadelesinden uzak kalmak isteyeceklerdir. O halde, iktidar mücadelesi, yeniden, donup dolaşıp, Saray ve Babı Âli içindeki ve bu iki mekân arasındaki çelişme/çekişme ve kavgaların bir bileskesi olarak netlik kazanabilirdi.

Yeni Osmanlılar açısından anayasa, bir amaç değil araçtı. Devleti yeniden devlet gibi yapabilecek bir araç . Tıpkı bir zamanlar Nizamı Cedit, Sekbanı Cedit ve Tanzimat'ın diğer örgüt yeniliklerinde olduğu gibi, bir anayasa da, benzer şekilde,

yukarıdan aşağıya ve devletin yeniden düzenlenmesi temelinde ortaya konulan bir projeydi. Modernleşme projesinin yeni bir durağı . Yeni Osmanlılar açısından, Batıda görülen yeni bir unsurun ithaliydi. Ama, kendilerinden önceki "ithal" kurumlarından çok daha farklıydı. Çünkü, bir anayasa her şeyden önce, "kopya" ya da "ithal" değil, ama aksine, "öz"ün yansıması olacaktı. Devletin kurtuluşunun anayasadan bekleniyor olması anayasanın ilke olarak bir araç haline gelmesi, anayasanın/anayasacılığın doğurabileceği bütün sonuçların asgaride kalabilmesiyle sonuçlanabilirdi. Nitekim sonuçlanacaktır da.

Anayasanın belki de kalbini sayılabilecek bir husus, oluşturulacak müstakbel parlamentonun yetkileriydi. Heyeti Mebusan'a tanınan yetkilerin kısırlılığı ve dar çerçevesi parlamentonun bu kanadının gerçekte bir yetkisi olup olmadığını bile tartışma konusu yapabilir. Bir yasa önermek için bile Heyeti Mebusan için öngörülen izin ve onay mekanizmaları, anayasal açıdan hayal kırıklığı yaratır. Denetim yetkisi için de aynı şeyler söylenebilir. Bunun böyle olması, Yeni Osmanlılar'ın zaten Padişah'ın kutsal haklarını ve yetkilerini kısıkanç bir şekilde koruyacaklarına ilişkin siyasi inançlarından da kaynaklanıyor olabileceği gibi, son dakika pazarlıklarının da bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Ama bunda herhalde her iki nedenin de payı vardı. Yeni Osmanlılar, şu ya da bu nedenden dolayı olsun sonuçta öyle bir anayasal sistem kurmuşlardı ki, mutlak monarşinin geleneksel hakları, Meşrutî Monarşi, ambalajı altında, anayasal bir güvenceye kavuşmuş oluyordu. Bir anayasal sistemin öncelikle siyasi iktidarın yetkilerinin sınırlamak ve çerçevelemek gibi bir sonucu olmak gerekirken, burada aksine bir durumla karşılaşılacaktır. Anayasa hukuku açısından bakıldığında, Abdulhamit'in anayasal bir istibdat idaresi karabilmesi için bütün hukukî alt yapının hazırlanmış olduğu itiraf edilmelidir.

Anayasa projesi, farkı bir zihniyet dünyası içinde şekillenmişti ve görüldüğü, dışarıdan/uzaktan bakıldığında ilk izlenim olarak ortaya çıkabilecek her türlü değeri, lendirmeden farklı olarak, kendi iç zihniyet dünyasını bir dışavurumu olarak şekillendiriyordu. Bu anayasa projesinin temelinde yatan görüş/zihin, tamamen farklıydı. Farklı olması, onun Batılı modernlerden farklı olması anlamına geliyordu. Farklılık her bakımdan geçerliydi. Hem tarihsel çevrim açısından, hem de bunun, doğal sonucu olarak, şekli ve özü açısından. Devlet kalından dışarıya bakmak, bu bakış açılarına, görüşlerine sadece bir devlet projesi olarak algılama şansı ve niyeydi. Bir anayasa nite, içinde yaratıldığı toplumun bu özelliğinden ayrılabilir ve usta bir ameliyat süreci içinde, "nakil edilebilir"di. Nakil, tam bir "taklit" sayılmazdı. Çünkü, Tanzimat öncesinde ve sonrasında bu, "taklitlere" /"taklitçiliğe" karşın, geleneksel ve özgün olanın korunmasına yönelik şiddetli direniş, de aynı kanal içinde gelişmişti. Dolayısıyla, Yeni Osmanlılar gibi, Tanzimatın "takliti" yönüne karşı, gösterilen muhalefet ve direnişin, en sonunda, "nakil" sürecinde daha mahalli özellikleri bakımından yolundaki uğraşını canlandırması, güçlendirilmesi ve bu ikili mücadelede onun temel öğe haline gelmesini sağlaması mümkündür.

1876 Anayasası'nın özgünlüğü, birkaç dengiyi yansıtmak zorunda kalmasından ileri gelir. İlk olarak, Yeni Osmanlılar hareketinin farklı temsilcilerinin farklı eğilimlerini dengelemek gerekiyordu. İkinci olarak, Yeni Osmanlıların projeleri ile ıktidarın yeni ortaklarının uzlaşması zorunluluğu vardı. Lütfü olarak ise, Batılı güçlerin yeniden ve bir kez daha tatmin edilmesi gündemdeydi. Bu kadar çeşitli ve farklı vektörler içinde, zamanın darlığı da göz önüne alınırsa yeni ve ilk anayasa

nın muhtevası ve şekli ortaya çıkmış olur. Anayasayı yapanların kendilerine göre ve geleceğe ilişkin siyasi hesapları varlı. Ancak dikkat çekici olan nokta "devletin çıkarları" gereğince ilan edilen anayasayı n, çok kısa bir süre sonra yine "devletin çıkarları" gereğince teorik olarak yürürlükte kalsa da fiil yatta hâlinin alınmasının tercih edilecek olmasıdır. Unutulmasın ki, yeniden ilanı da, yine "devletin çıkarları" temelinde gerçekleştirilmiştir. Batın bu maceralı süreç içinde, devlet ile toplumun ne ölçüde iliştiği sualı ise, maceranın hiç tamamlan(a)lmamış karanlık yüzünü aydınlatmak açısından çok önemlidir.

Kısa süre için de olsa ayakta katabilecek Meşrutî Monarşi, anayasal bir yönetim projesi, Osmanlı/Irk siyasalinde, belki de tahmin edilebileceğinden çok daha güçlü etkiler doğuracaktır. Meşrutî Monarşi, etrafındaki ideolojik müler, muhtemelen onun yaratılmasının hayal ettiklerinden daha geniş bir yankı bulacaktır. Bu yankı, Osmanlı/Irk toplumunda 1860'larda başlayan bir toplumsal mühendislik projesinin, yani bu kez anayasal, modern bir toplum yaratma sürecinin özündeki ideolojik muhtevayı yitirmeden, devamını sağlayacaktır. O gün bugün, anayasa hem vargeçermezdir. Hem de devlet ıktidarının "yeni den tanımlanması"nda elzemdir. Bir uzlaşma siyasal kültüründen zıvadır, bir yapıyı siyasal kültürünü yansıtır. Anayasayı "devlet" yapar ve gerektiğinde de değışir (ya da bir süre için kaldırabilir). Eğer muhalefet yapmışsa da, amacı değışmez. Önemli olan devletin kurulmasıdır. Yeni Osmanlılar ve I Meşrutiyet, bu geleneksel kurucuları, başlatıcıları ve ilk uygulayıcılarıdır. Tarihe karışmış olabilirler ama siyasi fikriyatı, bir miras olarak, dedede ıtorına geçmişür.

## Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasî Düşünceleri

CHRISTOPH K. NEUMANN

Ahmet Cevdet, 27 Mart 1823'te Lofça'da (Bulgaristan'daki Loveç) kentlinin ileri gelen ailelerinden olan Yurkiranogulları neslinden dünyaya gelmiştir. İlk gençliğine kadar Lofça'da öğrenim gören ve bir yıl boyunca daha sonra Mithat Paşa olacak çocukla beraber onun babasından da ders alan (Chambers 1968: 26-27) Cevdet, 16 yaşındayken büyükbabası tarafından iyi medreselerde okumak üzere İstanbul'a gönderilir. Gerçekten de ailesinin maddi desteği ve kendi olağanüstü zekâ ve çalışkanlığıyla çok parlak bir öğrenci olur. İlgisini özellikle aklı ilimlere yönelttiğin söyleyen Cevdet, bunun yanında fıkıh gibi nakli ilimlerde de iyi bir öğrenim görür, aynı zamanda Murad Molla Tekkesi'nde Rumi'nin Mesnev'si'ni okur, ona Cevdet mahlasını da veren Süleyman Fehmi Efendi'nin tasavvuf ve edebiyat muhitine dahil olur.

Bir nebze Fransızca da içeren bu çok yoğun ve çok yönlü öğrenim devrinin sonunda Cevdet, parlak bir âlim kariyerine başlamak üzereyken, zamanın şeyh ülsâmi olan Ârif Hıkmî ve özellikle sadrazam Mustafa Reşit Paşa'nın muhitine girerek hayatının bundan sonrasını belirleyen dönüşümü yaşar: Cevdet, Mustafa Reşit Paşa'nın sadık izdüş ve yandaşı olur ve ölümüne kadar da Mustafa Reşit Paşa'ya eko üne bağlı bir Tanzimat siyasetçisi olur.

İlk küçük kademesini (Amavutluk'ta Piremed, yani bugünkü smiyle Përmeti'yi) aldığı 1844 senesinden, taşıdığı Anadolu kadaskerî payesinin vezarete dönüştürüldüğü 1866'ya kadar ilmiyede çok hızlı sayılabilen bir yükseliş katederse de, asıl meşgul olduğu görevler daha

çok Tanzimat siyasetinden kaynaklanan özel memuriyetler olur: Değişik komisyonlarda üyelik, talim terbiye kurulu ile bilimler akademisi karması olan Encümen-i Daniş'te sekreterlik, okul kâtabı yazanlığı, Amavutluk, Bosna ve Güneydoğu Anadolu'da muftelişlikler ve sair... Bu kabil henüz fazla kurumsallaşmamış görevlendirmeler ile bir anlamda siyasette kariyerinin arkaplanını oluşturan ilmiye tarikatındaki yükseliş arasındaki tenakuz, Cevdet'e daha sonra ulemanın rolünü sorgu ama imkânını verecektir.

Butun bu işlerin yanında Cevdet, tarih eserleri yazmaya başlar. 1851'de Encümen-i Daniş, ona 1774 ile 1826 arasındaki dönemi kapsayan bir kronik sipariş eder. İlk cildine 1853'te başlanan, on ikinci ve sonuncu cildi ise Encümen'in ortadan kalkışından çok sonra, 1883 senesinde yayımlanan bu eser, meşhur Tarih-i Cevdet'tir. Son cildi basılmasından hemen sonra ilk sekiz ciltte değişiklikler yapılarak Tarih-i Cevdet'in Tertib-i Cedid hazırlanır ve 1885 ile 1891/2 olmak üzere üç kere basılır (Tarih-i Cevdet'in basım hikâyesi için Neumann 1999b: 12-85).

Buna ilâveten Cevdet, 1853 ile vezirliğe atandığı 1866 yılları arasında Osmanlı İmparatorluğu'nun resmi tarihçiliğini yürütür, ancak vakanüvis olarak herhangi bir eser yazmaz. 1872 ile 1881 arasında, daha önce tutmuş olduğu notlardan devşirerek halef Ahmet Lütfi'ye gönderdiği Tezâkir (Baysun 1953-67, 2. baskı 1986) ise kısmen bu mesainin ürünü olarak görülebilir (31. Tezkire den itibaren artık 1866 sonrası üzerinde durulur; otobiyografik olan 40. Tezkire'nin ise ayrı bir yeri var).

Ancak Cevdet'in te'rif ve tercüme faaliyetleri, bununla sınırlı kalmaz. İbn Haldun'un Mukaddime'sinin yarım kalmış çevirisini tamamlar, bir Kırım ve Karkas Tarihî yayımlar, okulları için mantık, dil ve usûlûp üzerine eserler kaleme alır, hatta Kısas-ı Enbiya kitabı popüler kitaplar yazar. Önde gelen tanzimat bürokratlarının büyük ölçüde zaten yazmaktır. Raporlar, arzlar, nizamnameler. II. Abdülhamit'e sunduğu bazı lâihalar da Maruzat (Cevdet 1980) olarak böylece Cevdet'in eserleri arasında yerlerini alacaklardır (yani bir Cevdet eserleri bibt. yografyasının yokluğunda Halaçoğlu-Aydın'nin eserlerine bakılabilir).<sup>1</sup>

Ancak bütün bu faaliyetler sadece bir yan uğraş olmaya mahkumdur. Vezir olarak etkilediği zamanlarda farklı farklı nazırlıklarda görev alır, ıktıdardan düştüğü sıralarda ise genellikle vali olarak tayına gönderilir nadiren açıkta kaldığı olmuştur. Daha kapsamlı metinleri ise bu açıkta kaldığı dönemlerde yazabılır. Sadrazam olma umudu hiçbir zaman gerçekleşmeyen Cevdet, en kalıcı siyasî başarılarını hukuk ve adalet sahasında elde eder.

Şeriatın ilmiyenin idari kontrolünden çıkmasına karşı koyan şeyhulislâmlığın bütün engellemelerine rağmen, Babiâl nezdinde oluşturulan bir komisyon, Cevdet'in riyasetinde Hanefî fikhinin birçok konudaki hükümlerini seçerek ve sistematikleştirerek bir Osmanlı medenî kanununa anlamına geçen Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'yi bir araya getirir. Kıbrıs, İsrail ve Ürdün gibi birçok Yakındoğu ülkelerinde 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar merû kalan bu kanun (*Fransız Code Civil*'i) Türkçe'ye çevrerek Osmanlı yasalarına getirmek isteyen Tanzimatçıların Mithat Paşa kanadının amaçlarına ne kadar karşıt ise, surete miş fıkıh anlayışına da o kadar aykındır. Şerî hukumieri gayrimüslimler için de geçerli kılarak (ve bu arada onların şahadetlerini Müslümanlarıninkine eşdeğerî sayan) gene geçeri bir yasa olan

Mecelle, sultanın fermanıyla ilan edilir. Bu bakımdan geçerliliğinin kaynağı artık Allah'ın yerine, prensipte başka bir kanun koymak kudretinde olan devletin kanun koyucusudur. Lügatimada asıl önemli olan yenilik, fakihlerin hemfikir olmadıkları hallerde kadrların varolan görüşler arasında kendi başlarına karar verme imkânının Mecele'nin hukum getirdiği alanlarda kaldırılmış oluşudur (E. Mardin 1946; Berk 1959; Yavuz 1986).

Cevdet'in vezir olarak çalışmaları nın çoğu Osmanlı idari yapısını kuvvetlendirmeye ve aynı zamanda devleti ayakta tutabilecek formasyona sahip olan adamların yetiştirilmesine yöneliktir. Ancak özellikle 1871 yılında Âli Paşa'nın vefatından sonra siyasî nüfuzu yavaş yavaş azalmaya başlar; Reşit Paşa ekibinden ondan başka pek kimse kalmamıştır. Cevdet hiçbir zaman kendini destekleyen bir siyasî ağı, dayanabileceği bir gruba sahip olamamıştır. Vezir ve paşa olduktan sonra da ailesine düşkün, hayatı onun çevresinde dönen Kutukoğlu (1986), düzenli maaş derdinde olan bir adam olarak kar ve az saydıkları arkadaşlarıyla mazbut bir hayat sürer (Neumann 1999b: 54-55). Asla bir kapı oşturamaz.

Bir bakımdan, bu siyasî hayatını riskten biraz korur, onu aşır şüphelenen II. Abdülhamit nazarında kabul edilebilir bir pozisyonla kaline getirir. 1876'daki hal ve cûlûs enri kaarında rol oynamamış Cevdet'e Mithat Paşa'nın mahkûm edilerek kurban gittiği hukuk cnayeti esnasında önemli (ve hiç de şanlı olmayan) bir rol verir. Ancak Mecelle tedvinine bir son verilir ve Cevdet 1882'den sonra genellikle bakanlar kurulunun dışında kalır. Ahmet Cevdet, Mithat Paşa ile beraber mahkûm edilmiş Rüşdi Paşa'dan geriye kalmış ve sonra II. Abdülhamit kendisine hediye edilmiş konakta 1895'te vefat eder.

Ahmet Cevdet sistematik bir siyasî düşünür değildir. Siyasetçi ve idare adamı olarak somut problemlerle uğraşan âlim



*Ahmet Cevdet, yeni tip resmi tarihçi olarak, modern düşüncünün oluşumuna katkıda bulunmuştur*

olarak bağımsız bir siyasî söylem oluşturmakta zorlanan bir düşünce geleniğinden gelen bir insandan böyle bir şey beklemek de yanlış olurdu. Ancak bu, onun siyasî düşüncelerinin tutarsız veya sığ olduğu anlamına gelmez. Cevdet, olağanüstü zekâsı ve entelektüel birikimi sayesinde Reşit Paşa ekolünün Tanzimat anlayışın, belki en yetkin şekilde yansıtan, ortaya koyan, açıklayan ve savunan yazarıdır.

Ancak bunu yaparken istfade edebildiği araçlar mahduttur: Ne Osmanlı edebiyatında siyasî janrlar çok gelişmiştir ne de açık bir politik tartışma ve söyleme elverişli olan bir kamu alanı vardır. Böyle bir kamunun yokluğunda 19. yüzyıl Osmanlı Müslümanlar arasında sistematik bir biçimde ifade erini bulabilecek ve birbirleriyle çatışabilecek yapıya sahip ideolojiler henüz ortaya çıkmamıştır. Bunun için o dönemde yaşayan bir düşünürü (ve bu meyanda elbette Cevdet'i) "yenilikçi" (örneğin Tanınan 1949, 5. baskı 1982: 159-78,, "İslâmcı" (örneğin Bolay 1986) veya

"İbn Haldun'cu" (iki olarak Fındıkoğlu 1953, sonra Meriç 1975, 2. baskı 1979) olarak tavsif, yanlışlıca olmaya mahkûmdur.<sup>2</sup> Bunun için siyasî görüşlerin bazı çözümleme süreçlerinden geçirerek Tarih-i Cevdet, Tezâkir ve Maruzat ile evrak-ı mevkîlerden tahlil etmek gerekmez. Onun çağdaşı olan okura problem-sizce anlaşılır ge-en birçok ifadenin bugun yanlış anlaşılma tehlikesi büyüktür (yöntem problemleri hakkında Neumann 1999b: 3-6).

Kapalı bir düşünce sistemi aramak yerine, polemik kudreti çok yüksek olan Cevdet'in kiminle çatıştığına, neire itiraz ettiği ne bakmak daha iyi sonuçlar verecektir. Cevdet görüşlerini ortaya koyup gerekçelendirirken vâsi ve zengin kültür hazinesinden faydalanır. Tarih vazıcı ığı için en önemlileri, Osmanlı Müslümanlarına asırlar boyunca üstünlük bilinci vermiş olan İslâmiyetin kültürel öğeleri, Osmanlı tarih ve nasihatname yazarlarının eserleri ve nihayet kendi zamanına ait bir bilim iyimseriğidir. Ancak düşüncesinin ekseninde ne Osmanlı İmparatorluğu'nu "daha çok İslâmî" yapma programını ortaya koymak, ne de Osmanlı tarihini (muhayyel) bir İbn Haldun modeline göre yorumlamak (Neumann 1999b: 168-83), ne de iyimseri bir terakki-perverlik yer alır.

Cevdet'in siyasî düşünceleri devlet ekseninde döner. Burada hemen ortaya çıkan problem, Osmanlı geleceğinde 19. yüzyıl gerçekliklerine uygun bir devlet kavramının mevcut olmamasıdır. Bundan kaynaklanan fikrî belirsizlikler Cevdet'e mahsus kalmaz. Örneğin çağdaşı olan Namık Kemal de, "hükümet" ile "devlet" arasında bir fark gözetmez (Ş. Mardin 1962: 300-2).

Cevdet devlet üzerine konuşurken bu nedenle çok değişik kaynaklardan yararlanarak farklı farklı yaklaşımlar içine alır. İbn Haldun'da "hanedan" anlamına gelen "devle" sözcüğünün serbestçe ve muhtemelen bir şekilde "devlet" olarak ele alması (Neumann 1999b: 172-76), Osmanlı sal-

tanat kavramını esnek bir şekli de esas alır (Neumann 1999b: 125-31, sosyal sınıf ayrımına dayanan bir devlet kavramını kullananlar (hayatının nispeten geç bir devrinde, Baysun 1953-67, 2. baskı 1986: 4, 219) hattâ romantizmden muhem ifadeler kullanır (Baysun 1953-67, 2. baskı 1986: 3, 227). Başka bir yerde nizamı mahkemelerinin kurulmasını savunurken aynı rahatlıkla 15. yüzyıl İran âlimi Celâ'ud-Din Devvânî'nin fikirlerini de dayanarak bir görüş bildirir (Baysun 1953-67, 2. baskı 1986: 4, 85-90). Ancak bu son örnekte bariz bir biçimde görülebildiği gibi, bütün bu kullanımlar aslında daha çok Cevdet'in fikrine destek vermek amaçlıdır. Çünkü Cevdet'in Devvânî'nin sultana bağlı devanî mevalim konusunda söylediklerinden çıkardığı sonuç, Devvânî'nin söyledikleriyle aslında çok fazla alakalı değildir ve Cevdet'in ortaya attığı devlet kavramı, dayandığı metinde karşılık bulmaz: Cevdet'e göre devlet, fonksiyonel bir aygıttır, "birinci vazîfesi ihkâk-ı hukuk ve ibâd-ı kazıyesidir" (Baysun 1953-67, 2. baskı 1986: 4, 90) olur.

Cevdet, bu tanımını eserlerinde tutarlı bir biçimde uygular. Ancak yine de önemi var, çünkü buradaki perspektif bir içten bakıştır: yani devlet yönetiminde yer alan bir insanın söylediği bir şeydir. Hak arı ("hukuk") sözcüğü burada bir hak arı manzumesini kastetmez, sadece "hak" kelimesinin çoğuludur korunması gerekenler, kullardır; ve her ne kadar "ibad" sözcüğü "Allah'ın kulları" anlamına gelirse de, onlar Cevdet'in kullandığı bağlamlarda hep yönetimden ayrı, yukarıdan bakılan, seslerinin çıkması meşru ve pek de tekin olmayan tebaa (Neumann 1998) olur, yönetimde yer alan Allah, kullarını içermeyen "ihkak-ı hukuk" teriminin Osmanlılar'da geçirdiği evrimin sonucunda ayrıyetten burada kastedilen şey, tebaanın hak arı talebi ve istisnai edebî mesinden ziyade, onlara tanınan hak ve mükellefiyetlerinin yönetenler ta-

rafından kamesidir.

Tanzimatçıların "devlet-i ebedmüddet"i idame ettirme kaygısını Cevdet de samimiyetle paylaşır, karşılaşılan zorluklar karşısında zaman zaman başgösteren yeis havası na o da girebilir (Neumann 1999b: 28-29). Bunlar göz önünde tutulursa devletin işlevleri ("vazifeleri") devlet erkânlarının çözmesi gereken problemlere dönüşür. Cevdet'in tarih hukuk veya idare hakkında yazdıkları, bu zorlukların üstesinden nasıl geleceğine dair fikir yürütme eserleri olarak okunabilir. Düşüncelerini biçimlendirirken ulkunu belirleyen, siyasî ve toplumsal konumudur. Genel ve kavramsal bir siyaset telifi yapmak, aslı problemlerini çözmez, Cevdet, tabiri caizse "matlağın içinde" edindiği tecrübeleri de kullanmak ister. Bu bakımdan Cevdet, 19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinin Hobbes'i o maktan ziyade, onun Machiavelli'sidir.

Ancak yaşadıkça, zenginleşen bir toplumun de etkisiyle Avrupa'daki gelişmelere gitgide daha merak salar, onları daha fazla önemsemeye başlar. Osmanlı tarihini ve hatta Osmanlı imparatorluğu'nu böylece Avrupa'nın çizdiği bir çerçeveye de oturtmaya çalışır (Neumann 1999b: 31-32, 133-52).

Cevdet'in uğraştığı problemler, böylece her ne kadar soyut veya tarihsel görünse de son tahlilde somut ve asırdır. Devlete yüklediği kâğıt görev, ki bunlar ihkak-ı hukuk ve ülke savunmasıdır ("hıfz-ı bilâd"), adalet sistemiyle asker teşkilâtını devletin iki ana kurumu yapar, hatta bir topluluk sadece onların var olmasıyla devlet olur (Baysun 1953-67, 2nci baskı 1986: 4, 97-98). Müfettiş olarak birçok askeri operasyona katılmıyorsa da asker olmayan Cevdet'in gözünde, iki kurum Osmanlı bağlamında aynı soruna karşı karşıyadır: Doğru insanları doğru görevlere getirmek ve bunu sağlayan bir idare mekanizması kurmak. Cevdet'in yazılarında bu problem, doğru kuralı koymaktan bile önemli görür.

Ancak bu arayış (Neumann 1999b: 185-98) pek tutarlı bir çözümle sonuçlanmaz. Önermiş olduğu ödüllendirme ve ceza andırma arasındaki dengeyi gözetmek veya yapılan işleri fayda ve zararına göre değerlendirmek gibi kıstas ve çareler, kurum ara kendilerini ve birbirlerini denetlemek için gereken özerkliği öngörmediği için son tahlilde birer iyi niyetten öteye geçmez. Bu konuda Cevdet hem çok daha eski hakimiyet kavramlarının mirasçısıdır (İnalçık 1993, hem de her şeyi tek elden halletmeye çalışan otoriter ve pragmatik tanzimat Bab-âlî'sinin mensubudur (Ortaylı 1983, 64-66).

Bu bağlamda Cevdet'in hukumdarın iktidarını onu meşrulaştırıcı bir unsur olarak görmesi (Neumann 1999b: 127-32), modern anımda mutlakiyetçi görüşlere de bir kapı açar. II. Abdülhamit döneminde meydana gelen bir dereceye kadar da budur. Cevdet, yeni yeni kavramlaştırılmaya başlanan devlet yerine yeni bir sistematiğe saltanatın korunmasını vurgulayan anlayışa (Derinç 1998: 26-34) karşı ne pratik ne de kuramsal bir yanıt oluşturabilmiştir.

Bu bağlamda din konusu bir kez daha önemli bir yer tutmaktadır. Yukarıda söylenenlerden Cevdet'in gözünde Hanefî İslâmın somut uygulamada siyaseti belirleyen bir kurallar manzumesi olmaması gerektiği belirdir. Dinin (bu bakımdan İslâmîyet, Hristiyanlık ve Yahudilikten pek farkı yok) siyasi rolü, herkesin yerini belirleyerek topumu bir arada tutan bir kulture dâhil olmaktan ibarettir ve başka törelerden daha kuvvetli ve değiştirilmesi daha zor olmasıyla ayrılır.

Cevdet, dinî hükümlerin yararına kullanılmaktan yanadır; ancak Abdülhamit usulü maharetle bu dizinin tek tek öğelerini araçlaştırmayı<sup>3</sup> (Derinç 1991) yazılarının hiçbir yerinde önermemiştir. Hatta Cevdet'in gözünde dinin kültürel bir dizin olması nî ötesinde yer yer bir düzge haline gelir, ve bu düzge içinde feda edilemeyen hususlar, toplum ve yönetimde beklentilere uymadığı için yapılmaması gereken şeyler olur. Bu itibarla din, Cevdet'in çok fazla üzerinde durmadığı bir şekilde yönetimdekilerin pragmatizmini düzgeleme şevkinin yerine getirmektedir.

Bu yazıda, daha çok Cevdet'ten arda kalan ve sonradan gelenlerce kabul edilen, miras olacak unsurlar üzerinde duruldu. Bu unsurlar arasında, pragmatik bir anlayış içinde yönetim (veya tanımlanmamış bir "devlet") perspektifinden bakışın özel bir yeri var. Bu yaklaşımın ve politikaya çok farklı zaviyelerden bakanlarca uzun bir süre benimsenmesinin bir sonucu, iktidar olgusunun Türk siyasi düşüncesinde fazla sorgulanmayışdır. Cevdet'in iktidar eleştirisiyle fazla ilgilenmemiş olması, yazılarındaki en büyük boşlukla da ilgili. Yabancı devlet ve ekonomilerin Osmanlı İmparatorluğu'nda kazandığı nüfuzu neredeyse görmezlikten gelir. Bu tutarı bir yaklaşımla, çünkü kendi devletin iktidarını pekiştirmeye yarar. Fakat aynı zamanda Cevdet'in Türk siyasi söyleminin guce âşik (ve dolayısıyla guc konusunda epeyce korku) olmasında önemli bir pay olmuştur. Soyemini bu yönünü geliştirmek ise, Cevdet'ten sonra gelenlere kalmıştır.

## DİPNOTLAR

1. Haçoğlu Yusuf - Aydın, M. Akif (1993) Yusuf Halaçoğlu, M. Akif Aydın, Mad."Cevdet Paşa", TDYIA 7: 443-50
2. Neumann, Christoph K. (1999). "Paradigmalar Arasında Ahmet Cevdet Ve Abdülmecid"

Düşünen Siyaset 7-8: 219-36.

3. Derinç Selim (1991) "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamit II (1876-1909)", International Journal of Middle East Studies 3: 345-59



# Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)

SELÇUK AKŞİN SOMEL

## GİRİŞ

İmparatorluk dahilinde yaşayan farklı dinsel ve etnik grupları tek bir "Osmanlı milleti" olarak kabul eden ve bu unsurları ortak imparatorluk ideali çerçevesinde birleştirme yaklaşımına Osmanlıcılık denmektedir. Ancak, 1839-1913 devresinde Osmanlıcılık düşüncesinin dört farklı aşama halinde geliştiğini görmemiz olasıdır. 1-) 1830'lardan 1875'e süren dönemde ağırlıklı olarak Bab-ı Âlî'nin otorite merkezietçi siyaseti, 2-) 1868-1878 devresinde Yeni Osmanî muhalefeti ve Meşrutietçi pragmatizm çerçevesinde Osmanlıcılık yaklaşımı, 3-) II. Abdülhamit mutlakîyetine karşı Jön Türk muhalefetine görülen Osmanlıcılık ve 4-) II. Meşrutiyet döneminde Osmanlıcılık düşüncesi<sup>1</sup>.

Osmanlıcılık düşüncesinin köken olarak yüzyıllardır süregelen yönetilenler ile adaletle idare etme pragmatizminin 19. yüzyıl koşullarına uygun şekil kazanmış bir mirasçısı olduğunu söylememiz mümkündür. 1830'larda ortaya çıkan Osmanlıcılık siyaseti başlangıçta pragmatik bir uygulamalar dizgesi olarak gelişmiş ve ancak 1868'den itibaren bilimsel ideolojik formülasyonlara konu olmuştur. Dolayısıyla 1875 öncesi dönemlere ait Osmanlıcılık düşüncesini gerçekleştirilen veya niyetle-

nilen siyasi ve idari uygulamalardan çıkarmak darumundadır. Bu çerçevede Osmanlıcılığı 19. yüzyıl merkezietçi reformlarından ayırmak doğru olmaz. Bilindiği üzere Tanzimat reformlarının gayelerinden birisi yerel idarecilerin halka yönelik keyfi ve sıkı sıkıya adaletsiz tutumlarının yarattığı yerel hoşnutsuzlukları ve bu durumun masait kıldığı ayrılıkçılık hareketleri önlemektir. II. Mahmud döneminde taşradaki ayan gücünün etkisizleştirilmesi süreci, resmî ağızdan halka yapılan zulüm ve adaletsizliklerin önlenmesi olarak meşrulaştırılmıştır. 1804'te patlak veren Sırp ayaklanması da yerel askerî unsurların sürdürdükleri zulme bağlanıyordu (Şamzade, 1290-260-261, 281). Bu anlamda eyalet ve vilayet idaresinde sağlanacak standardizasyon ve devlet denetiminin dışında kalan ara mercilerin tasfiyesi taşrada keyfi uygulamaları önleyecektir. Aynı şekilde Osmanlı tebaasını kompartümanlara bölen ve gayrimuslum nüfusla arasında bir ara merci oluşturan dinsel cemaatlerin varlığı da bu çerçevede bir engel olarak görülmektedir.

Diğer taraftan Osmanlıcılık düşüncesi geleneksel Osmanlı devlet ideolojisinden radikal bir kopuş denemesini de ifade eder. Osmanlıcılık bir anlamda toplumu statü kompartümanlarına bölen premodern siyasal anlayış yerine, Fransız İhtilali

sonrasında Avrupa'da yaygınlaşmaya başlayan vatandaşlık ve hukuksal eşitlik esaslarına dayalı modern siyasal anlayışın imparatorluğa tedricen girmesi anlamına gelmekteydi. Geleneksel Osmanlı devlet ve siyaset anlayışı, köklerini İran, İslam, Bizans ve Orta Asya Türk Moğol siyaset geleneklerinden alan bir ideolojik sentezden oluşmaktaydı. Konumuz itibarıyla İran ve İslam gelenekleri daha büyük önem taşıdıklarından dolayı sadece bu iki gelenek üzerinde durulacaktır. İran siyaset felsefesi örgütlü bir toplumun kendi içinde uyumlu ve dışı karşı güç olabilemesinin temelinde "adalet" ilkesine dayanmasıyla mümkün olacağını öngörmekteydi. Bu çerçevede "adalet" ilkesi, premodern bir toplumdaki başlıca toplumsal kesimlerin yani yöneten sınıf (asker, sınıf ve ulema) ile yönetilen sınıf (köylü, tüccar, zanaatkar) arasındaki toplumsal dengeyi sağlayacak bir unsur olarak görülmüyordu. Kısaca adalet çemberi (*dāre-i ādālet*) diye adlandırılan bu düşünceye göre, yöneten siyasal sınıfın adaletle aykırı olarak yönetilen üretici sınıfa karşı baskı ve zulüm uygulamaması sonucusunun sağlayacağı vergi gelirlerinin düşmesi ve bunun ise devletin temel dayanağı olan ordunun ayakta duramaması anlamına gelecekti. Aynı manzara göre adaletin uygulanması ordunun güçlenmesini ve dolayısıyla da devletin istikrar kazanmasını sağlayacaktı. İran kökenli bir diğer anlayışa göre yöneten ve yönetilen sınıflar birbirlerini tamamlayıcı toplumsal işlevleri dolayısıyla hukuksal olarak birbirinden kesin bir biçimde ayrı tutulmaları gerekmektedir, yani sınıflararası geçişkenlik kabul edilmüyordu. Osmanlıların "raiyyet oğlu raiyetli" deyiminin de ifade ettiği üzere yönetilen sınıfta doğmuş bireyin yöneten sınıfına geçmesi çok zordu. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki normatif olarak geçerli olan bu prensip tarihsel olarak aynı kavramın uygulanmamış ve özellikle 16. yüzyıl sonlarından itibaren iyice gevşemiştir.

(İnalçık, 1977: 27-52, İran ve Türk siyasal teorilerinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. İnalçık, 1969: 259-275, Bizans ve İran siyasal gelenekleri için ayrıca bkz. Ortaylı, 1996: 544)

İslam siyasal düşüncesinin Osmanlı siyaset anlayışına yansımaları özellikle devletin kimliğinde, hukuki yapıda ve toplumsal yaşamda kendini göstermiştir. Osmanlı Devleti, kuruluş döneminden başlayarak Bizans ve Balkanlar'daki yayılma politikasını "gaza" ve "İslami cihat" söylemleriyle gerekçelendirmektedir. Bu anlamda Osmanlı Devleti İslami bir kimliğe sahiptir. Bu kimlik, 16. yüzyılda Osmanlı sahasının Suriye, Mısır, Irak ve Hicaz gibi klasik İslam uygarlık merkezlerini ve kutsal mekânlarını da içine alması ve Osmanlı padişahının "Mekke ve Medine'nin Hizmetçisi" (*Hâdimu Haremeynu's-Serifeyn*) dinsel sıfatını kazanmasıyla güçlenmiştir. Söz konusu sıfatın daha sonraki yüzyıllarda hali felik anlamında yorumlandığını biliyoruz. Hukuki düzen olarak Osmanlı Devleti İslam Şeriatını esas kabul etmiştir. Bu hukuksal çerçeve içinde Müslüman olmayanlar Müslümanlarla yasa önünde eşit kabul edilmiyorlar, hatta Hristiyan veya Musevi olmayanlar kâfir sayılıyorlardı. Dolayısıyla yönetilen sınıfın kendisi de kendi içerisinde yasa önünde eşit olmayan dinsel topluluklardan oluşuyordu.

Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan gayrimüslimlerin toplumsal konumları hakkında söz etmekte yarar vardır. İevrat ve İncil gibi İslam'ın kendine öncül kabul ettiği kutsal kitaplarla inanan Musevi ve Hristiyanlara *Ehl-i Kitap* denilmekte ve İslami siyasal düzenin hükümlerinin kabul etmeleri koşuluyla kendilerine yaşam hakkı tanınmaktaydı. Ancak siyasal ve ekonomik açılarından Müslümanlarla eşit bir konumda değildiler. Örneğin payitahtta, siyasal elite tam anlamıyla dahil olmaları, yani bir askeri komutan, bir vezir veya bir sadrazam olmaları mümkün değildi. Aynı şe-

kilde Hıristiyan ve Musevilerin gayrimüslim olmaları sıfatıyla ayrıca cizye vergisini ödemeleri gerekiyordu. Bunların yanında daha sembolik nitelikte olan, ancak psikolojik açılardan dinsel ayrımcılığı kuvvetle vurgulayan önlemleri sayabiliriz. Örneğin silah taşıma yasası, atabınme yasası, özel biçimde ve renkte elbiseler giyme zorunluluğu, kiliselerin çan çalma yasası gibi.

Gayrimüslimlere daha yakından bakıldığında bunların formel cemaatler halinde örgütü olduklarını görmekteyiz. Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu dinsel kimliğe paralel olarak her bir cemaat (Rum Ortodoks, Ermeni Gregoryen, Musevi) kendi ruhban sınıfı tarafından idare ediliyordu. Daha somuta indirgeyecek olursak, her bir kilise sorumlu olduğu cemaat mensuplarının doğum, nikân, veraset, vergi, eğitim, yargı türünden medeni ve kültürel işlemlerinin yürütülmesinden sorumluydu. Bu anlamda Osmanlı Devleti tarafından resmen tanınan her bir cemaat medeni ve kültürel muamelelerinde kendi için de özerk bir konumdaydı. Ancak öte yandan, gayrimüslim ruhban sınıfı aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin resmi memurları konumundaydılar ve Osmanlı idaresinin vazetdiği idari ve mali önlemlerin cemaatler dahilinde uygulanmasından sorumluydular.

Osmanlı Devleti ile geleneksel cemaat yapıları arasında az çok varolan uyumun bozulmasında dikkat alınması gereken etkenlerden birisi 18. yüzyıl ortalarından başlayarak Rum ve Ermeni cemaatleri dahilinde görülen değişimlerdir. Osmanlı İmparatorluğu ile Batı Avrupa arasındaki ekonomik ilişkilerin artışı sürecinde Avrupa ile ticarete giren Rum ve Ermeni tüccar zümresi bir yandan Batı Aydınlanmacılığı düşüncesiyle tanışmış, öte yandan cemaat yönetiminin geleneksel Osmanlı idaresiyle iç içe çıkar örüngüsünden bağımsızlaşmıştır. Bu gelişmeler sonucunda Rum ve Ermeni cemaatleri dahilinde,

ama kilise oligarşisinden bağımsız akılcı değerlere sahip, gelenekçi olmayıp laik dünya görüşüne yakın, ticaret burjuvazisi diyebileceğimiz katmanların belirmeye başladığını görüyoruz. Bu yeni orta sınıflar çocuklarını Avrupa üniversitelerinde eğitime göndermekte ve böylelikle Batı'da güçlenen Aydınlanmacı düşünce ve yeni, yeni ortaya çıkmaya başlayan milliyetçilik ve romantizm türü entelektüel akımlarla tanışmaktaydılar. Burada altı çizilmesi gereken husus, söz konusu genç kuşakların bahsedilen düşünsel etkilerin sonucunda dinsel bir dünya görüşü yerine laik bir dünya görüşüne sahip olmaları ve böylelikle de etnik ayrılmaların dinsel cemaat yerine millî özetlerinde, ulusal geçmişlerinde aramalarıydı.

Ortaya çıkan bu değişimler öncelikle geleneksel cemaat yapısı açısından rahatsız edici olmuştur. Osmanlı Devleti'yle iç içe geçmiş olan ruhban zümreleri, bu yeni ortaya çıkan kesimleri ve düşüncelerini adeta bir "küfür" olarak kabul etmişler ve mevcut yapıya, dolayısıyla da kendi oligarşik hakimiyetlerine bir tehdit olarak algılamışlardır. Öte yandan Batı Aydınlanmacılığı etkisiyle cemaatlerine ve Osmanlı düzenine daha akılcı ve eleştirel bir tarzda yaklaşabilen bu yeni orta sınıf mensupları ruhban kesimini yozlaşmışlıkla, yolsuzlukla ve Osmanlı Devleti'yle "ışırıkçılık" yapmakla suçluyorlardı. Dolayısıyla, Mora ayaklanması, patlak verdiğinde İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi Yunan hareketine muhalif kalmıştır.

Osmanlı idaresi açısından bakıldığında ise esas mesele cemaatin başında olan ruhban oligarşisinin gayrimüslim tebaayı "zaptırap" altında tutabilme becerisinde düşümlemekteydi. 1821'de İstanbul Rum Ortodoks Patriği'nin idam edilmesinin sebebi herhangi bir şekilde devlete ihanet etmesinden ziyade tebaasını kontrol altında tutma konusundaki beceriksizliğindendi. Sırp isyanı özellikle de "Mora Fetretü" ve "reaya kıralıklarının" ortaya çıkışı Os-

manlı Devleti açısından şoke edici olmuş, ancak aynı zamanda bu olaylar II. Mahmut dönemi bürokratları açısından uyarıcı olmuş ve geleneksel cemaat yapılarının etkisizliğine köhnemişliğine ve ortaya çıkan yeni toplumsal dinamikleri maskeleyemediği yetersizliklerine delil teşkil etmiştir.

Diğer göz önünde tutulması gereken husus, Osmanlı Devleti'nin 1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasıyla birlikte toprak bütünlüğünü öz kuvvenle koruyabilme gücünden yoksunluğunu göstermiş olması ve artık Rusya gibi yabancı güçlerin imparatorluk dahilinde yaşayan gayrimüslim cemaatlerini himaye etme bahanesiyle imparatorluğa diplomatik müdahalelerde bulunmaya başlamalarıydı. 19. yüzyıl boyunca Fransa, İngiltere, Avusturya gibi devletler Katolikliğin veya Protestanlığın hamılığı rolünü üstlenerek Osmanlı tebaası gayrimüslimleri koruma kisvesi altında imparatorluk içindeki siyasal etkinliklerini güçlendirmişlerdir. Bu anlamda gayrimüslim cemaatlerin varlığı Osmanlı Devleti'nin dış müdahalelere karşı zaaf içinde bulunmasını da beraberinde getirmekteydi.

1829'da Yunanistan'ın ayrı bir devlet olarak ortaya çıkması ve Sırbistan'ın özerklik kazanmasından sonra genç kuşak Osmanlı bürokratları arasında mevcut gayrimüslim cemaat yapılarının, toplumu muhtemelen "bölücü" bir nitelik taşıdığı konusunda bir ortak kana gelişmiş olmalıdır. Bu kanağe göre cemaat yapılanması, merkezi idareden ayrı bir sadakat odağı olması itibarıyla gayrimüslim bireylerin siyasal sadakatlerini tam anlamıyla Osmanlı Devleti'ne doğru yönelmesini engelleyici nitelikteydi. Sözünü ettiğim bu "kanılar" açıkça dile getiren herhangi bir yazılı belge olmamakla beraber, 1830 sonrasında Osmanlı hükümdar ve yöneticilerinin edimleri ve siyasetleri, zihinlerde bu tarz bir düşüncenin yer ettiği konusunda araştırmacıda güçlü bir izlenim yaratıyor. "Osmanlılık" denilen siyaset işte yukarı-

da sayılan zorlayıcı koşulların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda Osmanlıcılık siyaseti özellikle Tanzimat döneminde imparatorluğun içinde bulunduğu dağılma sürecine karşı pragmatik bir önlem niteliği taşımıştır.

Araştırma literatüründe sıklıkla dile getirilen bir husus 1839 Gulhane Hatt-ı Hümayunu ve tebaanın hukuksa eşitliği ilkelennin Osmanlı Devleti'yle dost büyük devletlerin özellikle de İngiltere'nin diplomatik baskıları sonucunda gündeme gelmiş olmasıdır. Bunda doğruluk payı olmasına karşın imparatorluğun içinde bulunduğu somut koşullar zaten reformcu bürokratları bu doğrultuda ıslaha adımlarına atmaya itmekteydi. Diğer yandan ağırlıklı olarak Hristiyan haklarına vurgu yapan 1856 Islahat Fermanı, Kırım Savaşı koşullarında doğrudan doğruya Avrupalı müttefik güçlerin diplomatik zorlamaları sonucunda ilan edilmiştir. Kısacası, görüleceği üzere Müslüman aydınlar bunu açınca sınırlanmamıştır.

Sözü edilen pragmatik gerekler bir yana, Osmanlıcılık bir yaklaşımın resmi bir politika olarak kabul görmesi Osmanlı geleneksel devlet düşüncesinde nitel bir değişimi gerektirmekteydi. Geleneksel Osmanlı devlet ve toplum anlayışı bireyleri, bir taraftan yöneten-yönetilen kompartümanlarına ayırmakta, öte taraftan ise nüfusu dinsel kategorilere göre bölümlenmekteydi. Ne var ki Osmanlıcılık siyaseti, sözü edilen bu siyasal geleneklere taban tabana zıt idi ve siyasal ve dinsel bölümlenmelerin olmadığı bir toplum anlayışı çok daha farklı bir siyasal tasavvuru zorunlu kılmaktaydı. İçindeki dinsel ve etnik farklılıkları olduğu gibi kabul ederek toplumu ayrımsız bir bütün olarak kavrayan bir siyasal tasavvurun uç olası referans noktası olabiliirdi. Birincisi, devlete ve devletin zirvesindeki kuruma, partiye veya hükümdara bir kutsallık atfederek dinsel ve etnik farklılıklarüstü bir sadakat odağı oluşturmak. İkincisi, üzerinde yaşanılan ortak toprak parçasına bir

kutsallık atfetmek suretiyle “vatan sevgisi” söylemini kullanmak böylelikle toplumu ortak bir paydada birleştirebilecek bir yurtseverlik duygusu yaratmak Uçuncusu, dinsel ve etnik farklılıkları aşkın bir üst kimlik yaratmak yoluyla laik bir ulus tasarrımını gündeme getirmek

1830 sonrasından başlayarak 1913'e değin baktığımızda yukarıda zikredilen üç referans noktası (devlet vatan, ulus) göz önünde tutularak Osmanlı uygulamalarının ağırlıklı olarak ilkinde yoğunlaştığını söyleyebiliriz Devlet-merkeziyetçilik zaten Osmanlı siyaset geleneklerine pek de yabancı değildi Burada yeni olan husus gayrimüslimlerin Müslümanlardan ayrı bir kesim olarak görülmeyip siyasal ve idari çabaların ilk unsura da yöneltilmesi idi İkinci referans noktası olan ortak toprak veya vatan anlayışı ise oldukça yeni bir görüşün Osmanlı siyasal yaşamına girmesi anlamına geliyordu Bu yeni referans noktası resmi söylemde sınırlı ölçülerde kullanılmış, buna karşın Yeni Osmanlı ve Jön Türk muhalif aydınları tarafından kuvvetle dikkate alınmıştır Sonuncu referans noktası olan ulus anlayışına gelince, bu yaklaşım I Meşrutiyet dönemi hariç 1908 öncesinde doğrudan doğruya herhangi bir biçimde söz konusu olmamıştır

Yukarıda sözü edilen devletin Osmanlılığı, pragmatik bir çerçevede ele almasının yanında Osmanlılık düşüncesi entelektüel düzlemde de kendini göstermiştir İlginçtir ki, Osmanlılık düşüncesini çağrıştıran ilk siyasal öneri bir gayrimüslimden, Rıgas Velestinlis'ten gelmiştir Rıgas Velestinlis Osmanlı Devleti ortadan kaldırılarak onun yerine Rum kültürünün ve etninin ağırlıklı olacağı bir cumhuriyet tasarlamıştı Ancak 1793 Fransız İhtilali Anayasası'ndan esinlenerek hazırladığı bu Rum cumhuriyeti anayasasında farklı etnik ve dinsel grupların birlikte yaşayacakları bir eşitlikçi düzen tasavvur ediliyordu (Mılas, 1999: 102-122). Müslümanlar ara-

sında Osmanlılığın entelektüel bir ilgi konusu olması Yeni Osmanlı münafesi ile başlamış ve Jön Türk muhafazetisi ile devam etmiştir Bu bağlamda Osmanlılık düşüncesinin daha ziyade Osmanlı liberaliği ile özdeşleştiğini görmekteyiz Nitekim 1908 sonrasında kurulan Ahrar Fırkası, Osmanlı Demokrat Fırkası, Mutedil Hürriyetperveran Fırkası ve bunları izleyen Hürriyet ve İttifak Fırkasının Osmanlıcı bir çizgi içerdiklerini söylememiz mümkündür Ancak Bakan Savaşları ve bunu izleyen demografik değişimler sonrasında Osmanlılık dikkate alınır bir siyasal düşünce olarak İslamcılık ve Türkçülük gibi akımlarla rekabet edemez olmuş ve minayet imparatorluğun gündeminden dışılmıştır

#### OTORİTER MERKEZİYE İÇİ OSMANLILIK (1839-1875)

Ağırlıklı olarak Tanzimat döneminde görülen bu Osmanlılık anlayışının ana özelliği, siyasa, pragmatizme dayalı olması, yani yukarıda da belirtildiği üzere aynılıkçı hareketlere karşı bir önlem niteliğini içermesidir Ancak geleneksel Osmanlı siyasal düşüncesinin belirleyici karakteri olan nüfusun müslim ve gayrimüslim olarak dinsel cemaadere ayrılması ve yöneten-yönetilen ayrılığı 1 kelerinin Bab-ı Ali tarafından terk edilmesi ancak tedricen ve kısmen gerçekleşebilmiştir

Bir siyaset olarak Osmanlılık yaklaşımının devlet kaunda yerleşmesinin kökleri 19 yüzyıl öncesine geri götürülebilir gayrimüslim reyaya uygulanan zulüm ve haksızlıkların huzursuzluklara ve ayrılıkçı hareketlere yol açtığı konusunda 19 yüzyıl öncesinde gözlemlerin olduğu biliyoruz Bu çerçevede Ahmed Resmî Efendi ve özellikle Ebubekir Raib Efendi gibi bürokratlar gayrimüslim reyaya iyi davranılması gerektiğini vurgulamışlardır Sözü edilen yaklaşımlarda daha ziyade geleneksel *dâire-i adalet* düşün-

cesinde varolan reayaya adaletili davranılması felsefesi görülmektedir. Ancak diğer taraftan Ebubekir Ratib Efendi raporlarında Prusya'dan ve Avusturya'dan örnekler vererek askeri gücü ve ekonomisi gelişkin bu ülkelerde farklı dinsel cemaatlere mensup bireyler arasında ayrımcılık güdülmediği ve bunlara eşit davranıldığına kuvvetle altını çizmiştir.<sup>2</sup> Biz burada muhtemelen Osmanlı düşüncesinin bir nüvesini görmektediriz.

Diğer taraftan Fransız Devrimi fikriyatının ve bu meydana vatandaşlık ilkesinin genç kuşak memurları etkilediğini varsayabiliriz. 1821'den sonra kurulan Bab-ı Âli Tercüme Odası'nda dil öğrenen genç bürokratlar, okuyup tercüme ettikleri Fransızca gazeteler yoluyla vatan yurttaşlık, bireylerin yasa önünde eşitliği türünden siyasi ilkelerle yakından tanışmış olmalıdırlar. Bir yandan Âli Paşa, Fuat Paşa ve Safvet Paşa gibi Tanzimat devlet adamları, öte yandan İbrahim Şinasi ve Namık Kemal gibi aydınlar hep Tercüme Odası'nda yetişmişlerdir. Dolayısıyla, 19. yüzyıl başından itibaren mevcut cemaat yapılanmasının gayrimüslim tebaayı devlete bağlı tutmadaki yetersizliğinin iyice açığa çıkmasıyla birlikte, cemaat örgütlenmesinin aşkın bir sadakat odağı teşkil edebilecek referans noktaları düşünülürken, Tercüme Odası çevresinin bu yeni siyasal tasarım sürecinde dolaylı bile olsa bir rol oynadığı güçlü bir olasılıktır.

Osmanlılık düşüncesinin açık belirtileri Gülhane Hatt-ı Humayunu öncesinde, II. Mahmud döneminde görüyoruz. Sözü geçen padişah 1837'de yaptığı Rumeli seyahatı sırasında Şumnu'da huzuruna gelen müslim ve gayrimüslim yerel ileri gelenleri karşısında başkâtibine söylediği nutukta, "siz Rumlar, siz Ermeniler, siz Yahudiler, hepiniz Müslümanlar gibi Allah'ın kulu ve benim tebaamsınız; dinleriniz başka başkadır, fakat hepiniz kanunun ve İrade-i Şahanemin himayesindeyiz

Size tarh edilen vergileri ödeyin, bunların kullanılacakları maksatlar sizin emniyetiniz ve sizin refahınızdır" ifadelerine yer verilmiştir. Padişah daha sonra Kızanlık kasabasına vardığında yine toplanan kalabalık önünde hangi dinden olursa olsun bütün uyruklarına himaye ve adalet vaat etmiştir. Gezi esnasında II. Mahmud'un sadece camilere değil, tamire muhtaç olan kimselere de yüklüce paralar dağıttığını görmekteyiz (von Moltke, 1969: 99, 106).

Osmanlıcılığın ilk yazılı belgesini Osmanlı modernitesinin "Magna Carta'sı" olan Gülhane Hatt-ı Humayununda bulmaktayız. Burada can güvenliği ve ırz, namus ve mala dokunulmazlık ilkeleri vurgulanırken, dünyada candan ve ırz ve namusdan daha değerli bir şey olmadığını dan dolayı, bir kışı banların tehlikede olduğunu hissettiğinde ülkesine ihanet etmek istemese bile kendini korumak için "devlet ve memleket" açısından istenmeyen yollara başvurmasının kaçınılmaz olacağı belirtilmektedir. Buna karşın can ve namus güvenliğinden emin olması halinde tebaanın doğruluktan ayrılmayıp ısrarla düzene koymaya çalışacağı ve giderek "devlet ve millet gayreti ve vatan muhabbeti"nin gelişeceğinin altı çizilmektedir (Gözübüyük Kılı, 1982: 4-5). Burada ifade edilmek istenilen şey keyfi idarenin reaya ayaklanmalarına ve ayrılıkçılık girişimlere yol açacağı, buna karşın düzenli bir yönetimin bütün yönetilenler arasında idareye siyasal sadakat sağlayacağıdır.

Gülhane Hatt-ı Humayun'da doğrudan doğruya gayrimüslimlerden söz eden bölüme önce hukuki davaların aen mahkemelerde görülüp kimsenin yargısız olarak idam edilmemesi, ve cezalandırılmaması gereğinin altı çizildikten sonra "tebaayı saltanatı senyyemizden olan ehl-i İslam ve mileli sâire bu musaadâti şâhânemize bilâistisnâ mazhar olmak üzere can ve ırz ve namus ve mal maddelerinden hukukî şer'î iktizâsınca kâffei Memâlik-ı Mahrusamız ahâlsine taraf-ı şâhânemizden emniyet-i kâmi-

le verilmiş" denmektedir. (Gözübüyük ve Kılı 1982: 4-5) Burada gayrimüslimlerin Müslümanlar gibi hukuksa, bir koruma altında olmaları gereğinin vurgulandığını görmekteyiz. Gerçi müslimler ve gayrimüslimler arasında bir hukuksa, eşitlikten açıktan söz edilmemekteyse bile, herhangi bir dinsel ayrımcılığı ima edecek bir ifade de fermana yoktur.

Cülhane Hatt-ı Hümayunu pek çok açıdan geleneksel çizgiler içeren bir belgedir. (İnalçık, 1993: 354-359, Somel, 2001: 13) Sadece İslâm Şeriatına bağlı kalınacağına belirtilmesi veya içerdiği konular açısından değil, ama Osmanlılık yaklaşımında görülen otoriter anlayışta da geleneksel bir tavır sezilmektedir. Şöyle insanların yaşam, mal ve namus hakkı ve müslim-gayrimüslim eşitliği padişahın mutlak otoritesi altında ve hükümdarın bir lütfu sonucu tebaasına bahşedilmiştir. Gerçi padişah bahsettiği bu lütfu bağlı kalmaya yemin etmiş olduğunu Cülhane Hatt'ında vurgulamaktadır. Ne var ki bu yeminin yürürlüğünü kontrol edebilecek herhangi bir meşru kurum da yoktur. Dolayısıyla tebaanın hakları teknik olarak padişahın elinde olduğu arasındadır. Padişah bir anlamda muşfik ve koruyucu "baba" rolündedir.

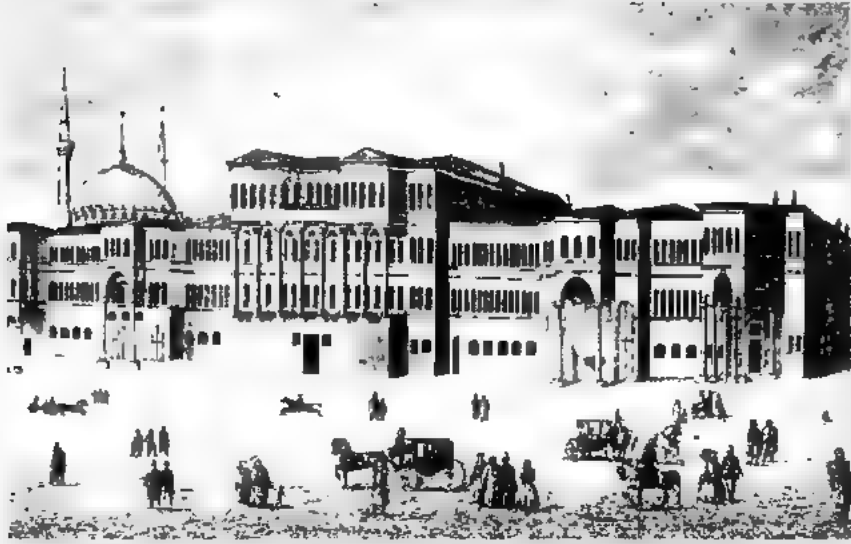
Osmanlıcılığın otoriter yorumunu 1847'den 1880'lere değin mahalle mekteplerinde ve İbtidai okullarında okutulan Ahlak Risalesi adlı ders kitabında da görürüz. Tanzimat'ın "ideologu" sayılabilecek Sadık Rifat Paşa tarafından hazırlanan bu eser Anadolu ve Balkanlar'daki İslâm mekteplerinde "demirbaş kitap" konumundaydı.<sup>3</sup> Konumuzla ilişkili olarak eserin başlangıç sayfalarında padişaha uzun ömürler diledikten sonra "her sınıf tebaasına merhamet bahşetmes," istenmektedir. "Cenâb-ı Hak cümlemizin velîmetü olan Şevketlü Padişahımız Efendimiz Hazretlerine pek çok vakit takenmez ömürler ihsan buyursun ve sâye-i merhametinin her sınıf tebaası hakkında eksik etmesun," Burada iki nokta vurgulanıyor

Birincisi, padişah hem Müslümanların hem de gayrimüslimlerin hükümdarıdır. İkincisi, padişahın İanı, destekli mutlak gücü karşısından Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında bir fark yoktur, yani bir anlamda her iki unsur Padişah karşısında eşittir. (Sadık Rifat Paşa, 1847: Somel 2001: 61-64)

Osmanlıcılığın otoriter yorumunda sıklıkla karşılaşılan motif padişahın "tebaanın babası" olarak sunulmasıdır. Örneğin Tanzimat ricalinden Rıza Paşa, 1850 öncesinde Midilli'de muhtelif cemaat temsilcilerine verdiği nutukta "cümmeniz bir imparatorun tebaaları aynı babanın çocuklarıdır" demektedir. (Abadan, 1999: 47-48) Aynı şekilde yukarıda da belirtildiği üzere II. Mahmud'un Rumeli seyahatı sırasında sarf ettiği sözler de buna örnek olarak gösterilebilir.

1839-1875 döneminde Tanzimat modernleşmesi ve Osmanlıcılık çerçevesinde gözlemlenebilen diğer bir siyasal zihniyet gelişimi devletin ve bürokrasisinin din ve milliyet ayrımı olmaksızın bütün Osmanlı tebaasının hizmetinde olduğu anlayışıdır. Diğer bir deyişle yöneticilerin varlık nedeninin devlete ve yönetici sınıfa tâbi olup hizmet etmeleri dışıncesının değişmesidir. Bu anlayışı en net biçimde Tanzimat reformculuğunun "ideologu" sayılabilecek Sadık Rifat Paşa'nın 1840'lı yıllarda yazdıklarında görebilmekteyiz. Rifat Paşa bir anlamda bürokratlara nasihatname sayılabilecek "Zeyli Risâle-i Ahlak" adlı eserinde, memurların devlet ve milletten maaş almaları dolayısıyla tebaaya en fedakârane biçimlerde hizmet etmeleri gereğinin altını çizmektedir. Bu noktada devlet memurları ve ricalının yönetilenlerden ayrı ve ayrıcalıklı bir unsur olarak değil, halka hizmet etmesi gereken görevliler olarak anlaşıldığı ve dolayısıyla da geleneksel asker reaya ayrimından farklı bir yaklaşım gördüğümüzü söyleyebiliriz. (Sadık Rifat Paşa, 1876-1877: 7)

Rifat Paşa hükümet idaresine ilişkin bir



*"Hükümet" veya "nâzirat kabinesi"nin mekânı Bahattî'nin iktidâr anlamında kullanılmaya başlaması, Osmanlı siyasi sisteminin modernleşmesinin emârelerinden biridir. Aynı zamanda bürokrasinin iktidardaki payını da tanıyan bir kullanımdır bu.*

diğer risalesinde adil bir hükümetin hiçbir zaman tebaasından kopuk olamayacağını ve bünyesindeki farklı unsurları (mîlet i muhtelife) hukuken eşit muameleye tâbi tutması gerektiğini vurgulamaktadır. Aynı yazıda, bir tükenin idaresinden hoşnut insanları ayaklanmaya teşvik etmenin son derece zor olduğu belirtildikten sonra, bunca zamandır Osmanlı topraklarında ortaya çıkan tahrikler ve isyanların başlıca nedeninin maddî eşitsizlik ve aynı zamanda can, mal ve namus güvenliğinin olmayışında bulunduğu anlatılmaktadır. Rifat Paşa daha sonra dînin ve Şeriatın tam anlamıyla uygulanması gerektiğini söylemektedir. Burada Rifat Paşa'nın farklı dinlerden insanların yasa önünde eşitliği ile Şeriat'ın uygulanması arasında ilkesel bir çelişki görmediği veya fark etmediğine ilişkin bir izlenim ediniyoruz (Sadık Rifat Paşa, 1876-1877: 47-48).

Devlet ve bürokrasinin halkın hizmetinde olduğu yaklaşımına daha geç bir örnek Mithat Paşa'nın Bağdat valiliğine atandı-

ğında vilayetin ileri gelenlerine yaptığı konuşmasıdır. Burada Mithat Paşa Padişahın ana gayesinin gerek Müslüman gerekse gayrimüslim kadın ve erkek bütün tebaanın, gerek birey, gerekse toplu olarak huzur, gönenc ve mutluluklarının sağlanması olduğunu ve devlet memurlarının da bu amaç doğrultusunda hizmet vermeleri konusunda topluma borçlu olduklarını belirtmektedir. Paşa öte yandan toplumu oluşturan bireylerin doğaları gereği farklı yaratılışlara ve düşüncelere sahip olmaları nedeniyle toplum idaresinin her bir bireyin görüşünü dikkate almasının mümkün olamayacağını ve dolayısıyla da toplumu idare edecek bir merkez-i idarenin kaçınılmazlığına işaret etmektedir. İşte toplumun gereksinimleri, refahı ve güvenliğini sağlamak için zamana, konuma ve bölgeye uygun gerekli koşulları oluşturacak kurullar ve yaklaşımlar ancak sahip olduğu malûmât-ı mükemmelesiyle devlet idaresi tarafından şekillendirilebilir. Burada Mithat Paşa açıkça halkın ihtiyaçlarını devlet idar-



resmin halkın tek tek bireylerinden çok daha iyi bileceğini vurgulamaktadır. Diğer taraftan bu ihtiyaçların zamanın gereklerine göre değişmesi nedeniyle devlet idaresinin de bu değişime ayak uydurmasının zorunluluğunun altı çiziliyor. Aksi takdirde devletin esas gayesi olan toplumun ilerlemesi, kurtuluşu ve selametini sağlama hedefleri gerçekleşmeyecek ve bu cemiyet emsâlinde geri kalacaktır.<sup>4</sup> Mihiat Paşa'nın bu konuşmasında karşımıza Osmanlıcılık, aydınlanmacı ilerlemecilik ve aydın despotizminin oluşturduğu çok enteresan bir sentez çıkmaktadır ki bu yaklaşımın otoriter merkeziyetçi Osmanlıcılık anlayışını tam anlamıyla temsil ettiğini söyleyebiliriz.

Bu devrede *hubb-ı vatan ve millet*, yani "vatan ve millet sevgisi" kavramının resmî yazışmalarda belirli ölçülerde kullanıldığını görüyoruz. Ancak yukarıda da görüldüğü üzere, özellikle 1856 öncesi Osmanlıcılığın belirleyici özelliği padişahın bir anlamda paternalist bir "baba" konumuna sahip olması, öte yandan da şeriate yapılan vurgudur. Bu çerçevede şunu da fark ediyoruz ki bütün tebaaya adaletli davranılması her yerde belirtilirken uygulamada Müslim-gayrimüslim eşitliğinin kamu yaşamının farklı alanlarında gerçekleştirilmesi için pek bir girişim de yoktur. 1856 öncesinde Osmanlı siyasetinin somut neticeleri sınırlıdır. 1840'tan sonra oluşturulan eyalet meclislerinde gayrimüslim cemaat temsilcileri (piskopos, kocabaşı) de yer almaya başlamış ve böylelikle ilk kez müslim ve gayrimüslimler bölgesel idare işlerinde aynı oturumları paylaşmışlardır. Ne var ki gayrimüslimlerin meclislerde yerel nüfus olarak çoğunluk olsalar da, çoğunluk olmalarına izin verilmemekteydi. Diğer yandan gayrimüslim üyeler cemaat esasına göre meclislerde temsil edilmeler, dolayısıyla seçimde esasın kolektif bir kitle değil, cemaatlere göre ayrılmış bir kitle olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla eyalet

meclislerinde bir "Osmanlı" kütlesinin temsil edilmesi, yerine cemaat bölümlenmesinin temsili devam etmiştir (Davison, 1990: 86; Ortaylı, 1974: 13-31). 1856 öncesinde Osmanlı siyasetine ilişkin bir diğer önemli adım, 1844'ten itibaren İslâm'dan başka bir dine dönenlerin Şer'îen idam edilmeleri uygulamasına son verilmesidir. İngiltere'nin diplomatik baskısıyla gerçekleşen bir adım olmasına karşın gerek Osmanlı toplumunda din ve vicdan özgürlüğünün sağlanması gerekse müslim-gayrimüslim ayrımının azaltılması anlamında dikkate değerdir (Davison, 1990: 115; Ortaylı, 1985: 60-61, 67-87).

Kırım Savaşı sonrasında ilan edilen 1856 tarihli Islahat Fermanı Osmanlıcılık siyasetinde yeni bir devrenin başlangıcı olmuştur. Müttefik devletlerin Bab-ı Ali'ye sunulan empoze ettikleri bu reform belgesi aynı zamanda Osmanlıcılık konusunda Osmanlı bürokratları arasında o ana değin az çok varolan oydaşımı ortadan kaldırmış ve Osmanlıcılığın 1856 sonrası uygulamalarına ilişkin bir aydın muhalefeti ortaya çıkmıştır.

Islahat Fermanı'na bakıldığında burada Osmanlı Devleti'nin Gülhane Hattı'ndan itibaren atık yeni ve eskisine benzemeyen bir düzene girdiği vurgulanmakta ve saltanatın iskrarının bütün Osmanlıların *revâbit-i kalbi-i vatandaş* yani "yurttaşlık gönül bağlarıyla" birbirine bağlı olmasına dayandığı belirtilmektedir. Muhtemelen Osmanlı resmî belgelerinde Fransız Devrimi'nin ürünlerinden biri olan "vatandaş" kavramı ilk kez Islahat Fermanı'nda kullanılmış olmalıdır. Bundan sonra ise tüm tebaanın padişahın adalet sayesinde birbirine eşit olduklarının altı çizilmekte ve Tanzimat Fermanı'nda belirtilen ilkelerin uygulanmasını sağlayacak önlemlerin daha da kuvvetlendirileceği açıklanmaktadır. Islahat Fermanı'nı Gülhane Hattı'ndan ayrıran ana husus Osmanlı tebaasının hukuken eşitliği konusudur. Bu noktada Islahat Fermanı'nın çok açık ve ısrarcı olduğunu

görüyoruz. Bu çerçevede, din ve dil farkları bulunan Osmanlı tebaası arasında bir grubun diğer bir grubu aşağılayıcı terim ve sıfatlar kullanmasının yasaklanması, dinsel özgürlük doayısıyla Osmanlı tebaasından kimsenin dinsel ayırım, crasından men edilmemesi, kimsenin din değiştirmeye zorlanmaması din farkı olmaksızın bütün Osmanlı tebaasının devlet memuru olma ve devlet okullarına girme hakkı ve vergilenn din ve mezhep farkı olmaksızın nerkesten eşit olarak alınması gibi somut önlemlere yer verilmektedir. Müslimler ve gayrimüslimler arasındaki hukuksal eşitlik meselesiyle bağlantılı olarak değinilen meselerden birisi farklı cemaatlere mensup bireyler arasında oluşacak ceza ve ticaret davalarının karma mahkemeler tarafından hükme bağlanması gereğı ve diğeri ise yerel eyalet ve sancak meclislerinde gayrimüslim temsilcilerine daha fazla yer alması suretiyle yerel idarede daha çok söz sahibi olabilmeleridir. Bunun yanında fermanda ağırlıklı yer tutan bir konu gayrimüslim cemaat yönetimlerinde ruhban egemenliğinin sınırlandırılıp yerine laik cemaat temsilcilerinin de yer alacağı, cemaat meclislerinin kurulmasıdır (Gözübuğuk ve Kılı, 1982, 7-13).

Gulhane Hatt'ında tebaanın yasa önünde hukuksal eşitliği zımnen kabul edilmekle beraber 1856 öncesinde müslim, gayrimüslim eşitliğinin somut olarak gerçekleştirilmesi konusunda ciddi adımların pek de atılmadığını yukarıda belirtmiştik. 1856 sonrasında bu hususta daha kapsamlı önlemlenn alındığını biliyoruz. Ne var ki, Islahat Fermanı'nda gayrimüslimlere verilen eşit hakların bariz bir dış baskı sonucu gerçekleşmesi ve sözu geçen hakların 1856 Paris Barış Antlaşması gibi uluslararası bir belgede zikredilmesi bir anlamda Osmanlı gayrimüslim tebaasının haklarının uluslararası ipotek altında olması anlamına gelmekteydi. Bunlara ilaveten yüzyıllardır *millet i hâkime* sıfatını taşıyan Müslümanların millet i

*mahkûme* durumundaki gayrimüslimlerle her alanda eşit hakları paylaşmak "zorunda kılması" Müslüman Osmanlılar açısından psikolojik travma etkisi yaratacak sarsıntılara neden olmuştur. Bu etkenlerden dolayı Islahat Fermanı Müslüman bürokrasi içerisinde bir bölünmeye yol açmış ve Şinasi den baş ayarak 1 Meşrutî yet dönemine varan Yeni Osmanlılar hareketi ortaya çıkmıştır.

1856-1875 devresindeki Osmanlıcılık uygulamalara baktığımızda o döneme hakim olan Osmanlıcılık düşüncelere dair ipuçlarına rastlayabiliriz. Öncelikle yargı sahasında, yerel yönetimde, devlet bürokrasisine girişte ve eğitimde müslim ve gayrimüslim unsurların birlikteliğı ve birbirleriyle yakınlaşmasına önem verilmiştir. Öte yandan ekonomik yaşamda özellikle de tarımsal alanda tebaanın eşitliği sağlanmaya çalışılmıştır (Gözübüyük ve Kılı, 1982, 16-22).

Yargı sahasına bakıldığında 1858'de şer'i mahkemelerden bağımsız ticaret mahkemelerinin kurulduğunu görüyoruz. Bunu 1865 tarihinden başlayarak her kaza merkezinde hem ticaret hem de ceza hukuku sahalarını kapsayan Nizamîye mahkemelerinin oluşturulması izlemiştir. Nizamîye mahkemelerine kadı başkanlık etmesine karşın diğer mahkeme üyelerinin bir kısmı devlet tarafından atanmakta, diğer bölümü ise yerel halk tarafından seçilmekteydi. Mahkeme üyelerinin bir bölümü gayrimüslimdi. Söz konusu mahkemeler din ayrımı olmaksızın tüm tebaaya teşmil edilmişti. Öte yandan medenî hukuk alanı şer'i veya cemaatlerin kilise mahkemelerinin yetkisinde kalmaya devam etmiştir. Yerel yönetimde, 1856 sonrasında ve özellikle de 1867 tarihli *Vilayet Nizamnamesi*yle gayrimüslimler eyalet meclislerinde nüfus oranı daha fazla dikkate alınarak temsil edilmişlerdir. Ancak burada da cemaat esasına göre seçim usulünden vazgeçilmediğini görüyoruz.<sup>5</sup> 1876 öncesinde taşra satbında Osmanlıcılığın en kapsamlı uygulaması, Mithat Paşa'nın Tuna vilayeti valili-

## Abdullah Cevdet

KEREM UNLVAR

98

Kuleli Askeri Tıbbiye İdadısı ve Mekteb-i Tıbbiye'den mezun oldu. 1889'da, henüz öğrenciyken İbrahim Temo, İshak Sukûti, Mehmet Reşit ve Hikmet Emin ile birlikte daha sonra İttihat ve Terakki Cemiyet'i adını alacak olan İttihad-ı Osmanî Cemiyeti'nin ilk kurucuları arasında yer aldı. Birçok kez tutuklandı ve sürgüne gönderildi. Bu sürgünlerden birine gönderilirken Paris'e kaçtı. *Meşveret* ve *Mechveret Supplément Français* dergileri ne imzasız veya "Bir Kürd, Cevdet Hacı Şakir İbn-ı Ömer Cevdet, Karlıdağ" takma adıyla yazılar yazdı. 1897'de Cenevre'de Jon Türklerle katıldı. *Osmanlı* mecmuasının yöneticileri arasında yer aldı ve başyazarlığını yürüttü. *Osmanlı* mecmuası ve Osmanlı hükümetinin anlaşması üzerine bir süre Viyana Sefareti tabipliğine getirildi. Ancak sefere aras. açılınca 1903'te Avusturya'dan sınır dışı edildi. Cenevre'de ve daha sonra da Kahire'de *İctihad* mecmuasını

yayıyordu. Osmanlı hanedanı aleyhinde yazılarını büyük tartışma araştırdı. I. Meşrutiyet'ten sonra, 1911'de İstanbul'a döndü. Shakespeare'nin oyunlarını Türkçeye çevirdi. Din "tezyif edici" yazıları nedeniyle dergisi sık sık kapatıldı. Mutareke döneminde İngiliz Muhipleri Cemiyeti'nin ilk nizamname taslağını yaptı ve kurucuları arasında yer aldı, ayrıca İngilizlerle işbirliği yapan Kürt Teâlî Cemiyeti'nde de önemli roller üstlendi. *jin* gazetesinde etnik ayrılıkçılık üzerine yazılar yazdı. 1924'te Elazığ mebusu olması gündeme geldi. Seade 1920'den itibaren nüfus politikası hakkında emri sürdüğü görüşlerini "Avrupa'dan damızlık adam celbi" şeklinde sunan gazetesinin etkisiyle ve bu anda kamuoyunda yoğun tartışmaların başlaması üzerine mebusluk soyentileri son buldu. Bu dönemden itibaren yalnızca *İctihad*'ın yayını ile uğraşan Abdullah Cevdet, 29 Kasım 1932'de öldü. Ölümünden sonra cenaze namazının kıyıp kılınmayacağı tartışıldı. Telif eserlerinin sayısı kırk altıyı, tercümelerinin sayısı da otuz buçuktur.

### Dr. Cevdet'in Düşüncesi

"...Musluman olmak için Ahmet, Mehmet tesmiye edilmek ve Muslim ebeveyninden Dünyaya gelmek hiç de kâfî değildir. Musluman adındaki, İslâm yetn ankâm-ı esasiyesini cah-u-can

günde gerçekleştirilmiştir. Tuna vilayeti dahilinde Osmanlıcılık uygulamalar sadece gayrimüslimlerin yerel meclislere temsilci yollamalarıyla sınırlı kalmamış yerel dilde haberlerin de yer aldığı vilayet gazetesi de yine ilk kez burada yayımlanmaya başlamıştır. Esasen Mithat Paşa'nın Tuna vilayetindeki uygulamaları bir anlamda 1856

sonrası Osmanlıcılığının laboratuvarı" özelliğini de taşımaktadır. Şöyle ki müslim ve gayrimüslim çocukların aynı okulda ve bir arada eğitim görmesi uygulaması Mithat Paşa tarafından açılan *İslahhaneler* de (sanayi mektepleri) başlatılmıştır. Bu deneyim İstanbul'daki bürokratlar açısından yaşamsal önemde kabul edilmiştir. Zira

korkusunu bertaraf ederek zulme karşı kuvveyi de kalemle de, kalben de ve ezcümle f' en de izar- nefret eder Rus ahırarı pek Müsümanâne hareket ediyor. Kan doku mesini hiç istemeyiz lâkin bazı ırınlar vardır ki kırmızıdır, rengine aldanıp onları uzviyyet-i cemiyetde bırakmak tekâmül beden-i cemiyeti tesmim ve helâka teslim demek olur. O damarlarda doluşan kan değil ırındır. İrin kan değildir. İrin akıtmak tedavidir...” (Hanioğlu 1981).

Abdullah Cevdet'in düşünçesindeki eklektisizmin, sıçramaların iç içe geçtiği paragraflardan birisidir, bu, 20. yüzyılın başlarında Rusya'da yaşanan siyasal gelişme er üzerine yazılmıştır. Ancak bu paragrafta Cevdet' in dine bakışı, cumhuriyetten bek entiler, pasifizm, anarşizm, eğitim in toplu hakkındaki fikirleri, saltanata karşı muhalefeti vardır ve sonunda bir “hekim” olarak yaraya neşteri vurur. Abdullah Cevdet bunların hepsini gerçekten kendinde nasıl toplamıştır?

Abdullah Cevdet, Tıbbiye’de aldığı eğitimin de etkisiyle toplumu ve yaşadığı sorunları bir hastanın tedavisi süreci olarak ele alır. Ona göre ilim ve fen’in çözemeyeceği, adeta matematiksel olarak hesaplanamayacak hiçbir şey yoktur. “Tam Çarpıcı” sayılan ve Batının anlaşılmasının, kültürüne aşı na olunmasının gerekliliğini savunan



*Abdullah Cevdet, Kurtuluş ve “gelişme”yi halka eğitmede arayan pozitivist-Aydınlanmacılığın öncü figürü*

bir Osmanlı aydınıdır. Eski “ansiklopedist” gelenek içerisinde değerlendirilir. Ansiklopedizm’ in temeli, b i r i n b i r politikası olmadığı düşünçesiydi (Maral, 1983). 1860’larda bu görüşe katılanlara göre, Batılaşmak, insanın bilgisin artırmaktı. Sonradan, Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar’ın edebî alana egemen olmalarıyla bu tutum değişti. Batılaşmak, parlamenter rejim yandaşlığı olmak ve orijinal Osmanlı İmparatorluğu’nda yenileştirmek çabasıyla bir sayıldı Batılaşmanın “siyasileştirilmesi”. Abdullah Cevdet, kültür sorunları ço-

ra Osmanlıcılığın hedeflerinden birisi olan farklı dinsel unsurlar arasında yakınlık ve birliktelik duygularının ve kültürünün oluşturulması yoluyla bir “Osmanlılık” birliğinin yaratılması ancak eğitim aracılığıyla olabılırdı. Mithat Paşa’nın Tuna vilayetindeki uygulamalarından esinlenilerek 1869 tarihli *Maarif-i Umumiyye Nizamna-*

*mesi*’nde müslüm ve gayrimüslüm çocukların orta ve yüksek öğrenimi birlikte yapmaları hedeflenmiştir. 1868’de açılan *Mekteb-i Sultani*’nin amaçlarından birisi de farklı cemaatlerden gelen çocukların bir arada eğitim görmeleriydi.<sup>6</sup>

Gayrimüslümlere artan ölçülerde yerel idareye ve bürokrasiye katılım olanakları

zum enmeden önce hiçbir şekilde politika yapılamayacağına inandığı derecede, daha çok, eski "ansiklopedist" akıma dönüşü temsil ediyordu [Mardin, 1983].

Abdullah Cevdet Ansiklopedist ça-ba içerisinde ilk günden itibaren karşı-sına çıkan, zihnin meşgul eden asıl sorulardan birinin "modern fikirleri ve terakki fikrini Müslüman ruhuna sok-masının çareleri" olduğunu ifade et-miştir. Karşıdaki toplumda dinin ro-lunu tanımlarken, toplumu yönetenleri tanım arken, Batı'yla kuracak ilişkiyi tanımlarken kafasındaki soru genellikle aynıydı. Öyleyse dinin bu kadar etki-sindeki bir topluma, aslında dinin içi-ndeki "bir imse-iğ" göstermeye çalış-mak gerekirdi. Çünkü Abdullah Cev-det, "din toplumsal içeriğ-ne" inan-yordu yoksa "ölümden sonraki hayata" değil. Abdullah Cevdet'in başlangıç noktası şuydu, felsefe Allah'ın sıfatları-nın bir incelenmesi şeklinde ele alınır-sa Allah'ın her nite iği insana bilimsel faaliyette bulunmasını emretmektedir. "Allah'ın gayip seciyesindeki sıfatına has ibadet, muzafer yetin esbab-ı ka-vanin ni mutalâa etmek(tir)" "... ilim havasın dindir, din avamın ılmıdır. Din ile ilim neyyanen terakki ve tekâmül etmesi lüzümü-i ictimâîsı bundandır.." [Han oğlu, 1981]. Zaman çin-de yazdıkça ve tartışıkça hiddetlenir Abdullah Cevdet, "... Müslümanların

Rusya'da zulum ve hakaret gördüğünü söylüyor ve bunu yalnız söylemekle bir fayda umit ediyorsunuz. Müslümanların zulum ve hakaret görmesi Müslüman olduklarından değil, cahil ve tembel o malarındanır" der. Abdullah Cevdet tarafından İslâm dininin ikinci bir kulanış alanı da ondan bir muhalefet aracı olarak yararlanma şek-kinde karşımıza çıkmaktadır. Bu hare-ket de başlıca iki amacı içermektedir. Bunlardan birincisi Şu tanın meşru yet-ten yoksun olduğunu toplum üyeleri arasında yaymak, ikincisi ise çok ge-rekli bir destek olan ülemayı kendi saf-larına çekmektir. Muhalefet arac ola-rak gördüğü din aynı zamanda, cum-hur fikrini realize edecek, proto-milli-yetçilik görevini ifa edecek bir araçtır: "İslâmın kendine has bir karakteri vardır. İslâm, bu dinî kabûl edenleri bir-millet haline sokar (il nationalise ses adeptes) ve asırlar boyunca biriken bu kardeşlik duygusu o kadar kuvvetlidir ki, hiçbir şey, müşterek nancın mo-dem ilim ve felsefenin yakıcı ışığında yok olması b. e onu sarsamaz.." [Mardin, 1983]

Abdullah Cevdet modernleşmeyi, Batı fikriyatını hazmetmek düşüncesi-yi değiştirmek sorunu sayar. Ona göre, bu değişikliği meydana getirmek gerekli sosyal gelişmelerin başında maddi çevre değişimlerinden önce ge-lir. Kurumlar ve olgular düzeyinde tar-

tanınmasına ve müslimlerle birlikte eği-tim konusunda adımlar atılmasına karşın müslimler ile gayrimüslimler arasında tam anlamıyla eşitlik sağlanamadığını bi-liyoruz. Esasen Tanzimat ricalî arasında Osmanlıcılık ve müslimler ile gayrimüs-limler arası eşitlik konusunda tam bir oy-birliği yoktu. Örneğin Cevdet Paşa muh-

temelen Osmanlıcılığa ilişkin mesafeli bir tutuma sahipti. Islahat Fermanı'nın içeri-ğine karşı çıkan yüksek bürokratlardan biri Cevdet Paşa idi. Osmanlıcılık siyase-tinin mantıksal sonucunun cemaatlerara-sı ayrımların ortadan kalkması ve teba-anın dindışı bir ortak sadakat odağında birleşmek ve belki de dindışı bir toplum

lızmaya hazırdır. Latın harflerine geçiş, aileleşme politikaları, kadın haklarının önemi, saltanat kurumuna karşı temel bir kuşku, ancak Batı klasiklerinin derin anlamlarının anlaşılması sayesinde Batı'ya yaklaşılabileceği, Batılılaşmanın gereklerinden birinin fikir ve görüşleri temelden değiştirmek olduğu ve evreni materyalist-biyolojik bir çerçevede değerlendirme *İctihad*'da tartışılan başlıca konular arasındadır. "... Bu sunguler müstebitlerin başlarında kınılmalıdır demekten ziyade o kalemler o kalemler ki eshab-ü fıkru merhametin parmakları arasındadır kağıt üzerinde tamim-ı meali, tenfiz-i fezaıl, tasfiye-i efkâr etmekle aşınmalıdır". Eli kalem tutacak, fikirlerle çarpışacak bir kimlerdir? Etiler.

Doğa bilimlerindeki çalışmaların, toplumsal açıklamalarda kullanılması- nın bir sonucu olarak, Darwinizm'in benzer kullanımı da ise temel olarak ikeri sürdüğü tekâmül nedenlerinden dolayı "doğal eleme"nin toplumda bir çeşit "él te" yönetimini doğuracağı neticesine varılıyordu. Abdullah Cevdet'in Tıbbiye'de ilk defa okuduğu ve çevirdiği *Spiritualisme et Matérialisme*'nin yazarı Isnard'ın, dinin ortadan kalkmasını sağlayacak kimselerin ileri eğitim sonucu ortaya çıkacağını öne sürmesinin nedeni budur. Bu görüşler üzerinde yaptığı incelemeler Abdullah Cevdet'i toplumda bir biyolojik "éli-

te"nin yönetimi ele almasının toplumsal gelişmenin sağlanması için gerekli olduğu düşüncesine götürüyordu. Bu grubun tespitinde ölçü ise beynin büyüklüğünden başka bir şey değildi. Abdullah Cevdet, "... kafatası muhiti 16 pus olmayan adamlar ahmak olurlar, dimağın gayr-ı tabii bir derecede küçüklüğü nişane-i eblehiyettir..." dediikten sonra toplumsal gelişmenin nasıl sağlanacağını şöyle izah ediyordu: "... B'ir ahali içinde, savatî mikdarın fevkinde bir mikdar-ı istiaht-ı kihfiyeye malik bir çok efradın bulunması, o analinin terakkiyat ve temeddunce itlâsını temin eden hususât-ı tabiyye ve şeriât-ı mûsâidedendir. ". Yaratılacak "él te"nin ne gibi özelliklere sahip bulunmasının gerektiği böyle bir grubun yönetmesini doğal ve zorunlu olarak gören Osmanlı aydınınca fazla üzerinde durulmayan bir konudur. Abdullah Cevdet ise Guyo-Daubés, Letourneau gibi düşünürlerin şekillendirdiği düşünce yapıyla, bu görevin biyolojik üstünlüklere haiz bir "dehâ"lar grubunca yerine getirilmesinin en iyi çözüm olduğu sonucuna varıyordu. Eğitim ise bu dehâların bulunmasını kolaylaştıracak ve kabiliyetlerin geliştirecek, halkın ise denetleme yeteneğini arttıracak bir araç olarak kabul edilmektedir (Hanoğlu: 1981). Oyleyse cumhurun buradaki rolü nedir? Abdullah Cevdet'in cumhur ruhu fikrinin oluşmasında etki-

kımlığının gelişmesi olduğu düşünülecek olursa Cevdet Paşa'nın gerek 1856'da gerekse 1868'de tasarlanan ve herhalde Fransız Code Civil'den aktarılabilecek bir medeni kanun tasarıma neden muhalefet ettiği daha iyi anlaşılır. 1868'lerde medeni kanun meselesi gündeme geldiğinde Mithat Paşa ve Ticaret Nazırı Feyzi Paşa

medeni kanunun Batı örneklerinden tercümeler yapılarak ülke ihtiyaçlarına göre ayarlanmasını önermişlerdi. Ancak Cevdet Paşa bu öneriye karşı çıkmış ve Hane fi fıkhi esaslarına dayanan Mecelle'nin hazırlanması yaklaşımını hükümete kabul ettirmiştir (Ülken, 1979: 69-70; Veldet, 1999: 199-202). Lâik bir medeni ka-

endiği Gustave Le Bon, toplumsal olaylar adeta matematiksel bir netlik ve kesinlikle açıklamak iddiasındadır. Le Bon halkın aslında hiçbir şekilde topu oarak topluma ilgili konularda doğru kararları bulamayacağına inanıyor ve bu görevi tipik Abdullah Cevdet'in düşündüğü gibi biyolojik bir seçkin ya da seçkinler grubunun yerine getirebileceğine inanıyordu. Ancak bu öğünün yer ne getirebilmesi için seçkin ya da seçkinlerin halkın icumhuru) isteklerini dinliyor ve ona göre davranıyor gibi hareket etmeleri gerekmektedir. Çünkü, artık eşitlik ike eri, eğitim ve terbiye ve teşkilatlar aracılığıyla gerçek eşmeye çalışıyordu. Osmanlı aydınının nazarında "halk" hiçbir zaman önemli ve güvenilir bir güç olmamıştır. Abdullah Cevdet başta olmak üzere Jön Türklerin büyük çoğunluğu bu duruma tam olarak uygun bir şekilde hareket etmişlerdir. Yalnız s yasa muhaleflerinin pek çoğunda "halk" hiçbir değer taşımazken Abdullah Cevdet onu modern toplumsal "élite"nin denetlenmesini yapması gereken bir organ olarak düşünmüştür. (Hanioğlu, 1981)

Saltanata karşı çıkarken de bilimsellikle ölçütleri içinde dayanaklar sunuyordu. Abdullah Cevdet'in Osmanlı'ı nereden ne karşı çıkmasının nedenlerinden biri hür o. mayan kadınlardan doğan çocukların babaları hangi zekâ seviyesinde olursa olsun annele-

rindeki o umsuз psikolojik etkileri taşıyacak arı ve bu durumun devam halinde dejenere tiplerin ortaya çıkacağıydı. II. Abdulhamit'e karşı mücadele edenlere sorunun şahıslarla ilgili olmadığı, saltanatın kalkması gerektiğini söyüyordu.

Abdullah Cevdet, II. Meşrut yet döneminden başlayarak Osmanlı Devleti üzerindeki Alman nüfuzu konusunda, İngiliz yanlısı bir politikanın savunucusu olmuştur. Ancak kendi yazılarında da ifade ettiği gibi, İngilizlere tam teslimiyet ya da manda idaresini kabul etmek değildir bu. "Evet vatanımızı bir ecnebi hükümet istilâ ederse biz den senede âyad def'a vergi almaz, memurlarını namuslu adamırdan intihab eder. Mukemmel şose yollar yapar, şehirlerimizi elektrik z yasıyla tenvir olunur, hanelerimizde telefonar bulundurabiliriz. İstersek matbaa açarız, şirketler tesis ederiz. Şimdi ki halimize nisbetle bin kat daha z yade mesud oluruz. Fakat.. Ah fakat söyleme. O zaman biz, o z" istila ve memleketimizi imar eden millet-i ecnebiyenin misafiri oluruz. Yâni şma biz takdir, mazum bir etendiyiz. O zaman zengin bir uşak, bir hizmetçi olacağız. Ey vatandaşlar mı! Cumeden uşak olmaya raz olacak mısınız? Hay!" (Hanioğlu, 1981. İngiliz Munipleri Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer alırken de amacın, bunyesinde milyon

nun yerine İslami Mecelle'nin hazırlanması herhalde müslimler ve gayrimüslimleri medeni hakuk çerçevesinde birleştirerek Osmanlıcı bir bütünlüğün oluşmasını önlemıştır.

1839-1876 devresi Osmanlıcı siyasetinin ana hedefi, müslim ve gayrimüslim bütün Osmanlı tebaasının devlete ve pa-

dışına sadakat bağlarının oluşması ve üzerinde yaşanan ortak topraga dayalı bir yurtseverliğin gelişmesiydi. Ancak diğer taraftan bu devre Osmanlıcılık otoriter özellikler de içermekteydi. Ali ve Fuat Paşalar herhangi bir siyasal katılımcılığa olumlu bakmıyorlardı. Zira Âh Paşanın da belirttiği üzere Osmanlı ça-

larca Musuman barındıran İngiliz Devleti ile savaş döneminin getirdiği olumsuzluklar içerisinde diyalog imkânı yaratmak ve Osmanlı Devleti'nin temini vahdet ve hukuku için "iki millet beynindeki muveddet ve muhadenet-i kadimenin temini ve takviyesini" sağlamak olarak tartı etmiştir [Han oğlu, 1981].

İngiliz Muhibleri Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldığı dönemde, aynı zamanda Kurt Teâlî Cemiyeti ile de ilişki bulunmuştur. Önceleri kendi Kurt kimliğinden bağımsız olarak medeni bir kamu anlayışının ölçüsü olarak kabul ettiği Kurt kimliğinin sunumu ve isan olarak Kurtçenin öğrenilmesi'nin önemi üzerinde duran Abdullah Cevdet, mutareke dönem yıllarında etnik ayrılıkçıktan bahsetmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin etnik gruplar üzerindeki yönetimin bir çeşit *imperialisme* olarak değerlendiren Abdullah Cevdet, mutareke döneminde Wilson prensipleri ile atfı şunları söylemektedir: "... Wilson prensipleri his ve maksada uygun geldiği vakit ve ancak uygun geldiği vakit temsil olunan bir prensip değildir. Her millet kendi mukadderatın tayin, kend. hükümetini intihab kendi tarzı idaresini tayin etmekte hürdür ve bir millet diğer bir millete hakim olamaz diyen prensip meselâ yalnız İzmir'in Yunan dairesine geçmesini protesto ederken temsilik ve

istima olunamaz. Eksiriyet-i kurdler teşkil eden vilâyetlerin Kürdistanı, mevzuu'bahs olunca da bu prensib tanınmak ve muta ve mer'i bu unmak icab eder" [Hanioğlu, 1981]. Ancak Anadolu'daki direniş hareketi başladıktan sonra, etnik unsur uyesi diğer Osmanlı aydınlarında da görülen etnik ayrılıkçı düşünce konusundaki duraklama ve yeniden Osmanlı birliğini savunma refleks-i Abdullah Cevdet'te de yeniden ortaya çıkar.

Mannheim, bir toplum içinde kilit mevkiler tutmuş olanların kendi mevkilerin ve bu itibar içinde bulundukları toplumun sosyal yapısını savunmaya yarayan fikri yapıtlara "ideooji" aynı toplum içinde bu mevkilerde bulunamayanlardan o stratejik noktaları geçirmeye bu itibarla toplumun çerçevesini kırmaya yönelik teorilere "utopya" adını vermiştir [Mardin: 1983]. Abdullah Cevdet utopyası olmak anlamında dönemindeki Osmanlı aydınlarından ayrılır. Önemli eserleri arasında tipik ilgili olanlar *Kolera, Müsiki ile Tedavi, A'mâl-i diğer eserleri ise şunlardır. Mahkeme-i Kubra* (1895), *İki Emel* (1898), *Hadd-i Te'dib, Ahmet Rıza Bey'e Açık Mektup* (1903) *Fünûn ve Felsefe* (1906), *Bir Hutbe* (1909), *İstanbul'da Köpekler* (1909), *Yaşamak Korkusu* (1910), *Cihân-ı Islâma Dair Bir Nazar ı Tâiri ve Felsefi* (1922) *Âdâb-ı Muâzeret Rehberi* (1927)

pında bir parlamenter rejim uygulamasınıha. kertede imparatorluğun dağılmasına yol açabilirdi. Söz konusu devlet adamları açısından hürriyet kavramı Osmanlı bütünlüğünü oluşturan farklı unsurların imparatorluktan özgürce kopabilmesini içeren olumsuz bir anlama sahipti. (Mardin, 1996: 27-28, 138) Aynı

şekilde 1856 Islahat Fermanı ve gayrimüslimlere tanınan haklarla bağlantılı olarak ortaya çıkan basın muhalefeti ve Yeni Osmanlılar hareketi de cezai önlemlerle bastırılmıştır. Ne var ki aşağıda da görüleceği üzere Yeni Osmanlılar akımı Osmanlı düşünceye yeni bir açılım getirmişlerdir.



### MESRUTİYETÇİ OSMANLILIK VE BİRİNCİ MEŞRUTİYET (1867-1878)

Meşrutiyetçi Osmanlılık düşüncesi Tanzimat'ın otoriter merkezîyetçi siyasetine bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Bu tepkiyi esasen Osmanlılık politikasının özellikle 1856 sonrasındaki giderek Batılı güçlerin bir dayatması sonucu uygulanan bir siyaset görünümü kazanmasına yönelik bir Müslüman Türk aydın tutumu olarak da anlayabiliriz. Dikkate değer bir husus, o zamana değin daha ziyade bir pragmatik önlemler dizgesi olarak uygulanan Osmanlılık düşüncesinin Yeni Osmanlılar tarafından Meşrutiyetçi bir çerçevede ve entellektüel bir seviyede ır delenmeye başlanmasıdır.

Müslümanlarla Hristiyanların eşitliğini ve karşılıklı uyumuna meşruti bir düzen içinde gerçekleştirmeyi öngören ilk Osmanlı muhalifi, kişisel anlaşmazlıkları dolayısıyla 1867'den başlayarak Ali ve Fuat Paşalara tepkisini basına verdiği açık mektuplar yoluyla ilan eden ve Yeni Osmanlılara koruyuculuk yapan Mustafa Fazıl Paşaydı. Mustafa Fazıl Paşaya göre Osmanlı Devletinin içinde bulunduğu sıkıntılar ve bozuklukların başlıca nedeni Tanzimat devlet adamlarının herhangi bir denetimden yoksun mutlak hakimiyetleriydi. Oysa siyasi özgürlük ve dolayısıyla katılımcılık gerek Müslümanlar, gerekse Hristiyanlar açısından adaleti bir idareyi garantileyecekti (Mardin 1996: 311-314).

Yeni Osmanlılar görünürde Gülhane Hatt-ı Hümayunu'na ses çıkarmazken Islahat Fermanı'na açıkça karşı olmuşlardır. Ama esasında Namık Kemal Gülhane Hattı'nı da Osmanlıların Mısırlılara karşı Batılı devletlerin yardımını sağlamak üzere verilmiş tavizler olarak kabul ediyordu. Namık Kemal'in ıttıraz ettiği diğer bir husus, Gülhane Hattı'nda reformların uygulanmasında herhangi bir sınırlayıcı Şer'i ilke konmamış olmasıydı. Bu ise reformcu bürokrasinin denetimsiz bir hakimiyetine

yol açmaktaydı. Öte yandan Tanzimat'la birlikte imparatorluk dahiline kültürüne ve bünyesine oldukça yabancı Batı kurumlarının ithal edilmesine de Yeni Osmanlılar tepki gösteriyorlardı (Mardin, 1996: 184-185).

Islahat Fermanı'na bakığımızda, Yeni Osmanlılara ve özellikle de Namık Kemal'e göre 1856 belgesi yabancı güçlerin baskısı sonucu Hristiyanlara tanınan aşırı haklar ve imtiyazlardan müteşekkildi ve eşitlik değil, Hristiyanlar lehine eşitsizliğe yol açmıştı. Halbuki Namık Kemal'e göre yapılması gereken şey gayrimüslimlere imtiyazlar vermekten ziyade Meşrutiyet düzenine doğru adımlar atmaktır (Hurriyet, No. 4 1868'e atfen Davison, 1990: 126). 1860 Lübnan krizi sırasında Suriye valisi ve yardımcılarının sorgusuz sualsiz kurşuna dizilmesi ve Lübnan'a uluslararası garanti çerçevesinde verilen özerklik, Sırp ıssan ve 1867'de Osmanlıların Belgrad'ı terk etmesi, aynı yıl patlak veren Girit ıssan ve Hristiyanlara verilen tavizler turunden gelişmelerin Yeni Osmanlıların müslim-gayrimüslim eşitliği anlayışına yönelik tepkilerini artırdığını görmekteyiz. Ziya Paşa'nın vurguladığı üzere Hristiyan güçlerin Osmanlı içişlerine mudahalesi sürdüğü müddetçe cemaatler arası eşitlik mümkün olamazdı (Hurriyet, No 15 -1868'e atfen Davison, 1990: 127, Mardin, 1996: 25, 34).

Tanzimata ve özellikle de Islahat Fermanı'na getirilen eleştirilere karşın Namık Kemal Avrupa'daki sürgün devresinde (1867-1868) yayınladığı *Hurriyet* gazetesinde temelde Osmanlıcı görüşleri savunmuştur. Geneide ileri sürdüğü argüman uygarlık düzeninin adalete sağlanabileceği, adaletin ise "Osmanlı ummetinin hakuku müsavvati ile gerçekleştirileceği," bunun ise meşveretle sağlanabileceği biçimindedir. N. Kemal'in bu dönemde kullandığı "Osmanlı ümmeti" terimi rahatlıkla milhietçe ve dince aynı unsurların bir araya geldiği bir toplumsal bütünlük ola-

rak yorumlanabilmektedir (Ülken, 1979: 59-61). Ş Mardin'e göre N. Kemal bir parlamentonun açılmasıyla Osmanlı bu tünlüğünü tehdit eden çeşitli bağımsızlık hareketlerinin sona ereceğine inanmaktaydı. Diğer taraftan onun anladığı Osmanlıcılık, farklı dinsel ve etnik unsurların yanyana, ama birbirinden ayrı yaşaması yerine unsurların tamamının bütünleşmiş tek bir halk haline gelmesi anlayışıydı. Bu bütünleşmenin gerçekleşmesi, ise imparatorluk nüfusunu oluşturan tüm unsurların siyasal haklarının eşit olarak güvenceye alınması ve eğitimin herkese açık olmasını gerektirmekteydi. N. Kemal Osmanlı toplumuna hukukta birbirine eşit, çıkarda ortak fakat dinde, ırkta fikirlerde birbirine aykırı parçaların birleşmesinden meydana gelmiş bir heyet olarak tanımlad.ktan sonra, 600 yıldan beri bu birlikliğin sürebilmesi için, bu birlikliğin sürüp, m.ş olmasıyla, sözkonusu bütünleşme bundan böyle devam edebileceğine ilişkin inancını belirtmiştir. Ona göre, en az hukuksal eşitlik ve çıkarda ortaklık gibi etkenler derecesinde önemli diğer bir birleştirici etken paylaşılan ortak vatanıdır. Her ne kadar soyut da olsa vatan nosyonunun fiilen eşit haklara sahip ve ortak menfaatleri bulunan unsurları bir arada tutmada "demir istikâmdan kat kat kuvvetli" etkisi olacaktır. Ancak N. Kemal'in bu Osmanlıcı görüşleri 1870'li yıllarda, artan Pan-Slavizm ve ayrılıkçılık akımlarının da etkisiyle giderek isâmî bir renk kazanmış ve Osmanlıcılıktan ziyade İslâm kardeşliğini savunur olmuştur (Mardin, 1996: 92-93, 365-368; Türköne, 1991: 238-240; Ülken, 1979: 97).

Meşrutiyetçi düşünce 1870'lerin başlarında sadece Yeni Osmanlılar arasında tartışma konusu değildi. Mithat Paşa ve Halil Şenî Paşa, imparatorluğu ve özellikle gayrimüslim Slav bölgelerini bir arada tutabilmek amacıyla 1872'de yaptıkları öneride Osmanlı İmparatorluğunu o sıralarda yeni kurulmuş Almanya İmparatorluğu

tarzında bir federal imparatorluk haline sokmayı tasarlamışlardı. Buna göre federe bölgeler İstanbul'da bir federal kurulda temsil edileceklerdi. Bir tür "gevşek" bir Meşrutiyetçi Osmanlıcı model sayılabilecek bu federal yaklaşım Romanya, Sırbistan ve Rusya tarafından kuvvetle muhalefet edilmesi nedeniyle akım kaamıştır. Diğer taraftan 1873'den başlayarak bazı nazırların bir araya gelerek bir tür meclisli bir siyasî sistem konusunu kendi aralarında tartışmaya başladıklarını görmekteyiz. Özellikle 1875 Hersek isyanıyla birlikte mevcut problemlerin çözümünde meclis kurumunun gereği daha fazla insan tarafından telaffuz edilir olmuştur (Davison, 1990: 105-106).

Osmanlıcılığın resmî boyuttaki en kapsamlı metni 1876 Kanun-ı Esasısı'dır. Bu ilk Osmanlı anayasasının ilamına ilişkin II. Abdulhamit'in Sadrazam Mithat Paşa'ya gönderdiği, 24 Aralık 1876 tarihli Hatt-ı Hümayun'da, imparatorluğun maddî ve ekonomik ilerlemesi için bütün Osmanlı tebaasının birlik ve dayanışma içinde olmalarının gereği vurgulanmakta ve bunun ise tebaayı oluşturan farklı unsurların hürriyet, adalet ve eşitlik ilkelelerinden istisnasız yararlanarak "Lygar bir toplumsal bütün" (neyet-i ictimâiyye-i medenîyye) oluşturmalarında yattığı belirtilmektedir (Gözübüyük ve Kılı, 1982: 25-26).

Resmî bir "Osmanlılık" tanımının 1876 Kanun-ı Esasısı'nın 8. maddesinde görmekteyiz. Buna göre "Devlet-i Osmaniyye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhebden olursun olsun bilâ istisnâ Osmani tabir olunur." Bu yasa metni'nin 33. maddesinde ayrıca bakanların (ve dolayısıyla da üst düzey bürokratların) görev yetkileri dışında sair Osmanlı tebaasından herhangi hukuksal farklarının olmadığı ve herhangi bir hukuk davada diğer tebaa gibi genel mahkemelerde yargılanacakları açıklanmaktadır (Gözübüyük ve Kılı, 1982: 28-31, 1876 Kanun-ı Esasısı'nda temel hak ve özgür-

likler sorunu için bkz. Mumcu, 1976: 31-47) Bu ifadenin önemi geleneksel Osmanlı siyasal düşüncesinde var olan yöneten-yönetilen ayrımının formel olarak dahi olsa lağvedilmiş olmasında yatmaktadır. Bu genel nitelikli Osmanlı tanımı yanı sıra reformcu bürokratların muhtemelen zihinlerinde varolan "ideal" bir Osmanlı tebaasının sahip olması gereken sıfatları herhalde 68 maddede, Mebusan Mecisi'ne seçileceklerin mebusluk şartlarını okudumuzda görebiliriz. Bunlardan birincisi Osmanlı tebaası olmak ve ikincisi Türkçe bilmektir.

1876 Kanun-ı Esasî'sinde genel anlayış toplumun cemaatlere göre ayırmak değil ama bütün nüfusun tek bir "Osmanlı" kategorisi altında anlaşılmış olması, dolayısıyla bu anlamda Osmanlılık idealine son derece yaklaşıldığını söyleyebiliriz. Diğer taraftan I. Meşrutiyet meclis ne seçilecek mebuslar için seçim kanunu olmadığından geçici bir seçim kanunuyla mebusların vilayet nizamnamesine uygun tarzda ve yine cemaat esasına göre seçildiklerini biliyoruz (Davison, 1990: 106-107; Ortaylı, 1976: 433-448). Dolayısıyla 1877-1878 Meclis-i Mebusan milletvekili büşimini itibarıyla kolektif anlamda "Osmanlı" niteliğe sahip olmamıştır. Buna karşın tek tek vilayetlerde ve genel olarak imparatorlukta müslim ve gayrimüslim demografik dengeleri gözönünde tutulacak olursa birinci ve ikinci meclis-i mebusanların müslim/gayrimüslim dengesi açısından "adil" bir temsil kabiliyetine sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Birinci mecliste (19 Mart 1877-28 Haziran 1877) toplam 130 milletvekilinin 50'si gayrimüslim, ikinci mecliste (13 Aralık 1877-14 Şubat 1878) ise 96 milletvekilinin 40'ı gayrimüslimdi. Ortaylı'nın da işaret ettiği üzere Osmanlı İmparatorluğu'nda 1839'dan beri sürdürülen Tanzimat reformları sonucunda kozmopolitlik bilinci siyasal kurumlara da yansımıştı.<sup>7</sup>

Kanun-ı Esasî de Osmanlı Devleti'nin

sahip olduğu İslâmî kimlik ile Osmanlılığın getirdiği hukuksal eşitlik ve dolayısıyla da çok dинli tebaaya yönelik laik yaklaşımı uzatırma çabası farkedilmektedir. Anayasanın 11 maddesine göre Osmanlı Devleti'nin dini İslâmdır. Ancak aynı maddede devlet genel asayışı ve "adabı umûmiyyeyi" bozmaması koşuluyla Osmanlı topraklarında yaşayan bütün diğer dinlere mensup olanların badeletlerini serbestce icra etmelerini ve cemaatlerin sahip oldukları imtiyazları garantilemekteydi (Gözübüyük ve Kılı, 1982: 28).

15 maddeye göre eğitim özgürlüğü güvence altına alınmıştı. Mevcut yasalar çerçevesinde her Osmanlı bireyi devlet ve özel okullarında eğitim hakkına sahipti. Hıncur k. gayrimüslimler ve Türk olmayan diğer Osmanlılar söz konusu maddeyi isteyenini istediği dilde eğitim yapabileceği tarzında yorumlamışlardır. Bu yorumu muhtemelen özel okullara tanınan özgürlük çerçevesinde yapmışlardır.

Mithat Paşa ve Yeni Osmanlıların da katılmıyalla nazırlanan 1876 Kanun-ı Esasî'nin yansıttığı Osmanlılık ideallerinin farklı cemaatlerden gelen mebusları her zaman tatmin etmediğini görmekteyiz. Birinci Meclis-i Mebusan birleşimlerinden birinde dil meselesi söz konusu olmuştur. Mebus Vasilaki Efendi, Padşah'ın açış nutka için yazılacak teşekkür cevabında söz konusu nutukta zikredilen insanların muhafazası maddesinin (Gözübüyük ve Kılı, 1982: 43) görüldüğünde, şikâyet etmesi üzerine meclis reisi Ahmet Vefik Paşa "biz burada Türk dilinden başka dil bilmiyoruz" diye utuz etmiştir.<sup>8</sup> Bunun üzerine bir diğer gayrimüslim mebus, Sapurk Efendi, bunun farklı diller konuşan tebaanın dillerinin yokedilebileceği anlamına geldiğini belirtince Vefik Paşa dil konusunu mecliste oya koymuş ve mebusların çoğunluğu Müslüman olduğundan Hıristiyan azınlık mebuslarının davalarını savunamamış olduklarını görüyoruz. Gayrimüslim mebuslar problemi yeniden orta-

ya atmak istediklerinde ise meclis reisi "susunuz" diye bağırarak azınlık mebuslarını sindirmiştir. Onlar da bu durumu meclisi boykot ederek protesto etmişlerdir. Burada net bir biçimde Osmanlıcılığın nasıl uygulanacağı konusunda müslim ve gayrimüslimler arasında farklı tasavvurların bulunduğunu görmekteyiz. En azından Müslümanların gerçek anlamıyla cemaatler arasında bir eşitlik düşüncesine alışmamış olduklarını anlıyoruz (Ulken, 1979: 105).

Tanzimatın son devrelerine ve 1877-1878 Meşrutiyet dönemine ilişkin bir Osmanlıcı tutumu Şemseddin Sâmî Bey'in (Fraseri) kişiliğinde görmekteyiz. Bir Osmanlı Arnavut aydını olan Şemseddin Sâmî Bey, I. Meşrutiyet esnasında basında çıkan siyasal ve kültürel tartışmalarda Arnavut kültürünün geliştirilmesi gereğini vurgularken Arnavutluk'un bağımsızlığına karşı çıkmıştır. Ş. Sâmî Bey Osmanlı birliğini savunurken farklı etnik grupları birleştirici bir etken olarak İslami bağların önemine değinmiştir. Ş. Sâmî Bey'in yazdıklarından altı ve üst olmak üzere iki tür kimlik olabileceğini anlıyoruz. Buna göre "vatan-ı husûsî ve cinsiyetle heyet-i Osmâniyye eczâsı beyninde bir ittifak" söz konusudur. Yani, bir tarafta kışının geldiği yöre ve etnisitesi altı kimlik olarak mevcutken öte yandan "nazarımda çok mukaddes olan heyet-i Osmâniyye" bir üst kimlik olarak siyaseten belirleyicidir (Levend, 1969: 115-118). Bir diğer yazısında ise Osmanlıcılık Kanun-ı Esasî çerçevesinde savunulmaktadır. 1876 Anayasasının 15 maddesini Osmanlı bütünlüğünü oluşturan her bir etnik grubun kendi dilini yazıp okumakta serbest olduğu tarzında yorumlayarak Ş. Sâmî Bey, Arnavutların Slav ve Yunan nüfuzu altına girme olasılığı, dolayısıyla Arnavut halkının söz konusu iki kuvvete karşı kültürel olarak direnebilmesinin ancak kendi dillerinde eğitimin serbest bırakılmasıyla mümkün olabileceğini belirtmektedir (Levend, 1969: 120-121).

Ş. Sâmî'nin bu Osmanlıcı yaklaşımı muhtemelen 1878 sonrasındaki değişmiş olmalıdır. Abdülhamit mutlakiyeti devresinde Ş. Sâmî'nin Arnavut milliyetçiliğini desteklediği bilinmektedir.<sup>9</sup>

I. Meşrutiyet denemesi Abdülhamit mutlakiyetiyle birlikte son bulmuştur. Bundan sonra entelektüel düzeyde Osmanlıcılık tutumu daha ziyade Jön Türk muhalefeti dahilinde görülecektir. Her ne kadar Abdülhamit idaresi İslama gerek sembol gerekse gündelik siyaset içinde büyük ölçüde ağırlık vermişse bile, öte yandan 1839 Gulhane Hattı ve 1856 Islahat Fermanı çerçevesinde gayrimüslimlere verilen eşit haklar konusunda herhangi bir sapma söz konusu olmamıştır. Bu anlamda Abdülhamit mutlakiyetçiliğinin uygulamasında 1839-1875 devresindeki otoriter merkezîyetçi Osmanlıcılık siyasetinden çok da fazla ayrılmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz.<sup>10</sup> Aynı gözlemi Abdülhamit rejimine yakın duran bir yazar olan Ahmet Mithat Efendi'nin Osmanlıcılığı için de yapıyoruz. Söz konusu yazara göre Padişahlık makamının siyasal önemi çokuluslu imparatorluğu birleşik tutabilecek tek siyasal odak noktasını oluşturmada yatmaktaydı. Tebaa ancak Padişahın etkin himayesi altında kendini verimli bir biçimde ekonomik üretime verebilirdi. Mithat Efendi'nin bu Osmanlıcılığı otoriter özelliğiyle Tanzimat Osmanlıcılığından farksızdır (Mardin, 1983: 46-47, Ulken, 1979: 205).

#### JÖN TÜRKLERDE OSMANLILIK (1889-1908)

Jön Türk terimi Abdülhamit mutlakiyetine karşı ortaya çıkan çeşitli muhalefet gruplarının tümüne verilen ortak isimdir. Bu çerçevede Jön Türk grupları kendi içlerinde siyasî görüş ve Osmanlı İmparatorluğu'nun geleceğine ilişkin tasarılar anlamında birbirinden oldukça farklı projeleri savunmaktaydılar. Jön Türklerin

düşünce planında bir araya gelebildikleri ilk husustan birincisi 1876 Kanun-ı Esasî'sinin yeniden yürürlüğe konması ve ikincisi ise Meşrutiyetçi Osmanlıcı tutumlardı. Ancak bu Osmanlıcı yaklaşımlar çoğunlukla genel mahiyette olmakta ve Kanun-ı Esasî çerçevesinde anlaşılmaktaydı. Ayrıca "Osmanlı" terimi kullanılırken neyin ifade edildiği konusunda da belirsizlikler vardı. Örneğin Ahmet Rıza ve çevresini oluşturan kesim "Osmanlı" terimini daha ziyade "Türk-lük" biçiminde anlamaktaydı (Mardin, 1983: 184-209). Buna karşılık İsmail Kemal Bey veya Taşnak Partisi ise Osmanlıcılığı azınlık milliyetçiliğine araç olarak görmekteydiler (Hanioğlu, 1981: 212-213, 218). Osmanlılık üzerine entelektüel anlamda düşünce üretmiş Jön Türk lere bakığımızda karşımıza Dr. Abdullah Cevdet ve Prens Sabahaddin isimleri çıkmaktadır.

1889'da oluşturulan İttihad-ı Osmanî cemiyetinin kurucularından olan ve Kurt asıllı olduğunu bildiğimiz Dr. Abdullah Cevdet'in Osmanlılık anlayışında, imparatorluk dahilinde bulunan farklı etnik kültürlerin korunması yaklaşımı göze çarpmaktadır. Burada söz konusu olan anlayış imparatorluk dahilindeki etnik unsurlardan hiçbirine üstünlük tanınmaması tutumuydu. Dr. A. Cevdet'in yakın çevresinde bulunan Tunali Hilmi Bey'e göre Osmanlılığın Türk olmaktan daha üstün sayılması gerekirdi.

Dr. A. Cevdet'in Osmanlıcılığı bir anlamda Namık Kemal'in Osmanlılık anlayışını andırmaktadır. N. Kemal'de olduğu gibi Dr. A. Cevdet de imparatorluk dahilindeki farklı unsurları birleştiren başlıca faktörlerden birisi, ortak çıkar etkenini görmektedir. Ancak N. Kemal'den farklı olarak Dr. A. Cevdet Osmanlı birliği içindeki unsurlar arasında gerçek anlamda eşitlik olması ve bu çerçevede her bir grubun kendi kültürünü geliştirip kimliğini korumasına taraftar idi. Diğer taraftan

faradı unsurlar arasında kullanılacak ortak dil Türkçe olmaydı. Dr. A. Cevdet'in de belirttiği üzere, Osmanlı hükümetinin Müslüman hükümetleri arasında nispeten en gelişmiş olanı olması dolayısıyla Müslümanların Türkçe öğrenmeleri gerekirdi. Sonuç olarak Dr. A. Cevdet'in Osmanlılık modeli, kendi öz kültürlerini geliştiren çeşitli ulusların eşit haklarla ve çıkar birliği etrafında birleşerek halk iradesini, hakim kıldıkları bir devlet düzenini içermekteydi (Hanioğlu, 1981: 216-217, 222, 228, Mardin, 1983: 112-118).

Prens Sabahaddin'i, liberalizm ile Osmanlıcılığı tutarlı bir biçimde sentezleyen bir entelektüel olarak görmekteyiz. 1908 öncesinde yurtdışındaki Jön Türk önderlerinden biri olan Prens Sabahaddin Frédéric Le Play toplumbilim okulu ve bu okulun takipçisi olan Edmond Demolins etkisiyle uygar toplumları cemaate dayalı ve bireye dayalı olarak ikiye ayırmaktaydı. Bu çerçevede bireysel mutluluk ve yararcılık ile toplumsal gelişme esas olarak bireysel güçsüzcülüğe yer verilen ve yerinden yönetime olanak sağlayan toplumlarda gerçekleşebilirdi, ki Le Play okulu ve bu arada Prens Sabahaddin Anglosakson toplumlarını bu açıdan örnek olarak kabul ediyordu. Prens Sabahaddin'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nun geri kalmışlığı da bireycilik ve yerinden yönetim yerine merkeziyetçilik ve bireyin gelişimine olanak sağlanmamasının nihai bir sonucuydu. Dolayısıyla Osmanlıların kendilerini toparlamaları da bireye verilecek önem ve yerinden yönetim ilkeleriyle mümkün olabilecekti (Prens Sabahaddin, 1999; Tütingil, 1954).

Prens Sabahaddin siyasî görüşlerinin ana hatlarını 1908 öncesinde ve Meşrutiyet'ten hemen sonra yayınlamıştır. Bu yazılarında Meşrutiyet'i getirmenin yollarını ve kurulması gereken yeni toplumsal düzeni irdelemekteydi. Bu çerçevede Prens Sabahaddin Osmanlıcı görüşler ileri sürmüştür. "Umum Osmanlı Vatandaşlarına

Beyânâme" (Kahire, 1901) başlıklı bildirisinde Osmanlı'ya dahil bütün unsurların kendi kavimleri adına özgürlük isteyen temsilcilerinin birleşik bir güç oluşturarak Yıldız'a karşı işbirliğine geçmeleri çağrısında bulunmuştur ki, 1902 I. Türk kongresi bu bildirinin etkisiyle toplanmıştır. Bu bildiride ayrıca imparatorluk datını, farklı halkların birbirlerinden uzaklaşmak yerine ortak çıkarlar çerçevesinde birleşmelerinin daha iyi bir gelecek açısından önemine işaret edilmektedir (Tütengil 1954: 22-25).

Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre sonra Prens Sabahaddin yayınladığı "İzâh"larda Osmanlıcılığını netleştirmiştir. Buna göre Osmanlı birliğini koruması ve güçlendirilmesi bütün tebaa açısından önemlidir. Zira imparatorluğun bir parçası olan Hristiyan unsurlar Ege adaları dışında hiçbir yerde nüfus çoğunluğu oluşturuyorlardı ve bu nedenle ayrılıkçılık davası güdemezlerdi. Konuya biraz daha açıklık getirerek Prens Sabahaddin bir yandan Hristiyanlar arasında milliyetçi rekabet öte yandan da Türk olmayan Müslümanlarda görülen aşiret rekabetinin ve bu unsurların çoğunlukla ya göçebe ya da yarı göçebe olmaları dolayısıyla hiçbirinin siyasal bağımsızlığa hazır olmadıklarını vurgulamaktaydı. Buna iktisadi açıdan bağımsız olmaya kalkışanın çok kısa bir zaman sonra yabancı boyundurluğuna gireceğine işaret etmiştir. Dolayısıyla bütün bu unsurların Osmanlı bütününü içlerinde kalmaları onların en çıkarına olacaktı. Prens Sabahaddin "Osmanlı Devleti Osmanlıdır" prensibini ortaya atarak bir anlamda bütün unsurların kardeşliği ve eşitliğini vurgulamak istemiştir. Öte yandan Prens Sabahaddin toplumsal model olarak savunduğu yerinden yönetim yaklaşımının kesinlikle etnik gruplara siyasi özerklik verilmesi anlamına gelmediğini bunun sadece idari bir anlam taşıdığını sık sık vurgulamıştır (Prens Sabahaddin 1999: 59-76).

## II MEŞRUTİYET DÖNEMİNDE OSMANLILIK TARTIŞMALARI (1908-1913)

24 Temmuz 1908'de I. Meşrutiyet'in ilan edilmesiyle birlikte ortaya çıkan basın özgürlüğü ortamında siyasal görüşler gazetelerde çok daha açık bir biçimde tartışılır olmuştur. 1908 öncesinde imparatorluğun "kurtuluşu" için farklı muhalefet grupları tarafından görünürde paylaşılan Meşrutiyetçilik ve Osmanlıcılık tutumları hürriyetin ilan edilmesiyle birlikte daha bir somutlanmak durumundaydı. Zira devletin devralan siyasal kadro ar ve siyasete dair söz sahibi olmak isteyen muhalefetin karşısında acil ve somut olarak çözümlenmesi gereken sorunlar duruyordu. Bunlardan başlıcaları: a-) eşitlik ve hürriyet kazanan imparatorluğun aynı cinsten kavimleri arasında birliğin nasıl sağlanacağı, b-) azınlık karşısında iktisadi büyük bir zaaf gösteren hakim milletin kınımının nasıl gerçekleştirileceği, c-) devlet idaresinde eğitimde hangi metodların kullanılacağı, d-) eski kanunlarla çözüme imkanı olmayan milletlerarası hukuk, ceza hukuku vb alanlarda "tedvin" edilen yeni hukukla dâimî hukukun nasıl bağdaştırılacağı, yarı medenî mahkemelerle şer'î mahkemelerin münasebetinin ne olacağı, e-) Tanzimatın getirdiği borçlarla kapitülasyonlar yükü altındaki iktisadi gelişmenin nasıl temin edileceği gibi meselelerdir. Bu sorunlara cevap vermek Jimet sistemi üzerine kurmuş ve cemaat bölünmesini aşamamış bir imparatorluğun, her şeyden önce bir cinsten bir milletin kurtuluşüne dayanmış bir devlet haline getirilmesiyle mümkün oldu ki bu da günlük siyasi işlerin çok üstünde ve o günün hakim siyasi düşüncelerinin dışında kalmaktaydı (Ülken 1979: 200). Farklı etnik unsurlar arasında artık ulusçuluk bilinci az çok yerleşmişti ve II. Meşrutiyet yılları içerisinde Osmanlıcılık siyaseti gelecek açısından umut vaat edemez olmuştur.

II Meşrutiyet döneminde Osmanlıcılık siyaseti daha ziyade İttihat ve Terakki iktidarının artan ölçüde merkezîyetçi, Türkçü ve liberal muhalefeti bastırıcı uygulamaları karşısında muhalefetin bir tür çoğulculuğu savunma aracı hizmeti görmüştür. Bunu en iyi İttihat ve Terakki'ye muhalif partilerin programlarında ve siyasal beyanlarında görebiliriz. Diğer taraftan aynı dönemde Osmanlıcılık yaklaşımı imparatorluğun periferik bölgelerinden (Doğu Anadolu, Suriye vs.) gelme ve Osmanlı kültürel elite dahil olmuş aydınlar ve yazarlar tarafından da savunulmuştur.<sup>11</sup> Öte yandan gayrimüslimler arasında ayrılıkçı emeller açısından en az iddialı durumda bulunan Musevî cemaatı dahilinde ciddi anlamda Osmanlıcılık yaklaşımları söz konusu olmuştur.

Osmanlıcılığı siyasal programlarına koymuş partilerden başlıcaları Osmanlı Ahrar Fırkası, Osmanlı Demokrat Fırkası, Mutedil Hürriyetperveran Fırkası ve Hürriyet ve İttihat Fırkası'dır. Bu partilere sırasıyla bakacak olursak Osmanlı Ahrar Fırkası'nın Prens Sabahattin'in bürsefîlik, liberalizm ve kişisel girişimcilik unsurlarından oluşan yerinden yönetim düşüncesine sahip çıktığını görürüz. Bu çerçevede Ahrar Fırkası imparatorluk dahilinde etnik eşitlik ve kozmopolitliği savunmaktaydı. Fırka programının 14 maddesinde mebus seçiminde etnik unsurlar açısından mecliste adınane temsil esası vurgulanmıştır. 20 maddede askeri ve mülki bütün devlet okullarının din ve milliyet farkı gözetilmeksizin bütün Osmanlılara açık olması gereği belirtilmiştir.

Öte yandan Ahrar Fırkası diğer Osmanlıcı partiler arasında kültürel açıdan Osmanlıcılığı en ilmi düzeyde savunan örgüt olarak göze çıkıyor. Fırka programının 13 maddesinde imparatorlukta resmî dilin Türkçe olduğu ve her tür resmî yazışma ve görüşmenin Türkçe olacağının altı çizilmiştir. 19 maddeye baktığımızda Türkçe'nin resmî dil olmasından ötürü bütün

devlet okullarda eğitim dilinin Türkçe olacağı belirtilmiştir, bunun yanında yerel dilin seçmîlik ders olarak konabileceği bildirilmiştir. Diğer taraftan, öteki etnik unsurların kendi özel okullarını açarak burada kendi dillerinde öğrenim yapabilecekleri de vurgulanmıştır. Osmanlı Ahrar Fırkası hazırladığı ilk siyasal beyannamesinde, din ve dil farkı olmaksızın bütün Osmanlılar arasında eşitlik, kardeşlik ve karşılıklı güven ve sevginin oluşması gereğinden söz ederken gerek resmî ve gerekse gayriresmî okullarda Türkçe eğitiminin önemine dikkat çekmiş ve "vatanın anası-ı muntelîfesi" arasında düşünsel ve duygusal ilişkilerin gelişmesinde Türkçe'nin yaygınlaştırılması'nın taşıdığı önemli rolü belirtmiştir. Burada Ahrar Fırkasının Osmanlıcılık idealinin gerçekleşmesi açısından Türk diline verdiği önemi görmekteyiz (Tunaya, 1984: 150, 157, 164).

Kurucuları arasında İbrahim Temo ve Dr. Abdullah Cevdet'in de bulunduğu Osmanlı Demokrat Fırkası siyasal beyannamesinde kuruluş gayesi olarak din ve dil farkı olmaksızın bütün Osmanlılar arasında kardeşliği gerçekleştirmek ve Osmanlı milletinin egemenliğini ve toprak bütünlüğünü korumak hedeflerini koymuştur. Söz konusu beyannameye karşımıza bünyesinde farklı dinler, ve diller barındıran mozaik haliyle "Osmanlı milleti" anlayışı çıkıyor. Osmanlı Demokrat Fırkası'nın programında Ahrar Fırkasına nazaran önemli bazı farklar görülmektedir. Örneğin 9. maddeye baktığımızda Osmanlı kardeşliğini sağlamak üzere eğitimin yaygınlaştırılmasından söz edilirken, resmî veya özel ayrılmı yapılmaksızın bütün ilkokullarda eğitim dilinin konuşulan yerel dil olması ilkesi getirilmektedir. Diğer taraftan Fırka programında Türkçe'nin resmî dil olduğu hususunda herhangi bir ibare görülüyor. 14 maddede Ahrar Fırkasında görülmeyen ölçüde yoğun bir yerinden yönetimiçi yaklaşımla karşılaşıyoruz. Buna göre vilayetler daha küçük kı-

sımlara bölünmeli ve nahıye düzeyinde yöneticilere tam sorumluluk verilmeliydi (Tunaya, 1984: 179-181).

Daha ziyade Arap, Arnavut ve Rum mebusların gayretleriyle kurulan Mutedil Hürriyetperveran Fırkası, Osmanlı Demokrat Fırkası'na benzer bir biçimde "Osmanlı milletleri" kavramına ağırlık verilmekteydi. Bu parti de Anıtar Fırkası ve Osmanlı Demokrat Fırkası gibi "Osmanlı milletleri" meydana getiren etnik unsurlar

arasında eşitlik istiyordu. Ama öte yandan diğer Osmanlıcı partilerin aksine olarak Mutedil Hürriyetperveran Fırkası'nın yerinden yönetim ilkesine münafık olduğunu görmekteyiz. Söz konusu parti programının 2. maddesine baktığımızda ademî merkezîyetçi ve federalist önerilerin vatanı bôlmeye götürecektir tehlikeli yaklaşımlar olarak kabul edildiğini anlıyoruz. Programın 6. maddesinde, yine yukarıdaki partilerden farklı olarak Şeriat'a ağırlık verildiği dikkati çekmektedir. Burada Şeriat'ın kamu yaşamına dışkin yasaları, medenî kanun ve muhakeme usullerini bünyesinde barındırdığı belirtilerek Kanun-ı Esasî'nin esasen fıkıh yasaları toplamının sadece ikinci dereceden bir şerhi olduğu iddia edilmiş ve toplumsal koşulların gerekleri ışığında fıkıha dayalı yasaların çıkarılması gerektiği savunulmuştur. 10. maddede eğitim ve bayındırlık alanlarında vilayetlerden toplanan vergilerin esas olarak yerinde harcanması ilkesi vurgulanmaktadır. Fırka programında resmî dil veya eğitim dili meselelerine dair ifadelere rastlamıyoruz (Tunaya, 1984: 212, 215, 216).



*Velâstini Rıgas, Yunan milliyetçi tarihçesinin ulusal bağımsızlık mücadelesinin ilk şehidi olarak geçen Rıgas, aslında bütün Balkan halklarını içeren bir cumhuriyeti savunuyordu.*

İttihat ve Terakki'nin giderek artan baskısı ve Türkçülük eğilimlerine karşı, çoğu muhalif partiler birleşerek Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nı oluşturmuşlardır. İçinde liberal dünya görüşüne sahip olanlardan ulema mensuplarına ve gayrimüslim ileri gelenlerine kadar çok farklı kesimlerden kişileri barındıran bu parti kendi içinde uyumsuz bir mozaik görünüme sahipti. Buna karşın bu mozaik oluşturan unsurlar arasında belirli

"asgari müşterekler" de vardı. Bunlardan en başlıcası Türkçülüğe karşı Osmanlılık tutumuydu. Hürriyet ve İtilaf mensupları artan Türkçülüğün çokuluslu imparatorluğun sonunu hazırlayacağını düşüncelerinden ötürü geleneksel Osmanlıcılık çizgisine sığınmışlardır. Bunun yanında Türk olmayan milliyetler artan Türkçülük karşısında kendi milliyetlerini savunma için Osmanlıcılığı bir kalkan olarak kullanmışlardır. Hürriyet ve İtilaf kurucularını birleştiren bir diğer ortak nokta yerinden yönetim ilkesinin ve bireysel girişimciliğin teşvik edilmesi konusuydu. Son olarak, Hürriyet ve İtilafçılar demokratik ve çoğulcu Meşrutiyetçilik konusunda hemfikir idiler (Tunaya, 1984: 268).

Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın programına baktığımızda bu partinin Osmanlıcılığına ilişkin daha somut bilgiler bulabilmekteyiz. 16. maddeye göre unsurların birliği (ittihad-ı anasır) gayesine ancak etnik unsurların ve farklı milliyetlerin gerçek çıkarlarının birbirleriyle ve Osmanlı bütünlüğüyle uyumlu hale getirilmesiyle ulaşılabileceği ifade edilmiştir.



Bunu izleyen maddede de her bir cemaatin Osmanlı bütünlüğüne hâlel gelmesi koşuluyla ve bir unsurun başka bir unsurun haklarını çiğnememesi şartıyla, her türlü kültürel, eğitimsel ve iktisadi derneklerini kurmaları ve faaliyetlerde bulunmalarının serbest bırakılması istenmekteydi. 20. madde eğitim konusuna değinmekteydi. Buna göre ilk eğitim esas olarak mahalli hüsanda yürütülmeliydi. Burada Hürriyet ve İttıfak Fırkası'nın Osmanlı Demokrat Fırkası ile aynı çizgide olduğunu görüyoruz. İaşra yönetimi meselesine gelindiğinde Hürriyet ve İttıfak kurucuları ademî merkezîyetçilik konusunda federalizme varabilecek bir yaklaşım içindeydiler. Parti programının 29 ve 30 maddelerinde belirtildiği üzere imparatorluğun bölgeleri arasında eğitim ve siyasî terbiye açısından görülen büyük farklar dolayısıyla bazı Osmanlı vilayetlerine geçici istisnai kuralları konması ve bundan ayrı olarak Osmanlı bütünlüğünü ilgilendiren savunma, dışişleri, manîye gibi konular dışında bütün yetkilerin yerel yönetimlere terk edilmesi istenmekteydi. 31-36. maddelerde yerel yönetim konusu daha ayrıntılı işlenerek nahiye yerleşimlerinin yaygınlaştırılması ve nahiye idaresine tam yetkiler verilerek ademî merkezîyetin nahiye seviyesine indirilmesi talep edilmektedir. (Tunaya, 1984: 289-292). Bu noktada da Hürriyet ve İttıfak Fırkası ile Osmanlı Demokrat Fırkası arasında uyum görülüyor.

Muhallif siyasi partiler düzeyinde gördüğümüz bu Osmanlıcı yaklaşımlar, Balkan Savaşları sırasında gerçekleşen Bab-ı Âli baskını ve İttihatçı askeri diktatörlüğü ile birlikte son bulmuştur. Çoğulcu siyasal yaşamın kesintiye uğraması dolayısıyla Osmanlıcılık siyasal parti düzeninin savunulamaz olmuştur. Balkan Savaşları'nın beraberinde getirdiği toprak kayıpları sonucunda yaşanan demografik değişimler de gayrimüslim unsurların 1913 sonrası Osmanlı İmparatorluğu dahilinde marjinalize etmiştir. Diğer taraf

tan İttihat ve Terakki'nin uyguladığı merkezîyetçi ve idareyi uniformize edici politikalar yerinden yönetimi düşüncelerinin savunulmasına olanak bırakmamıştır. Bundan sonra İslâmcılık ve Türkçülük akımları karşısında laik Osmanlıcılık düşüncesinin ve yerinden yönetimi yaklaşımlarının ciddi bir siyasal ağırlığının kalmadığını görmekteyiz.

II. Meşrutiyet döneminde Osmanlıcılık düşüncesinin entelektüel boyutta görüldüğü diğer bir alan basında Türkçü ve Osmanlıcı aydınlar arasında ortaya çıkan tartışmalardır. Bu tartışmalarda ön plana çıkan Osmanlıcı isimler Süleyman Nazif Bey ve Mustafa Satı Bey'dir (Satı al-Hasrî). Her iki isim de köken olarak imparatorluğun periferik bölgelerindendir. Süleyman Nazif Bey Diyarbakırlı ve bir o.sılıkla Kürt asıllı iken, Satı Bey Haleplidir ve Arap'tır. Her ikisi de Osmanlı kültürel hayatının bir parçası olarak "Osmanlı"dırlar. Periferik kökenli olup Osmanlı eliti mensup olan aydınlar da görülen ortak nitelikler 1-) Osmanlı Türkçesine hakim olmak; 2-) Müslüman olmak, 3-) Osmanlı Devleti'ne memur olarak veya dışarıdan hizmet vermek ve 4-) Osmanlı adab ve davranışını bilmektir. Bu özelliklere sahip olanlar mensup oldukları bürokratik elit dolayısıyla genelde imparatorluğun bütünlüğünün korunmasında çıkar sahibiydiler. (Cleveland, 1971: 39-40).

Dr. Abdullah Cevdet'in yayımladığı *İttihad* dergisinde yazan Süleyman Nazif Bey'in Osmanlıcı görüşleri de yine bu dergide veya derginin devamcısı olan diğer mecmuaların 1913 yılına ait sayılarında özellikle Türkçülüğe karşı yönelttiği eleştirilerinde görülmektedir. Osmanlıların Tatar ve Türklerle olan ilişkileri konusunda *Türk Yurdu* yazarlarından Ahmed Agayef ile tartışırken S. Nazif Bey "Cengiz Hastalığı" başlıklı makalesinde "damarlarımızda bugün nususî oir kan var ki, Osmanlı kanıdır, diyoruz gibi millî kanımız da birçok karışma ve temizlenmelerle aslından ayrı.

miştir. Hele Tatar ve Moğollarla nesep akrabalığımız o kadar zayıf, o kadar mevhumdur ki" demektedir.<sup>12</sup> Burada S. Nazif Bey Türklerin ve diğer Osmanlıların farklı unsurlarla yüzyıllar boyunca pek çok karışmış olduklarına işaret etmek suretiyle Türkçülüğün anlamsızlığını irksal bir kanıt göstererek vurguluyor. Buna ilaveten S. Nazif Bey kanların karışması sonucunda ayrı bir Osmanlı kanı meydana geldiğini iddia ederek ılgın bir ırkçı Osmanlıcılık yapmaktadır. S. Nazif Bey'in aynı argümanı Osmanlı Türkçesi için de uyguladığını görüyoruz. Tartışmanın devamında yazarımız ırk gibi sürekli değişime ve karışma uğrayan bir esas üzerine ulusal bir his, bir vicdan kurma iddiasında bulunmanın, kavimleri oluşturan karmaşık tarihsel etkenleri gözard. etmek anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu bağlamda S. Nazif Bey ırksal olarak karışık olan Fransa örneğini verdikten sonra "Asya'yı Vustâ'dan [Orta Asya'dan] getirdiğimiz kana bereket versin ki bir çok dimâ-yı ecnebiyye [yabancı kanı] karıştı. Yoksa o hün-ı bedevî [göçebe kanı] bu kadar da hâiz-ı kadret ve temeddün [uygarlaşma] olamazdı" diye eklemektedir.<sup>13</sup> Burada S. Nazif Bey bir uygarlığı ve imparatorluğu yaratan şeyin "saf kan" değil, tam aksine farklı kültürlerin ve kanların karışımının yarattığı bir sentez olduğunu anlatmaya çalışmaktadır.

S. Nazif Bey daha sonra özellikle Rusya kökenli Türklerin Türkçülüğüne çatarak Türkçülerin savındığı tarz ulusçuluğun geleceğe değil, Orta Asya ya ve Orta Çağ'a yönelmiş olduğunu iddia etmiştir. Ona göre Türkçüler Osmanlıların şu anda tarihlerine ve geçmişte yaşadıkları zorluklara ilişkin sahip oldukları ortak tarihsel anıların güçlendirilmesi yerine Türkçülük tarzı Osmanlılığı "bolücü" fikirler sokmaları nedeniyle Osmanlı vicdanını bozmaktadırlar.<sup>14</sup>

S. Nazif Bey'in Osmanlıcılığında yer yer kuvvetli İslâmî duygular kendini göstermektedir. Yazarımız A. Ağayef ile olan tar-

tışmasının devamında Osmanlı butünlüğünün Cengiz Han zulmünün hatırlatuklarıyla değil, ama Hz. Muhammed'in mübarek mirasıyla korunabileceğinin altını çiziyor. Bu bağlamda S. Nazif Bey Araplar da o sıralarda görmekte olan siyasi eğitimlerin ayrılıkçılığa varmayacağından emindir. Yazara göre Araplarda dinsel birlik duyguları milliyet hislerine ağır basmaktadır. Arapların Türkleri tarihte nasıl uygarlaştırdıklarını hatırlattuktan sonra, Araplara baskıda bulunulmaması gerektiği konusunda uyandı bulunuyor. Burada S. Nazif Bey'in Osmanlıcılığında İslâm dinini farklı Müslüman unsurlar arasında birlik sağlayıcı bir manevî faktör olarak ağırlayışına tanık olmaktadır.<sup>15</sup>

S. Nazif Bey'e benzer ırkların karışmasına dayalı Osmanlıcılık anlayışının benzerini Ali Kemal Bey'de de görüyoruz. Ali Kemal Bey'in Osmanlıcılık görüşleri 1914'te Peyam gazetesinde "Atalet-i Fikriyye" başlığı altında Türkçü üge yaptığı eleştirilerde açığa çıkmaktadır. Buna göre Osmanlılık bir hakikattir. Ve Osmanlılığı ihdas edenler Yusuf Akçura ve atalar. değil, "nesil übariyle Türkten Araba varıncaya kadar mahfelit [karışımış] olan biziz." Ali Kemal Bey'e göre, şayet Osmanlılığı oluşturan çeşitli unsurlardan Türkleri ayırsaydık "bu toprakta dâkış tutturamazdık." Yazara göre Osmanlılığa destek vererek Araptan Kürde kadar diğer unsurları bü emele daha çok çekerek bağlamak ve böylelikle Osmanlı toplumunu devlet ve millet olarak güçlendirip yükseltmek gerekir. Burada Ali Kemal Bey, Osmanlılığın ilerlemesinden en fazla Türklerin yararlanacağını da belirtmektedir.<sup>16</sup>

Basın ortamında Osmanlıcılık tartışmasına ilişkin belki de en kuvvetli örneği 1911'de Mustafa Satı Bey ile Ziya Gökalp arasında eğitim meselesine dair gırışılan tartışmada bulabiliriz. Z. Gökalp eğitim politikalarında sosyoloji biliminin esas alınması gerektiğini vurgulamaktaydı. Zira ona göre eğitimin ana gayesi bir kolektif

unsur olarak toplumun ve dolayısıyla da ulusun gelişmesine katkı sağlamak olmalıydı. Burada Z. Gökalp'le Emile Durkheim'in ko-ekzaf bılınce ağırlık veren sosyolojisini dikkate almaktaydı. Satı Bey ise Z. Gökalp'e karşı çıkmış ve eğitimde sosyoloji yerine psikolojinin temel alınması gerektiğini savunmuştur. Çünkü Satı Bey'e göre eğitimin ana gayesi bireyin sağlıklı gelişmesi olmalıydı (Cleveland 1971 32-33, Ülken, 1979 183-188). Burada karşıımıza çok net bir biçimde toplumsallığı baz kabul eden Türkçülük ile bireyciliği esas olarak gören Osmanlıcılığın karşıya karşıya gelişimi görüyoruz.

Satı Bey Osmanlıcı düşüncelerini Balkan Savaşları esnasında Darülfünun'da "Vatan İçin" başlığı altında verdiği konferans serilerinde dile getirmiştir. Söz konusu konferanslarda Satı Bey ulusa dayalı egemenlik anlayışının ortaya çıkmasıyla birlikte yurtseverlik kavramının nasıl bir değişime uğradığını ele almış ve kıta Avrupası'nda iki farklı ulus devleti modelinin, yani Fransa ve Almanya'nın ortaya çıktığını ifade etmiştir. Satı Bey bu iki modeli karşılaştırarak ilkinde vatan'ın tarih ve siyasal iradenin bir ürünü olduğunu, dolayısıyla Almanca konuşan Alsaslıların bile kendilerini Fransız hissettiklerini vurgulamış, buna karşın ikincisinde koklu bir merkezi devlet veya imparatorluk geleneğinin olmaması yüzünden vatan kavramını dil ve ırk bağına indirgemek zorunda kaldıklarını göstermiştir. Bu noktada Satı Bey sözü Osmanlı İmparatorluğu'na getirerek, dil bağına dayanan Alman modelinin Osmanlı bütünlüğü için uygulanamayacağını, zira dil bağının imparatorluğu birbinne bağlayacak en zayıf bağ olduğunu belirtmektedir. Buna karşın Osmanlıların kadimden beri sahip oldukları bağımsız devlet ve imparatorluk geleneği ve mevcut manevi bağlar imparatorluk dahilinde farklı unsurları birbirine bağlamaktadır. Esasen laik bir düşünce yapısına sahip olan Satı Bey İslâm

dininin imparatorluğu bir arada tutacak önemli bir unsur olduğunu ısrar etmektedir (Cleveland, 1971. 35-38, Ülken, 1979 177-178). Dolayısıyla Satı Bey'in Osmanlıcılık yaklaşımında Fransız modelinde görüldüğü üzere tarih ve siyasal iradenin bir ürünü olan vatan anlayışı ve buna ilaveten İslâm bağı görülmektedir.

Gayrimüslimlere bakıldığında Osmanlıcılık ciddi anlamıyla Museviler arasında "doğrudan Osmanlı patriyotizmi" biçimiyse ortaya çıkmıştır. Bu devrede kendini gösteren Siyonizm, Filistin harımındaki Osmanlı Yahudileri arasında marjinal bir seviyede kalmıştır. Buna karşın Abdülhamit mutlakiyetine karşı Jön Türk muhalefetine dahil olan veya Jön Türklerle yakın duran Museviler, bu muhalefet kendi etnik çıkarlarının sağlanması amacıyla değil, Osmanlı bütünlüğü çerçevesinde desteklenmişlerdir. II. Meşrutiyet döneminde ise Museviler Bulgarlar, Rumlar ve Ermenilerden farklı olarak seçimlere ulusal programla girmek yerine doğrudan İttihat ve Terakki programı çerçevesinde katılmışlardır. Aynı devrede Musevi aydınlarından Moses Cohen'in Munis İekinalp ismiyle milli iktisat ve ulusal korumacılık siyasetini savunan yazılar yazdığını biliyoruz.<sup>17</sup>

Sonuç olarak 1908-1913 devresi entelektüel Osmanlıcılığında Osmanlılık imparatorluğa bir arada tutabilecek bir üst kimlik olarak ele alınmaktaydı. Türkçülük gibi bu üst kimliği bozabilecek akımlar Osmanlılar tarafından imparatorluğa parçalayabilecek bir tehlike olarak algılandığından ötürü Osmanlılar genelde Türkçülere şiddetle saldırmışlardır. Bu devre Osmanlılarının savundukları diğer bir nokta, Türklerin diğer yerel ırklarla karışmaları neticesinde yeni bir millet oluşturmuş olduklarıdır. Dolayısıyla Osmanlılar artık Türk değildir. Hatta kullanılan dil de Türkçe'nin üstünde olan Osmanlıca'dır. Osmanlılar kendilerine Türk demedikleri gibi dillerine de Türkçe dememektedirler. Nasıl Amerika farklı un-

surlardan oluşmuş bir terkipse Osmanlı İmparatorluğu da şarkın Amerikasıdır. II. Meşrutiyet dönemi Osmanlıcılığının başlıca yayın organı *İctihad* dergisiydi. Genelde Batılılaşma yanlısı olmalarına karşın Osmanlı hanedanına sadakat esasına verdikleri önem nedeniyle radikal demokrat yaklaşımlar getiremediklerini görüyoruz.

### SONUÇ

Osmanlılık siyasa. düşüncesi Osmanlı İmparatorluğu'nda cemaat ve milliyet farklılıklarını aşan ve tüm Osmanlı topluluklarına aynı anda hitap eden iki ideolojik yaklaşımdır. Önceleri pragmatik siyasal gerekler ve kısmen de diplomatik baskılar sonucunda ortaya çıkan bu düşünceye, Yeni Osmanlı ve Jön Türk düşünürleri ve 2. Meşrutiyet'in muhalif aydınları tarafından entelektüel öz kazandırılmıştır. Osmanlıcılığın düşünsel evrimine bakacak olursak, 19. yüzyılın ilk yarısında otoriter ve yarı-dinsel bir anlayış görürüz. Allah'ın kullarının Allah'ında eşit olmasına benzer bir yaklaşımla müslim ve gayrimüslim bütün tebaa padişahın ve bürokrasinin mutlak ve adaletli otoritesi karşısında eşittir. Burada tebaa edilgen bir konumdadır. Tanzimat'ın bürokratik aydın mutlaklığına karşı ortaya çıkan Meşrutiyetçi Yeni Osmanlı münafet, Osmanlılık düşüncesine siyasal katılımcı bir nitelik kazandırmıştır. Buna göre Osmanlı birliği parlamenter bir düzende siyasal katılımın serbest bırakılmasıyla sağlanabilecektir. Zira imparatorluğu oluşturan farklı unsurların Osmanlı bütünlüğünün devamında objektif çıkarları vardır. Buna ilaveten bütün bu unsurlar aynı vatanı paylaşmaktadırlar. Abdulhamit mutlaklığına muhalefet bayrağı açan Jön Türkler içinde Osmanlıcılığın tutarlı biçimde savunulanlar ise bu düşüncenin entelektüel esası olarak Meşrutiyetçiliğin yanı sıra yerinden yönetim ilkesini ve bürokrasinin ön plana çıkarılmasını ortaya koymuşlardır. Bu anlamda Jön Türk Osmanlıcılığı siyasal an-

lamda liberal demokratıdır. Aynı çizgi, II. Meşrutiyet Osmanlıcılığı arasında da saraftır. Belki burada görülebilecek bir fark, bu devrede ivme kazanan Türkçülük akımına bir yanıt olarak imparatorluğu oluşturan milliyetlerin kendi içlerinde son derece karışmış olmaları, dolayısıyla Türkçülük denen şeyin söz konusu olamayacağı, olsa olsa karışık bir Osmanlı unsurunun bulunduğu iddiasıdır.

Orijinal olarak Osmanlı bürokratlarının pragmatik gereklerle geliştirdikleri otoriter Osmanlılık düşüncesine karşı meydana gelen muhalif akımlar alternatif düşünce akımları doğurmuşlardır. Örneğin Meşrutiyetçi Osmanlıcı olduğunu söylediğimiz Yeni Osmanlılar aynı zamanda İslamcılık düşüncesinin kaynağıdır. Onlar da daha Osmanlıcı bir çizgiye sahipken 1870 sonrasında İslamcılık yönünün daha ağır bastığını biliyoruz. Aynı biçimde Türkçülük akımı da Osmanlıcılığın imparatorluk dahilindeki milliyetçi akımları durduramaması gerçeği karşısında bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Osmanlılık düşüncesinin İslamcılık, Türkçülük ve diğer milliyetçi hareketlerin aksine romantik bir söylem ve motiflerden yoksun olduğunu, bir "Osmanlılık ethos"unun yaratılamadığı görüyoruz. Daha ziyade akla, mantığa ve sağduyuya dayalı sığaklanlı bir yaklaşım olan Osmanlıcılık, bürokratik veya seçkin kökeninden kurtulup kitlelere mal olamamıştır. Nitekim II. Meşrutiyet döneminde Osmanlıcılığı savunan aydınların birçoğu da imparatorluğun periferik bölgelerinden gelme olup Osmanlı *establishment*'inin parçasıydılar. Bu anlamda Osmanlıcılık Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki elit kökenli *Reichsnationalismus*'a benzemektedir.

Cumhuriyetçi ve uluğu tarih yazımında Osmanlıcılık düşüncesi ve uygulamaları genellikle başarısız nitelendirilmektedir. Günümüz ulusal ortamından geçmişe bakışta böyle bir değerlendirilmede bulunmak

beklenilebilecek bir yaklaşımdır. Ancak Osmanlılık ideolojisinin günümüz siyasal hayatına kadar gelen önemli etkileri olmuştur ki bunları unutmak doğru olmaz. Osmanlılığın Türk düşüncesi hayatına her halde en büyük katkısı 19 yüzyılın ilk yarısından başlayarak din ve ırk farkı olmaksızın herkesin yasa önünde eşitliği ilkesini getirmiş olmasıdır. Resmî bir belgede vatandaş kavramı herhalde ilk kez 1856 İslahat Fermanı'nda kullanılmıştır. Resmî işlemlerde dinsel kimliğin artık dikkate alınmama süreciyle bağlantılı olarak laiklik konusunda ilk adımların atıldığı da biyo-

ruz Öte yandan Meşrutyetçi ve katılımcı akımların gelişmesini de Osmanlılık düşüncesi olmaksızın tasavvur etmek mümkün değildir. Öze, ikle Osmanlıcılık Jön Türkler ve II. Meşrutyet'in Osmanlıcılığı yerinden yönetim ilkesine vurguları, bireye verdikleri önem ve yerel dillere ve kültürlerle saygı gösterilmesi ve korunmasına ilkin olumlu tutumları itibarıyla düşüncelerin günümüzde bile güncelliğini korumaktadır. Bu anlamda Türkiye'nin demokratikleşme tarihinde belki de en temel katkının Osmanlılık düşüncesinden geldiğini iddia edebilirsiniz. □

## DİPNOTLAR

- 1 Osmanlılık konusunda toparlayıcı bir makale için bkz. Şükrü Han oğlu "Osmanlılık" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim Yay., 1985), Cilt 5, 1389-1393.
- 2 Virginia Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmî Efendi 1700-1783* (Leiden, New York, Köln: E. J. Brill, 1995), 189; Fatih Bayram, Ebûbekir Râîb Efendi as an Ottoman Envoy of Knowledge Between the East and the West. Yüksek Lisans Tezi (Ankara: Bilkent, 2000), 47-48, 72-77, 87.
- 3 Sadık Rifat Paşa, *Risâle-i Ahlâk* 1. Baskı (İstanbul: Mekteb-i Tıbbiye-i Adliye-i Şâhâne Litografya Destegâhı, 1263/1847). Bu kitabın 1889'a değin en azından altı baskısı olmuştur. Ayrıca bkz. Somel, *Modernization*, 61-64.
- 4 "Devlet ü FahâmetliĖ Mithat Paşa Hazretlerinin Bağdad Vilâyet-i Şâhânesine Vusûllerinde Fer mân: Âlîânın Kematını Muteakib Huzzâra Hütaben İrâd Buyurdıkları Nûtk-ı Fahîmen'in Süretidir" (1859), *Muhairrât-ı Nadire*, C. d 13 (Der-saadet, t. y.), 537-538.
- 5 Davison, 86, 102-103; Hıfzı Veldet, "Kanunlaş-tırma Hareketleri ve Tanzimat," *Tanzimat* 1. 2. baskı (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1999), 202-205; Mustafa Reşit Beğesay, "Tanzimat ve Adliye Teşkilâtı," *Tanzimat* 1. 2. baskı (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı, 1999), 214-215.
- 6 İlber Ortaylı, "Mithat Paşa'nın Viâyet Yönetimindeki Kadroları ve Politika," *Ünvanarası, Mithat Paşa Semineri: Bildiriler ve Tartışmalar*, Edirne, 8-10 Mayıs 1984 (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1986), 229; Somel, 52-56, 88.
- 7 Servet Armağan, "Memleketimizde İlk Parlamento Seçimleri," *Armağan, Kanun-ı Esasî'nin 100. Yılı* (Ankara: A. Ü. Siyasal Bilgi Fakültesi Yayınları, 1978), 156-167; Recai Okandan, *Âme Hukukumuzun Anahatları*, Birinci Kitap: Os-manlı Devleti'nin Kuruluşundan İnkırazına Ka-dar (İstanbul: İstanbul Ünversitesi Yayınları, 1968), 176-177, 186; İber Ortaylı, "İlk Osmanlı Parlamantos'u ve Osmanlı Milletlerinin Temsilî "Armağan, 175.
- 8 1876 Kanun-ı Esasî'nde Türkçe'nin resmî dil olması meselesiyle ilgili olarak bkz. Ahsan Genç, "İlk Osmanlı Anayasasında Türkçe'nin Resmî Dil Olarak Kabulü Meselesi," *Armağan*, 183-188.
- 9 Peter Bart, *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878-1912)*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1968); Kristo Frashër, "Şemveddin Sami Frashëri: Ideologu e l' mouvement national albanais," *Actes du Congrès international balkan et sud-est europ.* 4 (1969) (Sofya, 1969), 87-130.
- 10 Kriş Hanioglu, "Osmanlılık," 1391; Şerif Mar-din, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908* 2. baskı (İstanbul: İletişim Yay., 1983), 59-60.
- 11 II. Meşrutiyet döneminde Arap mebuslarda gö-nü en Osmanlı tutum için bkz. Sabine Prator, *Der arabische Faktor in der jungtürkischen Politik* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1993), 151-211.
- 12 *İctihad* No. 72 sayı 1573'e atfen Ülken, 205. Hanioglu, "Osmanlılık," 1392.
- 13 *İctihad* No. 76'e atfen Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılabı Tarihi*, Cilt II, Kısım IV, 2. baskı (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1983), 426.
- 14 *İctihad* No. 79'a atfen Bayur, 426-427.
- 15 *İctihad* No. 74'e atfen Bayur, 425.
- 16 Bayur, 427.
- 17 Jacob Landau, *Tekinelp, Turkish Patriot 1883-1967* (Leiden, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul, 1984); İlber Ortaylı, "Son Devirde Osmanlı Museverleri," *Tarik Zafer Tunaya'ya Armağan* (İstanbul: İstanbul Barosu Yayını, 1992), 504.

# İki İttihat-Terakki: İki Ayır Zihniyet, İki Ayır Siyaset

SUAVİ AYDIN

Türk.ye düşünce hayatının ve siyasal tarih araştırmalarının yanlış bir biçimde yerleşmiş temel kabullerinden birisi, İttihat ve Terakki hareketinin yekvücut, Jakoben ve Bonapartist nitelikler, önde olan bir hareket olarak görülmesidir. Oysa, İttihat ve Terakki hareketi olarak nitelenen siyasal hareketin evrimi, aynı zamanda birbirinden belirgin bir kopuş yaşamış iki farklı zihniyetin tarihidir. Bu kopuşun görmezden gelinmesi ne neden olan esas etken, her iki zihniyetin “devrimci” niteliği ve her ikisinde de ana tema olan Abdülhamit karşıtlığıdır. Devrimci siyasal hareketlere karşıtlığı esas alan “muhafazakâr” düşüncenin, bu iki farklı zihniyeti, bu bakış açısından aydınlatması, aslında, Türkiye siyasal tarihinin önemli bir döneminin yanlış okunmasına yol açmış ve büyük ölçüde genel geçer bir kabul haline gelmiştir. Bu yazıda, sözü edilen kesinleştirmenin ele alış tarzına dışardan bakmayı sağlayacak eleştirel bir deneme yapılmaya ve yeni değerlendirmelerin yolunu açabilecek bir parantez açılmaya çalışılmaktadır.

Burada “Birinci İttihat ve Terakki hareketi” olarak nitelendirilen girişimin arkasında “Yeni Osmanlılar” hareketi bulunmaktadır. Bu hareketin temel hedefi ise, hiç bir kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde mutlak monarşiye karşı, “anayasacı-

lık”tır. Büyük ölçüde Fransız Devriminin insan hakları temelli anayasa hareketinden etkilenmiş olan bu aydın zümresi, bu ilkeyi, hayata geçirmek ve devletin esası yapmak için, tabii ki “devrimci” bir mesai benimseyeceklerdir. Hiç bir hanedanın kendi yetki ve müyazatlarını kendilerini zorlayan ve sıkıştıran bir toplumsal ya da siyasal kuvvet olmadan bırakması beklenemez. Yeni Osmanlılar ya da Batı’daki adlandırmayla Jön Türk düşüncesine şöyle bir bakıldığında, anayasacılığın yanında, yerli burjuvazinin önünü açacak kontrollü bir iktisadi liberalizm ve bir “Osmanlı vatani” fikrinin esas alındığı görülmektedir (bkz. Mardin, 1962a: 37-9, 40-3, 1962b: 169-70, 1985: 1701, Tanpınar 1949: 300-1; Davison 1963: 194-6).

Yeni Osmanlılar, 1877’de II. Abdülhamit tarafından dağıtıldıktan sonra, faaliyetlerini Avrupa’da ve gizli biçimde yurt içinde sürdürerek İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin<sup>1</sup> temelini oluşturdu. Elbette gizli gizli okunan Namık Kemal’in, Ziya Paşa’nın eserleri ve Ali Şefkatî’nin Napoli, Cenevre ve Paris’te çıkardığı *İstikbâl* gazetesini, Tıbbiye, Mülkiye ve Harbiye de okuyan gençler arasında Abdülhamit karşıtı havayı besledi (Mardin, 1983: 32, İbrahim Temo, 1987: 9).

Bu muhalif ve devrimci havayla besle-

nen gençler, önce *İttihad-ı Osmani*, sonra *Osmanlı İTC'yi* örgütlediler (Petrosyan, 1974. 172-3). Kurulan bu birinci İttihat ve Terakkî'nin ayrıncı özellikleri şöyle sıralanabilir.

1) İçinde imparatorluğu oluşturan her unsurdan üye olduğu gibi, Cemiyet, Abdülhamit karşısında Ermeni örgütleriyle işbirliği yapmaktan geri durmamıştır

2) İçinde ağırlığı askerler oluşturmazlar Devrimci niteliğine karşın cemiyet sıvî kuruluşlara özgü "demokratik tartışma" geneğini benimsemiştir

3) Cemiyet, çok açık bir biçimde Osmanlıcıdır

4) Cemiyet'in fikri donanımı, büyük ölçüde Fransa kaynaklıdır

İTC'nin çekirdeği, 3 Haziran 1889'da bir kısım Askerî Tıbbiye öğrencisinin girişimiyle kurulan gizli *İttihad-ı Osmani* örgütüdür (Hanoğlu 1987: 174). Kurucuları çeşitli etnik kimlikler taşıyor İbrahim Temo Arnavut, İshak Sukutî ve Abdullah Cevdet Kürt, Mehmed Reşit Çerkes, Hüseyinzâde Ali ise Azeri idi Tıbbiye kökenli hareket kısa süre içinde İstanbul'daki diğer yüksek okullara sıçırır Bu okullar arasında Harbiye, Baytar Mektebi, Mülkiye, Topçu Mektebi ve Mühendishane vardır. Bu örgüt, daha sonra Ahmet Rıza'nın Paris'te kurduğu derneklerle birleşir (bkz. Petrosyan, 1974. 174-6, Ramsaur, 1972. 30-3, Kuran 1948: 61; Hanoğlu 1987. 173-5, Akşın, 1987. 22, Tunaya 1976. 84). 1895'te, hayli gelişmiş bulunan örgüt içinde bir "nizamname" ihtiyacı ortaya çıkar Bu ihtiyacı ortaya atan daha sonra Arap milliyetçiliğinin kalemşörlüğünden olacak Lübnanlı Emin Arslan'dır "Nizamname"de örgütün adı, artık, *Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti* olarak anılmaktadır (Birinci, 1988: 211-4)

"Nizamname", birinci İTC'nin yukarıda özellenen ve ikinci Cemiyet'le esastan ayrılıklarına işaret eden temel ilkelerini bir bir kâğıda dokmektedir Cemiyet'in amacını ortaya koyan "Nizamname"nin ikinci

maddesi, amacın umurun birlikte menfaa olduğu, bu nedenle Cemiyet'in arada milliyet, kavmiyet cinsiyet, mezhep farkı, gutmeyeceğini, üyeler arasında tam bir eşitlik bulunduğunu, her üyenin fikrinde özgür ve bağımsız olduğunu açıkça belirtir Üçüncü madde, "insan hakları" ve uygarlığın gelişmesinin esası olan "usul-i meşveret" temelinde hareket edildiğinin altını çizmektedir Dördüncü madde ile Osmanlı saltanatının ve hâfâfettinin meşruluğu ve devamlılığı güvence altına alınmakta, ancak hukuka aykırı davranışları halinde hanedan üyeleri hakkında hukuken ve kanunen gereken her türlü işlemin yapılacağı belirtilmektedir Böylelikle hanedan idari hakları saklı tutulmakla birlikte, kanun önünde diğer yurttaşlarla eşit görülmektedir (Birinci, 1988: 210) 19. yüzyılın son on yılında canlı olan ilk Cemiyet'in iki acil hedefi vardır Birincisi, II. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi ya da despotizminin bir şekilde ortadan kaldırılması, ikincisi ise Anayasa'nın yani "meşrutî rejim"nin yeniden ihyası idi Bu hedefe ulaşmak için Osmanlı uyrağı olan bütün yurttaşların ortak mücadelesi şart görülmekteydi Bunun arkasında "ortak vatan" fikri yatmaktaydı (Petrosyan, 1974. 180) Daha sonra, ikinci İTC döneminde, etkisiz kalacak ama bir "baba figürü" olarak vatanındaki yerini alacak olan Ahmet Rıza bile, 1895'te *Meşveret*'in ilk sayısında programı açıklarken, herhangi bir vilayet için ya da tek bir unsur için değil, Musevî, Hıristiyan ve Müslüman bütün Osmanlılar için hürriyet istediklerinin altını çiziyordu (Ramsaur, 1972. 40)

Cemiyet üyelerinin büyük kısmı, Abdülhamit'in kovuşturması yüzünden Paris'e kaçar ve burada *Meşveret* gazetesini çıkarırlar *Meşveret* Ahmet Rıza'nın fâdesiyle İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin yayın organı olacaktır (Ahmet Rıza, 1988. 13) *Meşveret*'i çıkaran grup Ahmet Rıza, Suriyeli Halil Ganem ve Selamlıklı Dr. Nâzım'dan oluşmaktadır. Paris'te *Meşveret*

çevresinde toplanan gruba karşılık Cenevre'de Osmanlı gazetesi etrafında toplanan ikinci bir fraksiyonu oluştur. Kahire'den gelip Cenevre grubuna katılan Mizancı Murat da Ahmet Rıza grubundan ayrı düşünen grupların içinde giderek sivrılır. Bu fikir ayrılığının temelinde Mizancı Murat'ın daha İslamcı bir çizgide bulunması ve Ahmet Rıza, Ermeni olaylarının ortaya çıkmasında Abdulhamit'i suçlar ve Abdulhamit'in Ermeni politikasını "kıyım" olarak nitelerken, Mizancı Muratın padişahın politikasını desteklemesi yamaktaydı, bunun gibi Gırır İsyanı ve 1897 Yunan Savaşında konularında da Ahmet Rıza rejimi suçlu bulurken Murat Bey soruna karışan yabancı devletleri suçluyordu (Petrosyan, 1974: 190-1). "İttihad-ı anasır" siyasetinin sözcülüğünü yapan Ahmet Rıza, bununla birlikte, unsurların ayrılması girişimleri karşısında ITC'nin destekleyici bir tutum almamasını da sağlamıştı (Ramsaur, 1972: 47). Ahmet Rıza *La Patrie* gazetesi'nin 4 Temmuz 1897 tarihli nüshasına verdiği röportajda ITC içinde ortaya çıkan hızıpleşmenin kendisinin gayrimüslim unsurların yanında yer almasından kaynaklandığını ima ediyordu. Mizancı Murat grubunun Mizan'da buna verdiği cevap ise grubun 1876 Anayasası'nın din özgürlüğünü garanti altına alan maddesine bağlılık bildirilerek, Ahmet Rıza'nın iddiası reddediliyordu (Ramsaur 1972: 56-7). Mizancı Murat'ın "ayrılıkçılık sorunu" karşısındaki tutumu, bu sorundan



CENEZ KAHIRMAN ARŞİVİ

*Muhallif Mizan Dergisinin yayıncısı Murat Bey, 1908 Devrim öncesi "nyku" döneminde, yeksen muhallif kuşakların öğretmeni olmuştur. Onun anahtar kavramı "meşveret", geleneksel siyasal zihniyetten modern demokrasiye ve özgürleşme fikrine bir köprü kurmaklaydı.*

Batı devletlerini sorumlu tutmak ve özel bir Ermeni Sorunu'nun varlığını reddetmek biçiminde olmuştur (Ramsaur, 1972: 57-8). 1899'da Paris'e gelen Prens Sabahattin de, diğer bir huzbin oluşmasına yol açar Prens, Cemiyet içindeki en liberal unsurların temsilcisi idi. Federalizm ve özel girişim yanlısıydı. Prens, 1901'de kardeşi Prens Lütfullah ile birlikte yayımladıkları *Beyanname-i Umumiye*'de, amaçlarının Türk, Arap, Arnavut, Makedon, Ermeni, Yunan, Yahudi iltihutun Osmanlıların

güç birliği için çalışmak ve bu yolla kötü gidişe son vererek geleceğin hukuksal yönetiminin altyapısını oluşturmak olduğunu açıklamakta, bu amaç için İmparatorluğun Müslüman olmayan burjuvazisi ile ittifak arayışında olduklarını da belirtmektedir (Petrosyan, 1974: 215-6). Prens Sabahattin 1902'deki I. Jön Türk Kongresi'ne bildirdiği görüşlerinde İmparatorlukta çoğunluğu oluşturan Türkler adına, kendileri için istedikleri bütün hakları Müslüman olsun, olmasın tutan yarıtaşlar için kayıtsız şartsız istediklerini; "İslahât"ın belırlı bir halk, din ya da zümre için değil, istisnasız bütün Osmanlılar için istendiğini söylemektedir (Ramsaur, 1972: 84). "Nizamname"nin yayımlandığı 1895 yılından 1899 yılına gelinceye değün, bir de Kahire ve Bulgaristan'da teşekkül eden grupları hesaba katarsak, ITC içinde birbiriyle rekabet halinde ikinin çok üzerinde grubun oluştuğunu, ama sonuç itibarıyla, Mizancı Murat'ın Abdül-



## Ahmet Rıza

BARIŞ ALP ÖZDEN

Ahmet Rıza Bey 1859 yılında İstanbul'da doğdu. Viyanalı soylu bir aileden gelen annesinin etkisiyle küçük yaşlardan itibaren Batı kültürüyle yetişti. Dönemin modern eğitim kurumlarından birisi olan Ca atasaray Sultanisi'ni bitirir. Anadolu köylüsünün sefaletinin tarımın gerileğinden kaynaklandığı düşüncesiyle Fransa'ya gidip ziraat tansil yaptı. Grignon Ziraat Oku'ndan mezun olduktan sonra dönüşünde devlet kurumlarında rasyonel idarecilik anlayışının yerleşmediğini ve modern ziraatçı için gerekli sermaye ve kamu anlayışının da sağlanamamış olduğunu gören Ahmet Rıza 1889'da Fransız devriminin 100. Yıldönümü nedeniyle Paris'te açılan sergiye Osmanlı Hükümeti-

nin temsil katıd ve görevinden istifade ederek 1908'e kadar yurtdışında kaldı.

### Pozitivizmin Ahmet Rıza üzerindeki etkisi

Ahmet Rıza çeşitli eserlerinde Montesquieu, Locke, Voltaire, Hevetius, d'Holbach, Gustave Le Bon, Ernest Renan, Herbert Spencer gibi 17. ve 18. yüzyıl Batı düşünürlerinden etkilendiğini belirtmiştir. Ancak Ahmet Rıza'nın düşüncelerinin teorik çerçevesini oluşturan ve onlar arasındaki tutarlılığı ve neden sonuç ilişkisini sağlayan esas düşüncenin pozitivizm olduğu söylenebilir.

Ahmet Rıza'nın pozitivizm ile tanışması 1887'de İstanbul'da August Comte üzerine yazmış bir kitap vasıtasıyla olmuştur. Daha sonra Paris'te tanınmış Pozitivist Pierre Lafitte'in derslerine devam eden A. Rıza bu grubun yayımladığı *La Revue Occidentale* de yazmaya başlar. Pozitivizmin Ahmet Rıza'yı bu kadar etkilemesinin sebebi Comte'un 1789 Devrimi sonrası Fransız toplumu için yaptığı çözümlemenin A. Rıza tarafından 19. yüzyıl Osmanlı toplumunun tabiiatı için uy-

hamit'e biat etmesinden sonra, yeni yüzyıla girilirken kaçınılmaz olarak birbirinden ayrılan iki ana hareketin kaldığını söyleyebiliriz. Tunalı Hilmi ve Ali Fahri bu dağınıklığı toparlamak için gayret gösterirler. Bu gayretlerin semeresi 1902'de Paris'te toplanan I. Jön-Türk Kongresi'dir. Kongre'nin fikir babası M. Zıncı Murat'ın İstanbul'a dönüşünden sonra Cenevre huzubunun başına geçen Tunalı Hilmi'dir. Tunalı Hilmi ve Ali Fahri, giderek Abdülhamit karşısında yeni bir anlamına gelmeye başlayan bu dağınıklığın giderilmesi için, 1901'den itibaren çalışmalar başlar.

Ali Fahri, 1901'de Cenevre'de taşbası olarak yayımladığı risalede (Ali Fahri, 1316 [1901]: 6) "ittifak'ın önemine vurgu yaparak, " bizi görenler Osmanlıların azamet-i şâbıkası hâlâ bakı mış diye tek bir Osmanlı şekline tecessüm etmiş zannetsin. Bırakalım öze candan geçinmek istiyorsak mesela 'Türk değilim kı' yahut 'ben bir Yahudiyim' dememeliyiz. 'Osmanlıyım' diyenlere yoldaşlık edecekler var " demektedir. Bu kongreye sadece birbirleriyle fikir ayrılığı içinde bulunan gruplar değil Abdülhamit yönetimine karşıtılık temelinde, Ermeni, Rum ve Bul-

gun görülmesiydi. 1789 sonrası bir toplumsal belirsizlik ve kargaşa dönemi içine giren Fransız toplumunun karşılaştığı temel sorunun devrimin yol açtığı manevi boşluk olduğunu düşünen Comte, ancak entelektüel ve ahlaki önderlikle bu sorunun aşılabileceğine inanıyordu. Böylece pozitif bilimlerin ışığında düzen (Ordre) sağlandıktan sonra ilerleme (Progrés) sürdürülebilirdi. Pozitivizmin intihaleciği reddetmesi ve ilerlemenin ancak düzen içinde gerçekleşebileceğine inancı, zaten büyük bir bunalım içinde yaşayan Osmanlı toplumunun yeni bir sarsıntıya daha dayanamayacağını düşünen Ahmet Rıza'yı Comte düşüncesine daha fazla yaklaştırmıştır.

#### Ahmet Rızanın siyasi fikirleri

Ahmet Rıza'nın gerek 1895'de Türkçe ve Fransızca yayımlanmaya başladığı Meşveret'teki yazılarında gerek padişaha gönderdiği layına arda ve diğer dergilerde çıkan makalelerinde göze çarpan görüşlerden bir devlet yönetiminde bir uzman arzumusu yetiştirmenin önemi üzerindeki ısrarıdır "cemiyyet(in) kavanin-i tabiiyeye



*Ahmet Rıza, pozitivist düşüncenin Türkiye'ye aktarılmasındaki rolü yanında, İttihat ve Terakki'nin düşünsel önderlerinden olarak bilinir. Türkiye'de modern siyasetin oluşumunda siyasal faaliyetle siyasal düşünce üretimi arasındaki açının büyüklüğünü simgelediği söylenebilir*

tab'i bir vücud- murekkep". Ahmet Rıza'nın Layıhasından Aktaran, M. Şukrî Han oğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük -1889-1902-, s. 604) olduğuna inanan A. Rıza, cemi

gar Komiteleri de katılmıştır. Bunların yanında Arnavutlar ve Yahudiler de göze çarpar. Kongre'de "Osmanlı liberalleri"<sup>2</sup> olarak tanımlanan grup, Rum ve Arnavut delegelerle birlikte, Ermenilerin çektikleri acıların bir an önce durdurulmasından yana olduklarını bildiniyordu. Bu ilk dönem İttihatçılarına göre Ermenilerin talepleri meşru ve onların kendi huzur ve güvenlikleri için Avrupa'ya çağrı yapmaları gerekli sayılmıyordu. Küçük bir grup Avrupa müdahalesine karşı çıkmakla birlikte, büyük grubun temennisine, yani bu acı ve sıkıntıların sona ermesi için 1876

Anayasası'nın yeniden tesisi ile hak, adalet ve özgürlük koşullarının sağlanması'nın birinci öncelik olduğuna katılıyordu. Buna göre "Osmanlı liberalleri", Ermenilerin taleplerini meşru görmeyen yanında, İmparatorlukta yaşayan Hristiyan ve Müslümanlar arasında şimdiye kadar varolmayan gerçek bir eşitliği sağlamak istediklerini açıklıyor ve İmparatorluğun farklı halkları arasında Hatt-ı Hümayun'un aynı gözetmeksizin herkese tanıdığı ve uluslararası anlaşmalarda kayıt altına alınmış haklardan tam yararlanmayı sağlayacak bir "sözleşme" kurmak iste-

yet yönetiminin objektif tabiat kanunların ("kavanin-ı tabiiye") bilen bir bürokratik elitin değışmez hakkı olduğunu düşünüyordu. Comte düşüncesinin Saint Simoncu geleneğe dayanan bu yönünün A. Rıza'nın düşüncesinde gittikçe daha önemli bir yer işgal ettiğini görüyoruz. "Halkı eğiterek mütefrikleri hâle getirme" düşüncesine yönelik inancın giderek azalmasıyla Meşveret çevresinde elitist görüş daha da kuvvetleniyordu. 1900'den sonra Jön Türk çevrelerinde ordunun intilaldek önemi daha fazla tartışılır ve kabullenilrken A. Rıza da propaganda amaçlı yazılarını artırmıştır. Bir yandan da elit teorisini geliştiren A. Rıza 1906 yılında yazdığı "Vazife ve Mes'uliyet-i Cüz'î Asker" adlı yazısında "yılan oynatan falci bir şeyhin umur-ı muhimme- devlete karıştığı bir yerde namuslu ve hamiyetli zabitanın ma'umat ve iktidarından vatan mahrum kılınmak" hatadır derken aradığı seçkinler zümresinin asker erkânı içinden çıkacağını gösteriyordu.

A. Rıza'nın fikirleri arasında karşılaştığımız bir başka unsur İslâmın sosyal değeri verlen büyük önemdir.

Ahmet Rıza İslâmî toplumsal gelişme için ahâkî temeli sağ ayacak birleştirici bir güç olarak değerlendiriyordu. August Comte'un "Düzen ve İlerleme" ilkesine bağlı olarak toplumsal ilerlemenin sağlanabilmesi için din, aile, toplum gibi düzeni oluşturan unsurların uyari hâle getirilmesi gerektiğine inanan A. Rıza devlet yönetiminde dine bçtçî rolü Sultan Abdülhamit'e gönderdiği layihalardan birinde şöyle özetliyor: "Dinden maksat tebay-ı beşer yeyi ıslan ve tanzim etmek ve umumi bir nokta- ittihadı toplamaktır. (.) Dinin hukum ferma olmadığı memleketlerde bile analı Sosyalizm, Anarşizm gibi ta bir er-ittihadı bir vasıta alıyor, süruden ayrıları kurt kapıyor" (Ahmet Rıza'nın Layihalarından Aktaran M. Şukru Han oğlu, Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakkî Cemiyeti ve Jön Türklük -1889-1902-, s. 619). Yukarıda söylediklerinden de anlaşıldığı gibi Jihrev özünden boşaltmış bir din mevhumunun A. Rıza'nın toplumsal tahayyülünde işlevsel bir rolü vardır.

Yabancı müdahalesi ve kapitulasyonlar meselesi A. Rıza'nın gerek

diklerini bildiriyorlardı. Bu sözleşmenin esasları 1) yerel yönetimlere tam ve eşit katılım, bu çerçevede Ermenilerin meşru sayılan taleplerinin sağlanması, 2) Osmanlı hanedanına bağlılık ve sadakat duygusu ve bu esasta birlik, 3) İmparatorluğun bölünmezliği ve birliği, iç barış ve intizamın sağlanması. 1876 Anayasası çerçevesinde yasalara tam saygı esasları doğrultusunda eşitlik ve özgürlük için mücadele idi (La Terre Sainte 1902: 107-9). Bu esaslar çerçevesinde Kongre'de diğer grupların fikrî ayrılığı ihmal edilebilecek bir noktaya çekilirken Ahmet Rıza ve

Prens Sabahaddin gruplarının Cemiyet e yön vermek isteyen fikirlerinin çatışması iyice su yüzüne çıkar ve İTC, Ahmet Rıza grubunun *Terakkî ve İttihat Cemiyeti*'ni, Prens Sabahaddin grubunun da *Teşebbüs-i Şahsi ve Ademî Merkezîyet Cemiyeti* ni teşkilî ile ikiye bölünür (bkz. Kuran, 1948; Mardin, 1983; Petrosyan, 1974; Ramsaur, 1972; Hanioglu, 1987; Aksın, 1987). Prens Sabahaddin kanadı, yine liberal çizgiyi temsil etmektedir.

Bütün bu fraksiyonel ayrılıklara karşın, Jön Türk hareketi esas olarak "Osmanlı birliği" temelinde birleşmektedir. Burada

Fransızca gerek Türkçe Meşveret'te en çok işlediği tema ardı. Anayasanın tekrar kabulü, milîyet sorunu gibi iç meselelerin çözümünde yabancı güçlere müracaat etmenin sakıncalarına sık ıktı işaret eden Ahmet Rıza'nın yazılarında antiemperya ist tutum Abdülhamit'e karşı muhafazetçi en önemli araçlarından biri haline gel yordu. Abdülhamit yabancı şirketlerin ve sömürücü "kozmopolit" kligin çıkararının koruyucusu olmakla suçlanıyordu. Meşveret yazarları 1900'den sonra Avrupa aydınlarının ve liberallerinin dinî tesirlerden önyargılardan kurtulamadıklarına, İslâm aleynatığının Batı'nın Doğu politikasının temel amili olduğuna daha çok ıkına olurlar. Batı'ya karşı bu guvensizlik 1902 1 Jön Türk Kongresi'nde İktisadî ve Siyasî Program konusunda yabancı müdahalesinden yana Federalist ve Anglo-Sakson kısat anayışını savunan ekseriyet grubuyla daha "Millîci" bir çizgi savunan A. Rıza grubu arasındaki ayrılığın temellerinden biri n oluşturun.

Ahmet Rıza'nın cemiyet n genel tutumu adına kendî fıkrlarından ödün vermez kişiliği, onu Mizancı Murat,

Prens Sabanaddin gibi cemiyetin diğeri gelenleri i e karşı karşıya getirmişti. Fikirleri "aşırı pozitifist" ve "beynelmi eci" bulunduğu için cemiyet n mahallî örgütlerinden çokça eştirilmiş ve Jön Türkler arasında hep biraz muhalif ve sivri bir kişilik olarak görülmüştür. Ancak Ahmet Rıza'nın bu natçı sert ve uzlaşmaz kişiliğinin onu cemiyetin kuruluşundan 1908'e dek Abdülhamit'e karşı mücadeleyi aralıksız devam ettirebilmiş nadir Jön Türk liderlerinden biri yaptığını da belirtmeye yız. Anayasanın ilanıyla yurda dönen Ahmet Rıza bir süre Meclis-i Mebusan başkanlığını yürütmekle birlikte, cemiyet üzerindeki etkisi gittikçe azalmış ve nihayetinde 1910'da merkez komiteden çıkarılmıştı. 1919 Haziran'ında Mustafa Kemal Paşa'nın isteğiyle Millî Mücadele'nin propagandasını yapmak üzere Paris'e giden Ahmet Rıza, 1922 yılına kadar çeşitli gazetelerde yazarak ve konferanslar düzenleyerek hayli etkili bir kampanya yürütmüştür. Ahmet Rıza, Lozan Antlaşması'nın imzalanmasıyla İstanbul'a dönmüş ve 1930'da ölümüne dek aktif politikadan uzak bir yaşam sürmüştür.

herhangi bir etnik grubun ya da dinsel cemaatin (milletin) öne çıkarılması söz konusu değildir. Bu nedenle "devletin kurtarılması" temel amaç olunca ve herhangi bir etnik-ulusal ya da dinsel grup devletin öznesi sayılmayınca, devletin siyasal mevcudiyetinin meşruiyet zemini olarak geriye sadece "vatan" fikri kalmaktadır. Bu, bütün unsurlar için 'ortak' bir vatan fikridir. 1821'den itibaren "vatan"ın sınırları daralsa da, Jön Türk hareketi, daralan sınırlar içinde giderek kahlı çoğunluk haline gelen Müslüman ya da Türk unsuru esas almayı yeğlememiş, hatta

Abdülhamit'in İslamcılık lehine yürüttüğü birlik hareketinin şiddetle karşısına çıkmıştır. Hatta, Mizancı Murat örneğinde olduğu gibi, İslamci çizgiye kayanlar derhal tasfiye edilmişlerdir. Abdülhamit ile birinci İTC hareketinin temel çatışma alanlarından birisi budur. O yüzden çeşitli etnik örgütlerle dayanışma içine girmekten geri durulmamıştır. 1902 için geniş katılımlı kongreyi savunan Ali Fehri ve Tunalı Hilmi'nin, yapılması düşünülen kongrenin özellikle "vatan"da "kendilerinden pek az ümüvar" olunan "Bulgar, Rum ve Ermeni vatandaşlar" tarafından

takdir edildiğini ve “alkışlandığı” söylenmektedir (Ali Fahri 1318 [1903] 4)

Birinci İTC y. ikiye ayıran çekişmenin asıl nedeni Osmanlıcılık değil, Ahmet Rıza grubunun “millî iktisat” ve merkezi yetçilik savunuculuğu karşısında Prens Sabahaddin grubunun “teşebbüs-ü şahsi” cılığı ve ademî merkezîyetçiliği idi. Birinci oluşumun 1907’de Paris’te toplanan son kongresi bu ayrılığın yanı sıra, Osmanlıcılık etrafındaki ittifakın da somut bir biçimde görüldüğü bir toplantıdır. Bu kongreye Ahmet Rıza başkanlığında *İttihat ve Terakki* grubu ile Prens Sabahaddin’in başkanlığındaki *Terakki* grubu yanında, Ermeni *Jaşnak* partisi de katılmaktadır (Temo, 1987, 171).

İkinci İTC olarak nitelendiğimiz oluşum ise, en başta birinci oluşum ile organik ilişkisi olmaması bakımından ayrıdır. İkinci oluşum, Abdülhamit idaresinden rahatsız asker ve küçük memurların, entelektüel önderlerden yoksun biçimde “kendiliğinden” giriştikleri paramiliter bir örgütlenme olarak görülebilir. İTC adını taşıması, kendisini Meşrutîyetçi geleneğe bağlama kaygısından ibaret gelmektedir. Zaten kendilerine yakın buldukları Ahmet Rıza grubu, II. Meşrutîyet’in Janı sonrasına kadar Paris’te kalmıştır. Her ne kadar Ahmet Rıza, *İttihād-İslâm* adıyla İstanbul’da kurulan ihtilalcı teşekkülün adını kendisinin değiştirerek İTC yaptığını ve Enver ile Niyazi’nin Paris’te alınan karar sonucunda daga çıkığını söylüyor- sa da (Ahmet Rıza, 23-4)<sup>3</sup> bu ilişki kuşkuludur. Esasen ikinci oluşum, Selânik’te birinciden bağımsız biçimde kurulmuş ve örgütlenmişti. Üyelerinin çoğu subay olup, Anadolu, Rumeli ve Suriye’deki askeri birliklere dağıtmışlardı. Ancak ağırlık Rumeli birliklerindeydi, merkez ise Selânik’ti. İkinci İTC’nin nüvesi, Ahmet Rıza’nın sandığı gibi İstanbul’da değil, Talât Bey tarafından 1906’da Selânik’te kurulan *Osmanlı Hurriyet Cemiyeti*’dir. Talât Bey’in teklifi bir cemiyet kurmak ve çoğa-

lınca İstanbul’a gıdıp Abdülhamit’i öldürmektir (Menteşe, 1986 121, Bleda, 1979, 21-2)

Kısa bir süre sonra, buradaki aktiviteyi değerlendirmek isteyen Paris grubu, Dr. Nâzımî Selânik’e göndererek kurulan Cemiyet’in “İttihat ve Terakki” adını almasını önerdi, böylelikle Selânik İTC’nin iç, Paris de dış merkezi olacaktı. Ancak böylelikle, bu aktiviteyi değerlendirmek isteyen Paris grubu, insiyatifi tamamen Selânik’teki paramiliter etkinliğe terk etmiş oluyordu. Bundan sonra Selânik eyleyecek, Paris ise seyredecekti. Bundan böyle İTC’ye paramiliter etkinliğin kuralları ve bu subay-küçük memur grubunun milliyetçi fikirleri yön verecekti. Hareketin bu yöndeki değişimi, Türkiye siyasi tarihinin 20 yüzyıldaki gıdışatına egemen olan ana çerçeveyi de belirlemiş oluyordu. Birinci İTC’nin önderleri niteliğindeki grup bu insiyatif kaybını ve kendilerinin pasif konuma itişini, çeşitli serzenişlerle dilendirmişlerdir. Örneğin İbrahim Temo, Cemiyet’in İstanbul, Paris, Cenevre ve diğer şubelerinde kabul edilmiş olan “Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti” ibaresinin, Dr. Bahaeddin Şakir’in kuryeliği ile gelen bir talimatla “Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti” olarak değiştirilmesi karşısında “başka yapılacak iş kalmamış da, böyle çocukçasına altüstlere önem verdiklerine şaşarak, haydi alınız mührünüzü, biz bu boğuşmamıza devam edeceğiz ve böyle vefasız bir verakı mührü kim okur, kim dinler deyip reddetmek istedik” (Temo, 1987 172-3) demektedir. Böyle küçük küçük tasarruflarla iktidarın gerçek sahibinin kimler olduğu hissettirilmeye çalışılmış; son sözü suahî elinde tutanların söyleyeceği her vesile ile hissettirilmiştir. Gerçekten de o zamandan beri son sözü hep suahî elinde tutanlar söylemiş, bu insiyatif hiç bir biçimde elden çıkarılmamaya çalışılmıştır.

İkinci oluşuma niteliğini veren en önemli etkenlerden birisi, hiç şüphesiz,



*İstanbul'da -bir Japon Prens'in de misafiri olarak hazır bulunduğu- bir "askeri kulüp" açılış töreni. Modern eğitimle "aydınlanan" bir yandan da konditlerini "devlet koruma/kurtarma" misyonunun ayrıcalıklı sahibi sayan askeri öğrenciler ve yeni zabıtlar 19. yüzyılın son döneminde Osmanlı'daki siyasal hareketliliğin ve milliyetçi ideolojik arayışların önde gelen unsurlarıydılar.*

125

vücat bulduğu Selânik'in konumudur Selânik, 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun en önde gelen ihracat-ithalat limanlarından biri olmuştur. Dolayısıyla burada çeşitli Osmanlı milletlerine ve yabancı uyruklara mensup bir aracı sınıf ve bu sınıfa ait çeşitli eğitim ve kültür kurumları oluşmuştur. 19. yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nun dünya ekonomisi ile bütünleşmesinde Selânik'in eklem niteliğinin önem kazanmasıyla kentteki Yunanlı tüccarlar güçlendiler. Bu arada "serbest ticaret bölgesi" ve liman özelliklerine bağlı olarak kentte sanayileşme hızlandı. 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Selânik'te 5 000 ulaşım ve 15 000 de sanayi işçisi vardı. Buna bağlı olarak İmparatorlukta, tek kitlesel sosyalist örgütlenme Selânik'te gerçekleşmişti (bkz. Dumont ve Haupt, 1977). Bu dönemde Selânik'in tarımsal hinterlandında ortaya çıkan tüccar tefeciköylü ilişkisi ve 1858 Arazi Kanunnamesi'nin neden olduğu toprak kıtlığı, mülksüzleşmeye ve göçe yol açtı. Selânik, çevreden Yunan, Arnavut, Türk ve Bulgar göçmen almaya başladı. Her etnik grup hızlı bir okullaşmaya girişmişti (Tekeli ve İlkin, 1977: 361-4). Okullaşmada Yahudiler ve Yunanlılar başı çekmekteydi. Bu-

nu Bulgar okulları ve Mithat Paşa'nın girişimleriyle açılan modern Türk okulları izlemiş. Bunlar arasında öğretmen okulları çoğunluğu teşkil etmekteydi. Bir anlamda Osmanlı Müslüman halkına modern eğitimi götürömler Selânik okullarından mezun olan öğretmenler olmuştur. Böylelikle Selânik kısa zamanda bütün unsurlar için en önemli kültür ve eğitim merkezi haline gelmişti (Tekeli, 1980: 364-5). Bu çerçevede Selânik, modernleşme hareketlerinin çıkış noktası, Makedonya'nın merkezi olması nedeniyle Batı devletlerinin önem verdiği bir klit kent ve Balkanlar'daki Bulgar, Makedon, Sırp ve Yunan milliyetçi hareketlerinin ilgi ve çatışma merkezi olmuştur. Balkan milliyetçiliklerinin "ilhakçı doğası", Makedonya'da yaşayan Türk ve Arnavutlarda refleksiv bir milliyetçiliği körüklemekteydi. Bu milliyetçi yoğunlaşma ve modernleşmeciler hareketlerden beslenen Abdülhamit karşıtlığı, Selânik'te ikinci İTC'nin neşv ü nema bulacağı elverişli bir toprak haline getirdi. Selânik'te uslenen milliyetçi rekabetin doğurduğu "Makedonya Sorunu" ile sıcak temas halinde bulunan subaylar ve Selânik'te oligulaşan modern eğitimle yetişmiş Türk bürokrasisi, sadece devlet-

lerarası politika ile ayakta tutulan Osmanlı egemenliğini daha sağlam temellere bağlamak ve "nûrriyet" in önünde en önemli engel saydıkları Abdülhamit rejimini yıkmak konusunda ortak bir tavra yöneldiler. Kendilerine karşı Yunanlıların desteğini aramış olan Abdülhamit'e tepki duyan Makedonya komutanları da kısa zamanda aynı cephede yer aldılar. Altyapısı Selanik'in özgün koşullarında böylece teşekkül eden subay bürokrat kaynaklı ikinci ITC, yöntem, ideoloji, toplumsal taban ve oluşum koşulları bakımından neredeyse sadece naïf bir entelektüel hareketten ibaret kalan birinci ITC'den ayrı bir hareket olarak doğdu. Yönteminin esası paramiliter güçleri harekete geçirmek, o zamanki deyişle "komitacılık"tı. Bu nedenle örgüte askeri kavramlar hâkimdi. İdeolojisi, alttan alta gelişen Türk milliyetçiliği idi. Toplumsal tabanı büyük ölçüde subaylardan maceracı silahşörlardan ve orta kademe memurlardan oluşuyordu. Oluşum koşullarını belirleyen ise Makedonya dağlarının sarp geçitlerinde cereyan eden acımasız çatışmalar, çeşitli milliyetçi silahlı örgütlerin kentte ve kırdaki girdiği tedhiş hareketlerinin bileceği geleceği belirsiz Makedonya hayatıydı. Petrosyan'ın (1974-1996) deyişle Makedonya bütün Osmanlı toprakları içinde devletin etnik ve toplumsal yapısında barındırdığı çelişkilerin en kızışkın ve güçlü olduğu bir bölgeydi.

İkinci ITC'nin ideolojik donanımı, Alman düşünce ve devlet anlayışının etkisi altında gelişti. İkinci oluşumu birinci ITC'nin daha çok Fransız ve Anglosakson düşüncesinin etkisi altında şekillenmiş fikir ikliminden ayıran en önemli etken, oluşumun ana aktörlerinin Alman etkisi altındaki askeri eğitim kurumlarında yetişmiş ve büyük ölçüde öğretilenmiş olmasıdır. 1880'den başlayarak Osmanlı ordusunda düzenli biçimde Alman uzmanlar görev almaya başlamıştı. 1885'ten itibaren eğitim için Almanya'ya subay gön-

derilmeye başlandı. Orduda Von der Goltz Paşa elyle uygulanan Alman tarzı eğitim ve doktrin, 1908 döneminin itühatçılarındaki derin bir Alman hayranlığını yerleştiren esas etken oldu (Ortaylı, 1983: 73-86). Alman devlet anlayışı pratik, şlevse, ve militerdi, bu yüzden 1908'in genç itühatçılarıncı "snop" bulunan ve bir türlü çözüme yürüyemeyen birinci ITC kadrolarının Fransız ve Anglosakson kaynaklı kuramsal tartışmaları çoktan bir kenara atılmıştı. Bunun yanı sıra 1903 Münih Anlaşması ile Makedonya'ya yerleşen Fransız, İngiliz, İtalyan, Avusturya ve Rus Jandarma kuvvetleriyle birlikte çalışan ve görev bölgesi nedeniyle işbirliği yapan 3. Ordu subayları, hem bu ordulara mensup subaylarla aralarındaki refah farkından etkileniyor hem de bu kanala yeni fikirlerle tanışıyor. Örneğin Enver, Üsküp'te konuşlanmış Avusturyalı subaylardan hem askeri taktik hem de Almanca öğrenme fırsatı bulmuştu. Abdülhamit rejiminin Makedonya'yı düşürdüğü bu yarı işgal durumu, aynı zamanda, Osmanlı ordusundaki subayları, kendi eyaletlerinde görev yapan yabancı güçleri kırmak için biliyordu. Bunun yolu, öncelikle Abdülhamit'i devirmekti (Ramsaur, 1972: 136-7). Bir de 1908'de Reval'de Rus Çarı II. Nikolai ile Britanya Kralı VII. Edward arasında yapılan gizli görüşmede iki ülkenin Makedonya sorununu çözmek için doğrudan müdahale etmeyi planladıkları, ama bu görüşmeye Alman Kayzerinin katılmaması, Makedonya'daki subaylar arasında müdahale fikrini pekiştirmiş ve Almanya'ya duyulan sempatiyi güçlendirmişti. Resnel Niyazi Bey'in Reval görüşmelerinden sonra uçgun uyuyamadığı söylenir (Ahmad, 1984: 19-20; Ortaylı, 1983: 73-86).

Fransızlar ve Anglosaksonlar, 1908 Meşrutiyet hareketini Avrupa'da sürgünde bulunan, dolayısıyla tanıdıkları ve eikilerine alabileceklerini sandıkları Osmanlılar tarafından yönetildiğini zannetmek-

teydiler (Anmad, 1984: 21). Oysa durum tam tersiydi. Müdahale Almanya ya sempati duyan, Avrupadaki sürgün Osmanlı aydınlarıyla sadece Abdulhamit karşıtlığı konusunda birleşen bu temel tavır dışında onlardan bağımsız hareket eden ve düşününce pratisyen subay ve bürokratlar tarafından yapılmıştı. Alman Kayzeri 1908 İhtilali'nin şu sözlerle değerlendirmişti (Ramsaur, 1972: 166).

*İhtilal Paris ya da Londra'da "Jön Türkler" tarafından değil ordu tarafından ve de "Alman subayları" olarak bilinen, Alman ya'da eğitim görmüş Türk askerleri tarafından yapılmıştır. Her şeyi denetim altına almış bu subaylar hesitlikle Alman dostudurlar.*

İktidarı ele geçiren bu ikinci kuşak İttihatçılar, en yakın müttefiki Osmanlı Yahudileridir. Özellikle Balkanlar'da yayılan milliyetçi hava karşısında Osmanlı devletini bir güvence olarak gören Se'ânîk Yahudileri, harekete iktisadi ve fıkri destek vermekten geri durmamışlardır. Birinci İTC'nin Ermeni, Arnavut, Bulgar siyasi örgütleriyle kurduğu işbirliği, artık sona ermiş, bunun yerini Osmanlı Yahudilerinin "Türkçülük" fikrinin ideolojik çerçevesine ve uygulamasına ilişkin fikirleriyle ve kimi zaman bizzat siyasi aktör olarak içinde bizzat bu oldukları yeni bir ittifak almıştır (Olson, 1986: 219-35, Aydın, 1991, 301-4).

İkinci oluşumun çizgisi açıktır. Birinci oluşumda Ahmet Rıza kanadının savunduğu merkezîyetçi ve "millî iktisatçı" duruşun tevarüs edilmesi yanında, ileride tam bir teslimiyete varacak bir Alman yandaşlığı, kimi zaman resmî ve açık kimi zaman gayrimesmî ve gizli bir Türkçülük faaliyetleriyle İmparatorluğun "Türk" öznesi, etrafında restorasyonu, Mithat Paşa hareketinden beri bir hukuk devleti arayışı olan Meşrutiyet talebinin sadece padişah, etkisizleştirmek anlamında araçsallaştırılması ve hem parlamentonun hem de hukuk

ilkelerinin göstermelik birer figür haline gelmesi pahasına devletin Parti-Ordu diktatoryası altında yönetilmesi 1913'e kadar Meşrutiyet oyunu sahneye konacak ve bütün bunların açığa çıkması için Balkan Savaşı felâketleri beklenecektir. Sonuçta ortada kalan, ideoloğunu Ziya Gökalp'ın yaptığı korporatist-dayanışmacı bir iktisat ideolojisi çevresinde, ortak kültür kavramı etrafında birleştirilmiş bir "Türk" öznesinin devletin, yapmaya girişmiş ve bu faaliyette Alman devlet anlayışını rehber edinmiş bir iktidardır. Bu iktidar, örnek aldığı Alman devlet anlayışının emrettiği gibi, devletin varlığını, korumayı her şeyin önüne koymuştur. Mecklenburg'un atını çizdiği gibi, devletin iktidarını ve varlığını korumakta gösterdiği bencilliğinde ilk bakışta 'ahlâksızlık' gibi görünen tavır ahlâken meşrudur (bkz. Iggers, 1988: 9). Zira ahlâken değerli sayılan her şeyin ve en başta tarihi yapan yegâne özne olarak tanımlanmış 'milletin varlığı, ona 'öztürleştirilen devletin varoluşuna bağlı sayılmaktadır. Do ayısıyla yurttaşın bütün özgürlüklerinin temini ona ait devletin varlığı ve onun her şey pahasına korunmasıdır. Bu bakımdan devleti bağlayan hukuk çerçevesinin de zaman zaman dışına çıkmak meşru sayılmaktadır. İttihat ve Terakki iktidarı, Bab-ı Ahî baskınından Ermeni tehcirine ve kırımına kadar bütün eylemlerinde bu ilke ekseninde hareket etmiştir.

İkinci İTC birinci oluşumla bağına tamamen koparmamaya da dikkat etmiştir. İçinde Bahaeddin Şakir ve Dr. Nâzım gibi birinci oluşumdan ödünç aldığı bazı kişiler rolenini halen sürdürmektedirler. Ancak bu kişiler, Cemiyet'in aldığı yeni biçimin ilk habercileri ve ilk uyum sağlayıcılarıdır. Bunun yanında bir meşrutî makyaj niteliğinde tasarruflar da olmuştur. Bu makyajın en önemli figürü Ahmet Rıza Bey'dir. Ahmet Rıza Bey, bir devrimci duayen sıfatıyla Meclis-i Mebusan Reisi'ne getirilir. Ancak saygınlığı yüksek



bu görev, siyasete katılım bakımından Cemiyet'in çizdiği yeni siyasi çerçeveye içinde etkisiz bir konumdur. Üstelik Ahmet Rıza Bey, birinci oluşumdan kalan alışkanlıklarını da terk etmemiştir. Bahaeddin Şakir ve Dr. Nâzım gibi ikinci oluşumun koşullarına hemen uyum sağlamış eski İttihatçılar, Ermeni, tebci ve kırımında başrolü üstlenirken, Ahmet Rıza Bey, Abdülhamit karşısındaki eski müttefiklerini kollamaya girişmiştir. Ahmet Rıza, bir Ermeni heyetine, İttihatçılar, ortaya çıkırları vakit şiddetle mücadele ettikleri fikirleri iktidarda uygulamaya koydukları için şikâyet ediyordu. Gerçi bütün eski İttihatçı kadro içinde kendisinin "en fazla kayırılmaya mazhar kışı" olarak ayrılması ve diğerlerine nazaran devletin tepesinde tutulması karşılığında, birçok olay karşısında suskun kalarak bedel de ödemiş değildir (Timar, 2000: 71-2).

Birinci oluşumdan ikinciye geçilirken aslında yeni bir devlet anlayışına geçilmektedir. Fransız İhtilal fikirlerinden esinlenen birinci oluşumun fikri tasarrufu, sadece 1908 Devrimi'nin sloganlarında kalmıştır. Hürriyet, Uhuvvet, Musavat. Bu ilkeleri hayata geçirecek parlamenter rejim çok kısa sürmüştür; Parlamento, ikinci oluşumun siyaset anlayışı içinde göstermelik bir meşruiyet zemini olmaktan öte bir işlev taşımaz hale getirilmiştir. İkinci oluşumun kuvvetli etkilerini halen taşıyan Türkiye'deki hakim devlet anlayışına göre Meclis geleneği, meşruiyet göstergesi

olmaklığı dışında, yasama ve denetleme işlevleri bakımından vazgeçilmez değildir. Türkiye'de daima Mecis'in üzerinden atılabilecek mekanizmalar olmuştur. Zira ikinci ITC deneyimi ile Osmanlı geleneğinden alınmış devlet anlayışı, devletin bekası ve yüksek menfaatleri bakımından devlet adına hareket eden asli unsurların (zinde güçlerin, koruyucuların vs.) nüfuzundan ve parlamenter meşruiyetten bağımsız davranışın, meşruiyet saymıştır. İkinci ITC deneyiminin, birinci deneyimden farklı olarak bugüne kalıtıldığı en önemli ikinci etki ise, devletin varlığının verili bir "Türk" öznesi üzerinden tanımlanmasıdır. İkinci ITC, devletin sınırları içinde bu özneyi yalnız bırakacak tasarruflarda bulunmuş, Cumhuriyet kurulurken de bu tasarruf tamamlanmıştır. Bu nedenle Cumhuriyet, Türkiye Meşruiyet hareketinin Fransa örneğinin çekim alanında şekillenen ana izleğinden ayrılan, hatta ontolojik olarak ondan kopan, ikinci ITC'nin temsil ettiği, milliyetçilik üzerinden yürüyen militer bir modernleşme hareketinin meyvesi olmuştur. Cumhuriyetin başlangıcından bugüne, devlet kuruluşunda ve yönetim anlayışında, idareci ve siyasetçi tipolojisinde Ahmet Rıza'nın, İshak Sükrü'nün, Prens Sabahaddin'in, Abdullah Cevdet'in, Yusuf Akçura'nın izlerini değil, sadece Enver Paşa'nın, Cemal Paşa'nın Bahaeddin Şakir'in, Dr. Nâzım'ın, Yakup Cemal'ın, Mithat Şukru Bleda'nın, Kâzım Nabı Duru'nun izlerini görmek mümkündür. □

## DİPNOTLAR

- 1 Bundan sonra metinde ITC olarak geçecektir.
- 2 Bu tartışma, Abdülhamit karşısı olan ve hakim unsurun dışında kalan "milletlere" dahil olmayan grubu adlandırmak üzere Fransızlar tarafından yapılmıştır. Batılıların Abdülhamit karşılarına bakış açısını yansıtmaları açısından ilginçtir.
- 3 Her ne kadar Ahmet Rıza, İhtilal'in startını kendisinin verdiğini iddia ediyorsa da, İbrahim Temo, anılarında 1907 Kongresi'nde Ahmet Rıza'nın ihtilalden yana olmadığını söylemektedir (bkz. Temo, 1987: 171).

# İttihatçılıktan Kemalizme İhya'dan İnşa'ya

KEREM ÜNÜVAR

**M**odern Türkiye tarihi çalışmaları '80'li yıllara kadar ikili bir tartışmanın ekseninde yapıldı. Eksenlerden biri Osmanlı devlet geleneğinden ve idari/siyasi yapılarından kopmuş olma iddiasını taşıyor, diğeri ise Cumhuriyetin kurucu bir moment olarak sahneye çıkmasına rağmen Osmanlı devlet-ebed muddet anlayışının sürekliliğini vurguluyordu. Bu ikili yapının sarmalında Cumhuriyet dönemi idaresinin özgünlüğü, bütün bir kamusal alanı kendi başına yarattığı iddiaları, iktisadın ele alınışı m.iliyetç. tarih yazımının izlerini, beşirgin bir biçimde taşıyor. İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden, Kemalist Tek Parti, iktidarının kurulmasına (aslında 1950'ye [Zürcher 1998]) dek uzanan ve aralarında benzerlikler bulunan iki dönemin ideolojisi, devlet anlayışı, kamusal alana bakış, ve iktisadi aklın fonksiyonel farklılaşımı tartışmayı şekillendirir. Burada iki noktanın altını çizmekte fayda var. İdeoloji ve siyaset ideoloji, çoğunlukla, göstergeler, anlamlar ve değerlerin bir egemen toplumsal iktidarın yeniden üretilmesine katkıda bulunma tarzları anlamına gelir, aynı zamanda siyaset, çıkarlar ile söylem arasındaki her anlamlı konjonktürü de ifade eder. İdeolojik söylemler ile toplumsal çıkarlar arasındaki ilişkiler, karmaşık ve değiş-

ken türünün ilişkileridir. Bu yüzden ideolojik gösterenden bazen çatışan toplumsal güçler arasındaki anlaşmazlık sebebi olarak bazen de toplumsal iktidar biçimleri ile anlamlandırma tarzları arasındaki daha içsel çelişkiler meselesi olarak söz etmek daha uygun olur. İdeoloji kavramı, daha çok belirli bir söz ile bu sözün olanaklılık koşulları arasındaki ilişkiye dair söz konusu olanaklılık koşullarına toplumsal yaşamın bütün bir biçiminin yeniden üretilmesinde merkezi rol oynayan iktidar mücadeleleri açısından bakıldığında bir şeyler ifşa etmeyi amaçlar [Eagleton, 1996]. Siyaset ise devlet işlerini düzenleme ve yürütme sanatıyla ilgili özel görüş ve anlayış, ya da kamu hukuku açısından "bütün bir cemiyetin saâh ve intizamı için iltizam olunan bir kısım hükümler" olarak tanımlanır. Siyaset bunlarla beraber "at idare etme" manasına da gelir [Develi-oglu 1998].

---

## İTTİHAT-TERAKKİ İKTİDARININ KURUMSAL VE İKTİDARIN İDEOLOJİSİ

---

1908-1909 yıllarında İttihat ve Terakki iktidarı onu doğrudan ele almamış, onu denetlemekle yetinmiştir. İttihat ve Terakki, 1909-1912 arasında "iktidar partisi," diye tanınmakla beraber yine iktidar-

da değildi, "hükümet" olmamıştı ya da olamamıştı. Ancak 1908'deki gelişmelerin ya da yaşanan sürecin katalizörü elbette İttihat ve Terakki hareketidir. 1905-1908 arasında Makedonya'daki devrimci milliyetçi ortamın İttihat ve Terakki önderliği katında çeşitli heyecanlar oluşturmaya rağmen, hareket içerisinde Rum, Bulgar, Ermeni ve Makedon devrimci örgütlerinin sosyalizm üzerinden kendi milliyetçiliklerine yaptıkları göndermeler, İttihat ve Terakki'nin bu hareketlerle mutlakiyete karşı kolektif bir eyleme geçmesini engellemiştir. İttihat ve Terakki dendiğinde, onun ideolojisini anlatmakta kullanabileceğimiz *açık tarz-ı siyasetin* (Osmanlıcılık, İslamcılık ve nihayet Türkçülük'ten murekkep bir kararsızlık ideolojisi), içerisinde -yalnız sosyalist gelenekten beslenmek anlamında değil, varolan iktidarın varlık koşullarını tamamen saf dışı bırakacak ideolojik ve siyasal müdahale anlamında- devrimcilikten bahsetmek mümkün değildir. Bu nedenle reel politika'nın her an yeniden üretilmek zorunda olduğu imparatorluk şartlarında, ideolojinin tek bir vechesi yoktur ki, İttihat ve Terakki'nin 1913'teki darbeyle iktidarını mutlaklaştırdığı dönem kadar sabit kalmış olsun. Zaman zaman Osmanlıcılığın kesif etkisi yanı sıra imparatorluğun ana unsurlarının birliği ya da varolan Müslüman kitleyi bir arada tutmaya ve mobilize etmek için halifelüğün gücünü kullanmaya kalkışan bir İslamcılık anlayışı ve 1913'teki kesin iktidarın başlangıcıyla birlikte siyasal, hars ve iktisadi bir millilik zemininden hareketle 1918'den sonraya da (hatta bizzat bugüne) kalan Türkçülük politikaları. Yalnızca hükmet-i hükümet fikrinin devamlılığı mıdır bunlara sebep? Bütün bir tartışma Osmanlı İmparatorluğu'nun bekasına hâlel getirmeyecek bir yola bulunması ve devletin *ihya* edilmesi arayışının sonucudur.

#### BİR KARARSIZLIK İDEOLOJİSİ AÇIK TARZ-İ SİYASETİ

Kanun-ı Esasî 1876 yılında yürürlüğe kondu ve Meclis-i Mebusan 1877'de fiilen göreve başladı. İktidarın denetlenebilmesi fikri hayata geçmiş görünmekteydi. II. Abdülhamit tarafından kısa zamanda Kanun-ı Esasî'nin askıya alınması ve meclisin kapatılması denetlenmeye çalışılan iktidarın 1908'e kadar mutlaklaşacağı bir dönem başlatıldı. Abdülhamit'in muhafazakâr modernleşme politikaları bu mutlak iktidarın sonunu hazırlayacak olan kadroların ve hareketin beşiği oldu. İttihat ve Terakki hareketinin üyeleri ve sempaizleri orduyan tıbbiye ve mühendislik okullarından idari mekanizma arada görev alan bürokratlara uzanan farklı unsurlardan oluşuyordu. II. Abdülhamit rejiminin çok sıkı bir denetim ve sansür uygulamasına rağmen hareketin oluşmasına kaynaklık eden muhalefet düşüncesinin önu alınıyordu. Bu muhalefetin genç öğrencilerden ve subaylardan oluşması yalnızca bir toplumsal kategori olarak gençliğin sınıflandırılmayacağı, kendilerinden bir iki kuşak öncesinin hazırladığı fikir tartışma ve düşünsel mirastan feyz alan ve devletin devamlılığının sağlanabilmesinin yollarını arayan bir kuşağın mücadelesi olarak değerlendirilebilir.

1905-1908 arasında muhalefetin doruğa ulaştığı yer Makedonya özellikle Selânik idi. Selânik hem her şeyden haberdar olmak için başkente çok yakın hem de takibata uğramamak için başkentten yeterince uzaktı. İmparatorluk içinde faaliyet gösteren ve ilk ortak noktaları II. Abdülhamit'in istibdatına karşı çıkmak olan pek çok devrimci milliyetçi örgüt Selânik'i merkez olarak kullanıyordu. Zamanın en büyük işçi örgütü olan Selânik İşçi Federasyonu'nun yaklaşık on bin taraftarı bulunuyordu [Haupt ve Dumont 1977]. Rum, Bulgar devrimci örgütlerinin önemli kadroları ve Ermeni örgüt temsilcileri

Selânik'teydi Şehirde Rumca, Bulgarca, Ladino, Fransızca olarak gazeteler yayımlanıyor ve Paris, Kudus, İstanbul gibi şehirlerden Ermenice gazeteler Selânik'e ulaşıyordu. [Manassian 1999 ve Haupt ve Dumont 1977] Grupların ortak ya da özel toplantılarında sık tartışmalar cereyan ediyordu. İttihat ve Terakki önderliğini fiilen Paris'teki gruptan devralanlar bu tartışmalara katılıyor, II. Abdülhamit yönetiminin devrilmesi, medisin açılması ve Kanun-ı Esasi'nin yeniden yürürlüğe konması için ortak bir mücadele platformunun imkânlarını araştırıyorlardı. Kabul etmek gerekir ki Selânik'te politik olarak güçlü olan sosyalist grupların, milliyetçilikleri ile de örtüşen bu üslupları İttihat ve Terakki üyeleri için o kadar heyecan verici değildi. Onlar reel politikin önemine inanıyor, II. Abdülhamit iktidarının devrilmesinden sonra devletin devamlılığını sağlayacak politikalar üzerine kafa yoruyorlardı. Ancak bütün diğer grupların gözünde de istibdata karşı hazırlanacak bir eylemin en önemli figürü İttihat ve Terakki idi [Dumont 1997 ve Adanır 1997].

Cemiyetin hiçbir zaman tek bir eksen üzerinde kesileşemeyen ideolojisinin kimyasını en iyi, 1904 yılında Yusuf Akçura tarafından kaleme alınan ve eleştirileriyle birlikte *Uç Tarz-ı Siyaset* adıyla kitaplaştırılan makalede bulabilirsiniz. Bu makalede Yusuf Akçura Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük yollarından hangisinin siyaseten daha "yararlı" bir yol olarak seçilebileceğini tartışır. Akçura'ya göre hemen hepsinin "yararlı" yanları kadar "zararlı" yanları da mevcuttur. Ancak Akçura'nın gönüllü denememiş yol olarak duran Türkçülük ten yanadır [Akçura: 1991]. Akçura uygulanabilecek siyaseti tartışırken, aslında farkında olmadan İttihat ve Terakki'nin karmaşıklaşan ideolojisini tarif etmektedir.

Cemiyetin kendi içinde Osmanlıcılık her zaman güçlü bir taraftar kitlesine sa-

hıp oldu. Osmanlılık düşüncesi Tanzimat'tan beri, aydınlar ve hükümetler tarafından öne çıkarılmıştır. İttihat ve Terakki de, Selânik'te gizli cemiyet olarak oluştuğu günden itibaren bu fikre önem vermiştir. Çok uluslu bir devleti kurtarmak, yaşatmak ve geliştirmek istediğinizde başka türlü düşünmeniz mümkün değildir. Osmanlıcılık düşüncesinin o günler de "İttihad ı Anasır" diye bilinen bir açıklaması vardır. "İttihad ı Anasır" imparatorluk sınırları içerisinde yaşamakta olan dini ve etnik/ulusal grupların birliği demek. Selânik'teki tartışmaları göz önüne aldığımızda bu akımın gücünü eşit bir bir aradalık fikrine her zaman açık, diğer unsurların hakkını teslim etmekle beraber Türk-Müslüman ahalinin "milli" şuurunu yükseltecek bir eritme potası olmasından aldığını tasavvur edebilirsiniz. Bütün milliyetçiliklerin eşit önemde olduğu ancak varolan devletin herkesin devleti olması sebebiyle korunmasının ve ıhtıyasının herkesin boynunun borcu olduğu bir siyaset anlayışı. Çokuluslu bir imparatorlukta, genel yapıyı korumak/kurtarmak/sürdürmek umudu oldukça egemen ulusun kendisinin de dahil her türlü ulusçuluğa karşı çıkması doğaldır. Böyle bir ortamda ulusçuluk çözücü bir etki yaratır. Bu bakımdan, daha İttihat ve Terakki'nin gizli bir dernek olarak kurulduğu dönemde Türkçülüğe de eğilim duymasına karşılık, devleti yönetme sorumluluğuna ortak giderek de sahip olunca, kendi ulusçuluğunu bastırmaya çalışması kolay anlaşılabilir. [Tunçay 1997] Milliyetçiliğin özünü iskalayan ve devletin ıhtıyasının gölgesinde kalan bu naifliğin 1909'dan itibaren yarı Türkçülüğe bırakması, hiç de tuhaf sayılmamalı.

Balkan Savaşı'na kadar "İttihad ı Anasır" politikası genel çizgileri itibarıyla egemen politika olarak kamıştır. Dahiliye Nazırı Halil Bey, bir konuşmasında "Vatan-ı Umumi" kavramını ortaya atmıştır. Halil Bey'in açıklamasına göre Osmanlı

İmparatorluğu, geniş bir "Vatan-ı Umumi'dir. Bu vatan sathında birçok dinî ve etnik/ulusal grup (anasır) yaşamaktadır. Bunların söz konusu genel vatan içerisinde yer alan kendi vatanları bulunmaktadır. Yani "Vatan-ı Umumi" birçok "Vatan-ı Husus."leri içermektedir. Kuşkusuz böyle bir yaklaşım bir çeşit Osmanlı federasyonu düşüncesini de çağrıştırmaktaydı. Balkan Savaşı "İttihat-ı Anasır" politikasının dönüm noktasıdır.

İslâmcılık, Tanzimat'tan beri süregelen ve 18. yüzyıl Batı aydınlanmasının karşısında "İslâm terakkiye engel mi?" tartışmasıyla hep öne çıkan bir akımdır. Namık Kemal, Ali Suavi bu tartışmanın önemli figürlerindendir. Ancak II Abdülhamit'in panislâmist politikaları nedeniyle İslâmcılık tarih yazıcıları arasında da düşünsel performansından çok ideolojik konumlandırmalarda yer bulabilmiştir. Lakin İslâmcılığın bir gelenek olarak icat edilmesi ve ön-milliyetçiliğin en kuvvetli bileşeni haline gelmesi II Abdülhamit döneminde olmuştur [Deringil, 1991]. Osmanlı İmparatorluğu'nun meşruiyet zeminini arayışına bir cevap olarak nitelendirilebilecek panislâmizmin siyaseti yalnız II Abdülhamit'in değil, İttihat ve Terakki'nin de siyasetini etkileyen güçlü bir akımdır. Burada genel olarak İslâmcılık düşüncesinin kendi içindeki seyrinden değil bu düşüncenin siyaseti nasıl şekillendirdiğinden bahsedilmektedir. II Abdülhamit'in meşruiyet zeminini aramak ve Osmanlı hâfesi dünyada "görünür kılmak", dinî motifler kullanarak tümüyle seküler bir dünya politikasına oynamak [Deringil, 1991] şeklinde özelleenebilecek yaklaşımı, bir siyaset tarzı olarak İttihat ve Terakki'nin de gündeminde yerini almıştır. İttihat ve Terakki içinde Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük, katı sınırlarla birbirinden ayrılan kesimler tarafından temsil edilmemiştir. Özellikle İslâmcılık ve Türkçülük arasında devamlı bir ilişki vardır ve bu ilişkiden, birbirlerini

hem zihni hem de siyasî olarak etkilemiş anlamlı bir terkîp ortaya çıkmaktadır.

Hem İttihat ve Terakki'nin hem de Kemalist iktidar döneminin en belirleyici düşünsel akımı Türkçülük idi. Her iki dönemin Türkçülüğü hem dönemsel hem de siyasal olarak birbirinin devamı ya da bir sonrakinin hazırlayıcısı olarak sayıldı. Şunu kabul etmek gerekir ki, Osmanlı devletinin beka kaygısına çare olarak öne çıkan Türkçülük politikaları ile ulus devletin inşa sürecinde faaliyet gösterilen Türk milliyetçiliği arasında devamlılıktan daha fazla farklılıklar söz konusudur. Kemalist dönemin milliyetçi ilk anlayışına daha sonra dönmek üzere İttihat ve Terakki içinde tartışılan ve 1913'ten sonra fiiliyata geçen Türkçülük anlayışına ve uygulanan politikalara bakmamız gerekir.

Balkan Savaşı'ndan sonra İttihat ve Terakki diktatörlüğünün yaptığı işleri anlatılacak ve anlamlandırılacak içim, geliştirilen ideolojiyi incelemek gerekir. Bu amaçla da, Ziya Gökalp'in bir kitabının başlığındaki hedefler sırasını izlemek yerinde olur. *Türkleşmek İslâmlaşmak, Müasırlaşmak*. İttihat ve Terakki'nin 1909 Selânik Kongresi'nden beri Merkez-i Umumi üyesi olan Ziya Gökalp'in bu kitabı, 1918 yılında yayımlanmış bulunmakla birlikte 1913-14'te *Türk Yurdu* dergisinde çıkan yazılarından oluşmaktadır. İstanbul'da 31 Mart'tan önce, kültürel amaçlı bir Türk Derneği kurulmuş, fakat büyük bir ilgi yaratamamıştır. 1911 Ağustos'unda yine İstanbul'da kurulan "Türk Yurdu Cemiyeti" ve ondan altı ay sonra örgütlenen "Türk Ocakı" ise çok daha başarılı girişimler olmuştur. Bu değişikliğin başlıca nedeni 1910-12 arasındaki Arnavut ayaklanması ve Trablusgarp Savaşı dolayısıyla İmparatorluğu olduğu gibi sürdürme umutlarının kırılmasıdır. Akçuraoglu Yusuf ve Ağaoğlu Ahmet beylerin yönetiminde yayımlanmaya başlanan *Türk Yurdu* dergisi, Türk ulusçuluğu-

nun organı olarak siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda fikirler üretmiştir. Böylelikle, vatani kurtarmak isteyenlerin uzun süredir üstünde durdukları Osmanlıcılık artık savunulabilecek bir alternatif olmaktan bile çıkmıştır. Üyelerinin birçoku Askeri Tıbbiye öğrencilerinden oluşan Türk Ocağı, doğallıkla İttihat ve Terakki'ye yakınlık duymakla birlikte, güncel siyasete karışmamaya çalışmıştır [Tunçay: 1997]. Kendi kendini yetiştirmiş bir aydın olan Ziya Gökalp [Parla 1993], Türkçülüğe geleneksel inanç sisteminden gelmiş, fakat eski değerlerini de büsbütün terketmeyerek onları Türkçülükle uzlaştırmaya çalışmıştır.

Gökalp, ulusların oluşumunu, Durkheim sosyolojisinden esinlenen bir şemayla, üç aşamalı bir sürecin sonucu diye görüyordu. Buna göre, dil ve ırk birliğine dayalı kabile toplumundan, din birliğine yaslanan ummetsel oradan da kültür (hars) ve uygarlıkla (medeniyet) tanımlanan ulusa erişilmektedir. Dolayısıyla, Osmanlı devletinden bir Türk ulusunun çıkması, bir önceki evrenin (kavimsiz bir laikleşmeden çok, İslami ulusal bir dine dönüştürmek yoluyla) aşılmasını, uluslararası uygarlığın benimsenmesini ve ulusal kültürün geliştirilmesini gerektirmektedir. Bu arada, Arap ulusçuluğunun uyanmaya başlaması üzerine, İttihat ve Terakki'nin onu frenlemek için, görünüşte de olsa bir "İslam siyaseti" gütmeye gereksinimi duyduğunu belirtmek gerekir (İttihatçılar, sonraları dış politikada da ancak Türklerin yönlendirebilecekleri bir İslam Birliği kozundan yararlanmaya çalışacaklardır.) Ama aslında, Gökalp'in "İslamlaşmak" dediği, İslam'ı, belirttiğimiz üzere ulusçu bir çizimde reforme etmek, kamusal alandan çekmek ve ibadet dilini, Türkçeleştirmek gibi önlemlerle ulusal kültürü destekleyecek bir duruma getirmektir [Parla 1993, Tunçay 1997].

Ziya Gökalp'in İttihat ve Terakki'nin Türkçülük anlayışı üzerindeki etkisi be-

lirgindir. Özellikle 1913'ten itibaren iktisadi hayatın Türkleştirilmesinde, millî iktisat anlayışının yerleşmesinde fikirleriyle katkıda bulunmuştur. Friedrich List'in fikirlerinden yararlanarak "ulusal" burjuvazinin yaratılması, dolayısıyla millî bütüncü taşıyıcısı olacak sınıfin ortaya çıkabileceği imkânların hazırlanmasında millî iktisat anlayışının İttihat ve Terakki devletçiliğini beslemiş olduğu aşıkârdır. "Millî İktisat" yaklaşımı, Meşrutiyet döneminde *Ulum-ı İktisadiye ve İktisadiyye Mecmuası*, savaş döneminde ise *İktisadiyyat Mecmuası* adıyla yayımlanan dergide; buna ilaveten *Türk Yurdu ve İslam Mecmuası* çevrelerinde geliştirildi. Bu çevre içerisinde Tekin Alp, Yusuf Akçura, Ahmet Muhtar ve başkaları ile birlikte Ziya Gökalp de bulunuyordu. Millî iktisat, savaş yıllarında İttihat ve Terakki'nin ideolojik öğelerinden biri haline gelen, ulusal bir ekonominin nasıl ve hangi şartları gözeterek yaratılması gerektiğini vazederek ekonomik politikadır. [Toprak: 1982] "İktisadi vicdan'ın" tümüyle "kozmo-polit" olduğunu telkin eden Manchester Okulu'na karşı Gökalp, *Yeni Mecmuası*'nın 9 Mayıs 1918 tarihli sayısında yayımlanan "İktisadi Vatanperverlik" başlıklı yazısında liberal ekonomik düşüncüyü açık bir biçimde mahkûm etmektedir. Ziya Gökalp "Millî İktisat" politikasının önüne çok önemli bir hedef koymuştur. Büyük Sanayi kurmak.

Balkan savaşlarının sonucu olarak ağırlaşan dış borç yükü, endüstride daha fazla dışa bağımlı hale gelmiş olmak, maliyenin kontrol altına alınmak zorunluluğu millî iktisat politikalarının uygulanmasının nedenleri olarak sayılır. Elbette bunların her biri, birer etkidir. Ancak 1909'dan itibaren daha fazla ağırlığını hissettiren milliyetçiliğin ve bir milletin ıctattan ihyaya doğru ilerleyişinin ve bu yöne uygun bir mali politika arayışının sonucu olduğunu göz önünde tutmak gerekir. Kısaca, milliyetçilerin akl-ı balığ ol-

mayan bir milletin idamesını sağlayacaklar. İktisadi politika arayışında, içe dönük, korumacı bir iktisadi hayatın yaratılması, yine imparatorluğun devamını sağlama politikalarının da bir sonucu olarak millî iktisat uygulamaları gündeme gelmiştir. Ancak unutmamak gerekir ki millî iktisat politikası (İttihat ve Terakki devletçiliği), İttihat ve Terakki'nin 1913'te Bab-ı Ali Baskını ile mutlak iktidarını sağlamasından başlayarak 1918'de Cemiyet'in kendini feshetmesi, ve önde gelen liderlerinin yurtdışına çıkmalarına kadar yani beş yıl boyunca uygulanmıştır. O dönemdeki anonim şirketlerde Türk sermayesinin payı %3 iken, savaş sırasında çok sayıda ticarî ve sınai şirketin kurulması sonucunda 1918'de %38'e çıkmıştır [Keyder: 1992].

Birinci Dünya Savaşı yıllarında Osmanlı toplumu her şeyden önce bir ahlak sorunuyla karşı karşıyaydı. Yusuf Akçura'nın deyişiyle, "her yerde ve her zaman olduğu gibi Türk kapalılaşması dahi ilk devresinde kâr ve zevken gayri esas ve gaye gözetmemeye temayül ediyor"du. İttihatçı çevrelere göre tuccanın aşırı faydalı mal satışı, memurun yasadışı yollarla ticarete atılması hep ahlak buhranından kaynaklanmaktaydı. Bu tür çarpıklıklara ya da, tüzük gibi mevzuatla önlemek olanaksızdı. İktisadi kargaşa belirli bir "teşkilat"la, güçlü bir "inzibat"la onlenebilir. Osmanlı "içtimaiyatçı"larına göre "teşkilat"ın kurulması, "inzibat"ın etkinliği, ulusu oluşturan "içtimai vicdan"ın gücüne bağlıydı. İktisadi buhrana çözüm getirecek unsur, bireyin vicdanı ve bu vicdanı denetimi, nüfuzu altında bulandıracak, en ufak bir sapmaya şiddetle karşı koyacak olan ulusun vicdanıydı. Savaşın neden olduğu "artık değer"ler ya da o günkü deyişle "fazla-ı temettü"ler, ulus yerine bireyin çıkarına hizmet etmişti. Ahlak yetersizliği toplumsal dengeyi bozmuş, ulusal sanayi ve ticaretin gelişminde kullanılan "artık" sefahate harcanmıştı. Boy-

lece, Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu ahlak buhranı "harp zenginleri" denilen yeni bir sınıfın doğuşuna neden olmuştu [Toprak: 1982, 1995a, 1995b].

Millî iktisat ülke iktisadına çekidözen verilebilmesi için genel ahlak sorununa en kısa sürede çözüm getirilmesi, öneriyordu. Millî iktisat ancak ahlak sorununun çözümü bulunduğu bir ortamda yeşerebilirdi. Ancak genel ahlak sıkı sıkıya mesleki ahlaka bağlıydı. Osmanlı toplumunda mesleki zümreler, diğer bir deyişle korporasyonlar ya da esnaf örgütleri yeterince gelişmediği için mesleki ahlak oluşmamıştı. Ülkede ahlakın yükseltilmesi için önce korporasyonların, "meslek sınıfları"nın geliştirilmesi gerekiyordu. Nitekim Gokalp'e göre, iktisadi yaşamın en son aşaması olan millî iktisadi ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonları yönlendirecekti. Millî iktisat, cemaat ve şehir iktisatlarını bütünleyecek, esnaf korporasyonlarını kent düzeyinden ulus düzeyine çıkaracaktı [Toprak: 1982, 1995a, 1995b].

İttihat ve Terakki, mutlak iktidarını kurduktan sonra siyasal ve toplumsal bir reform programı uygulamaya başladı. Bu programın bir kısmı idari yapıda her şeyden önce de orduda reforma ilişkindi. Bu uygulama yaşı subayların ordudan tasfiyesi ile başladı. Orduyu ıslan etme görevi bir Alman asker, heyetüne verilmişti [Lewis: 1993, Zürcher: 1998].

Taşıra idaresinde reform yapmak için, onu daha etkin kılacak girişimler de olmuş, bir yandan da bir miktar ademî merkezîyet getirilmişti. İttihat ve Terakki'nin 1913-1914'teki politikaları bu hususta önceki beş yılınkilerle bir tezat oluşturmuyordu. Ademî merkezîyet politikaları her şeyden önce, imparatorluğun en büyük azınlığı olan Arapları, yönetimden yana kazanmayı amaçlıyordu [Kazal: 1999]. Bu politikalar ancak kısmen başanlı oldu. Birçok Arap ileri geleninin İttihatçıları desteklemesine karşı, eski İttihat-

hatçı subay Aziz Al. el-M.sri önderliğindeki El Ahd (Yemin) türünden ayrılıkçı Arap örgütleri kışkırtıcılıklarını sürdürmekteydi [Lewis, 1993, Zürcher, 1998].

Bir diğer husus, adliye ve eğitim sistemlerinin daha fazla laikleştirilmesi ve ulemanın konumunun biraz daha zayıflatılmasıydı. 1916'da Şeyhülislam kabine den çıkarıldı ve ertesi yıl şeyhülislamın yetki alanı her bakımdan sınırlandı. 1917'de şer'iye mahkemeleri, (laik) Adliye Nezareti'nin denetimi altına verildi, medreseler Maarif Nezareti'ne tâbi kılındı ve vakıfları yönetecek yeni bir Evkaf Nezareti oluşturuldu. Aynı zamanda medreselerin öğretim programı yenileştirildi, hatta Avrupa dillerinin öğrenilmesi zorunlu tutuldu [Lewis, 1993, Zürcher, 1998].

Aile hukuku şeriatın nüfuz alanı olarak kalmıştı, ancak İslâmî devletin bu son kallesinde bile gedikler açılmıştı. 1913'te Alman yasasını esas alan yeni bir miras yasası uygulamaya konuldu. 1917'de şer'iye mahkemelerindeki yargılama usulünü düzenleyen bir yasa yürürlüğe girdi ve bir kararname bütün Osmanlı tebaası için,

İslâmın dört ortodoks mezhebinin hükümlerinden modern bir seçme üzerine oturtulmuş bir aile hukuku getirdi. Kararname gayrimuslimler için bazı özel düzenlemeler içermekteydi [Lewis, 1993, Zürcher, 1998]. Kadınların boşanma hakları genişletilmiş, ancak çökeşlik yasaklanmamıştı. 1917'deki Aile Yasası'na göre evlilikler hakim huzurunda sonuca bağlanıyor ve evlenecek kadının (her ne kadar hakim istisnaları kabul edilebilecekse de) 16 yaşın üzerinde olması gerekiyordu [Lewis, 1993, Zürcher, 1998]. Genç kadınlar geçitli seviyelerde sayıları artan okullardan yararlandılar. Dahası, ilköğretim 1913'te kızlar için zorunlu hale getirildi. Yüksek öğretimde bu başlangıçta öğretmen yetiştiren yüksek okullarla (bunların sayıları 1913'ten sonra nızla artmıştı) sınırlı kalmış, ama 1914'ten itibaren İstanbul Darülfünun'unda kadınlar için birçok kurs açılmıştı [Lewis, 1993, Zürcher, 1998].

Savaş dönemi koşullarında eksilen işgücünü takviye edebilmek amacıyla ve kadınları bu sürece dahil etmek üzere İttihat ve Terakki tarafından Kadınları Çalış-



"İttihatçılar". Darbeci bağlantıları da olan bir yarı-gizli genç aydın muhalefeti hareketi olarak oluşan İttihatçılık. 1908 sonra sında tedericen siyasal iktidarı üstlenirken, Cumhuriyet'e taşınan bütün siyasal akınlara derece derece damgasını vuran bir siyasal zihniyetin ve siyasal tarzının kuyruğu olmuştur.



tırma Cemiyeti kurulmuş, bu cemiyet sa-  
nayide istihdam edilecek kadınları bulma-  
ya ve kadınların çalışma koşullarını düze-  
ne sokmaya çalışmıştı [Zürcher, 1998].

#### KEMALİSTLERİN İKTİDARI, İTTİHAT VE TERAKKİ'NİN SÜREKLİLİĞİ

1918 yılında Osmanlı İmparatorluğu  
müttefikleriyle birlikte Birinci Dünya Sa-  
vaş'ında yenildi. Savaşın başlamasından  
bitişine kadar İttihat ve Terakki ve politi-  
kaları tek başına iktidardaydı. Bu süre  
içerisinde cemiyetün imparatorluk sınırla-  
rı içerisindeki örgütlülüğü arttı. Savaşın  
bitiminden itibaren geri çekilmeler, ter-  
hisler sırasında örgütlülük mümkün mer-  
tebe muhafaza edildi. Savaşın son dönem-  
lerinde etkili bir güç olan Millî Müdafaa  
Cemiyeti, İttihat ve Terakki'nin Karakol  
Cemiyeti ve Teşkilat-ı Mahsusa araçları-  
nın yanı sıra önemli bir silahtı. 1919 yı-  
lından itibaren toplanmaya başlayan  
kongreler sürecinde, böylesel direniş ör-  
gütlerinin ortaya çıkmasında, Anadolu'ya  
insan naklinde bu örgütler etkili bir şekil-  
de çalıştılar [Zürcher 1995]. Cumhuriyet  
dönemi tarihi yazılırken bu dönem baş-  
tan sona 1919 Mayıs'ından itibaren anı-  
den ortaya çıkmış bir direniş hareketinin  
ve bu hareketin her şeyi baştan planlan-  
mış liderinin yanı sıra Mustafa Kemal'in de-  
hasası sayesinde ulaşılmış bir "kurtuluş"tan  
bahsedilir. Milliyetçi bir tarih yazımının  
genes'ini ararken sıklıkla yaptığı tahri-  
fatlardan biridir bu. İttihat ve Terakki'nin  
1913-1918 arasındaki bütün düşünsel au-  
rasını teşkil eden milliyetçilikten geriye  
kalanlarla, Türkiye Cumhuriyeti ulus-  
devletinin kendi milliyetçilik perspektifi  
arasında cereyan eden çekişmenin sonu-  
cudur. 1926 yılında İzmir Suikastı baha-  
nesiyle tasfiye edilen İttihat ve Terakki  
yöneticileri dışında, İttihatçıların büyük  
bölümü CHF içinde yer almış, ulus-dev-  
letin politikacıları olarak siyasi hayatları-  
nı sürdürmüştür.

İttihat ve Terakki'den Kemalist yöneti-  
me miras kalan nedir? İttihat ve Terak-  
ki'nin Türkçülüğü, ulus-devletin kurulu-  
şunda bu "projenin" hazırlık aşaması ola-  
rak değerlendirilebilir mi? Kemalist dö-  
nemin devletçiliği, İttihatçıların millî iktı-  
sadi ile ne kadar örtüşmektedir? Osmanlı  
modernleşmesinin otokrası ve merkezi-  
leşmeye yol açmış ve bu doğrultuda "yeni  
yönetici sınıf" olarak güçlü bir bürokrasi  
yaratmış olmasının ürünü olan Jön Türk  
ideolojisinin öğeleri Kemalizm'in Cum-  
huriyet'le birlikte devraldığı düşünce mi-  
rasını meydana getirmekte (mı)dır? Jön  
Türklerin "devlet kurtarma" misyonuna  
bağlı olarak ve bürokrasinin kendi konu-  
mu gereği "muhafazakâr" bir özellik gös-  
teren düşünce yapısı, Kemalizm de ne öl-  
çüde değişmiştir? [Köker 1993]

Bu sorulara cevap verebilmek için Ke-  
malist modernleşme ideolojisinin daya-  
naklarından biri olan Ziya Gökalp'ın fik-  
riyatına yeniden göz atmamız gerekir.  
Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaş-  
mak arasındaki geçişlilik, erdeki durum  
kısaca şöyledir. Gökalp, ideolojik formü-  
lündeki üç öğe arasında herhangi bir  
uyumsuzluk olmadığını, tersine bunların  
birbirini tamamlayıcı olduklarını, ileri  
sürmekle birlikte, gerçekte, imparatorlu-  
ğun sona eriş süreci içinde, din etkeni de  
giderek önemini yitirecektir. Muasırlaş-  
ma'nın ise Batı'ya (Garb'a) yönelmek an-  
lamına geldiğinden şüphe edilemez [Par-  
la 1993]. Zamanla, bu çağdaşlaşma bo-  
yutu diğer öğelere ağır basacak, hatta İsl-  
lâm boyutuyla çarpışmaya bile girecektir.  
Türkçülüğe gelince, onun en azından,  
dilde arılaşma ve halka yaklaşma yönün-  
de bir hareket yaratmaktan, ekonomide  
dünya kapitalizminin sömürücü etkisini  
fark etmeye değin, çeşitli alanlarda yeni  
bir bilinç uyandırılmakla çağdaşlaşmaya  
yardımcı bir işlev yerine getirdiği söyle-  
nebilir. Çağdaşlaşmanın, o günkü koşul-  
larda, Batılılaşma, hatta Avrupalılaşma  
diye anlaşılması doğal olmakla birlikte,

bunun yolunun Avrupa devletlerine ragmen, onlarla mücadele ederek onlara benzemekten, onlar gibi olmaktan geçeceğ, de açıktı. Avrupalılar da Osmanlı devletini, çağdaşlaştırmak istiyorlardı, ama onların asıl amacı, çeşitli azınlık gruplarını kullanarak nüfuz bölgeleri kurmak ve pekiştirmekten, paylaşım hazırlanmaktan ibaretti. Tunçay. 1997]

Ziya Gökalp'in Batı'yı algılayışı Abdullah Cevdet'in fikirlerinden beslenmiştir [Parla. 1993] Ancak bu beslenme, milliyetçiliğin temel çeşitliklerinden birisi olan, Batı'ya öykünme ve aynı zamanda ona karşı olma maksadından kurtulabilmiş değildir. Milliyetçi söylem gereksinim duyduğu ideolojik seçim ilkesini "maddiyat" ve "maneviyat" arasında bir ayırım yaparak üretir. Milliyetçi söylemde maddi kültür alanı ussallaştırması ve do aynısı.a geleneksel kültürden arındırılması gereken bir alan olarak görülür. Milliyetçiliğin asıl sorunu modernliğin kend. ulusal egemenlik projesi ile bağdaştırılabilmektir. Bu nedenle, Batı'dan alınacak öğeler yalnızca madd. kültür alanıyla yani bilimsel ve teknolojik bilgilerle sınırlı bırakılmalıdır. Kültürün manevî özü Batı tarafından 'kirlenilmemelidir' [Chatterjee 1997] Türk milliyetçiliğinin uğrakları arasında yer alan Ömer Seyfettin'in kımliğ.nde keskin bir şekilde ortaya çıkan bu hal, daha rafine bir halde Gökalp'te de görölmektedir.

Ziya Gökalp'in *Türkçülüğün Esasları* isimli eserinin bir bölümünde, kültür ve uygarlık tanımlarına yeni bir yorum kazandırılmıştır. Bir ulusun "toplumsal yaşamları", d.nse. ahlâkî dîsel, siyasî-hukukî, ekonomik, düşünsel ve bilimsel yaşamlardan oluşmaktaydı. Aslında bunlardan son ikisi, Gökalp'in kendi kavramsallaştırmasına göre, kültüre değil, uygarlığa a.t kategor. erdi. Ancak, halkın âdetlerine yani ulusal kültürün gerçek kaynağına uyum sağladıkları takdirde, ulusal kültürün öğeleri haline gelebilirlerdi. Kültür

bir ulusun toplumsal yaşamlarının "uyumlu bir bütünlüğüne", uygarlıksa, aynı uygarlık grubuna (medeniyet daire-sine) dahil olan çeşitli ulusların "toplam" yaşamlarını temsil ediyordu. Akıl ve bilim ise, birleşme noktalarıydı. Bunlar "birreysel iradeler" tarafından, "yöntem yoluyla" yaratılıyor, kültür ürünleri ise ulusal vicdanın esin kaynağından doğal olarak türeyordu. Ne var ki, uygarlık öğelerinin bir kültüre eklenmesi, sadece istek ve iradeye bağlı değildi [Parla. 1993]. 'Garba Doğru' (1923) adlı yazıda da belirttiği gibi, her kültür "farklı bir mantığa, farklı bir estetiğe, farklı bir dünya görüşüne" sahipti, ve herhangi bir uygarlık ögesi mekanik bir şekilde bir kültürün içine sokulamazdı. Gökalp bunu Tanzimat eleştirisi nde de ortaya koymuştu. Tanzimat ulusal halk kültürüne aykırı olduğu halde Batı uygarlığının dış görünüşlerinin, uyarlamıştı [Parla. 1993].

Kemalistler ve İttihatçılar arasındaki en büyük kopuşu imparatorluktan ulus-devlete geçişte yaşanan düşünsel çerçeve değişikliğinde aramak yanlış olmaz. İttihatçıların devleti kurtarmak, ihya etmek arzuları Birinci Dünya Savaşı sonunda fiilen sona eren, Kemalist yönetim ulus-devletin inşasına yönelmiştir. Bu süreç yalnız milliyetçilerin bir milleti yaratmaları süreci değildir kuşkusuz. Ulus-devletin kurulmasına yardım eden ve protomilliyetçilikler olarak tarif edebileceğimiz düşünsel bir hazırlık Tanzimat döneminden itibaren varolmuştur. İttihat ve Terakki tarafından çeşitli dönemlerde öne çıkarılan Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülüğe karşı, Kemalist yönetimin en azından Mısak-ı Milli bir zorunluluk olarak belirlediği ten sonra [Tunçay 1976] daha radikal bir şekilde ulus-devletin inşasına yöneldiği iddia edilebilir. Savaş sonrası düşünüldüğünde, varolan sınırlar içerisindeki insanları yaşatmaya çalışmanın, onları bir ulusun parçası haline getirmenin ve şekillen-dirmenin, ıksadî bir sosyal inşa progra-

m. olarak ele almanın önemine dikkat çekilebilir. Ancak bunların Kemalist tarih yazımı tarafından baştan itibaren planlı bir hareketin sonucu olarak vazedilmesi ne kapılmamak gerekir.

### KEMALİZM

Kemalizmi biçimlendiren tartışmalar Kurtuluş Savaşı sırasında siyasal rejim sorununa aranan cevaplarla ortaya çıktı. Kemalizm 1930'larda kesin biçimini kazanmakla beraber 1922'den itibaren Ziya Gökalp'in "hars" ve "medeniyet" ayrımından beslenen topyekûn ve ödünsüz bir modernleşme ideolojisine sahiptir. Bu nedenle İttihat ve Terakki döneminde görülen seküler hukuk reformları, şer'i mahkemelerin birçok bakımdan Adliye Nezaretinin denetimine sokulması, yargı birliğine doğru gidilmesi, din mekteplerinin Maarife devri, vakıfların islah edilmesi yararsız hale gelen evkafın değiştirilmesi, hatta genel bütçeye aktarılması gibi reformist uygulamaların karşısında Kemalist iktidar tarafından bu ve benzeri kurumların lağvı yenilenmeleri, en önemlisi kanunların seküler Batı hukukuna uygun hale getirilmesi söz konusu olmuştur.

Kemalist yönetim de, aynı İttihat ve Terakki'nin mutlak iktidara sahip olmasından sonra yaptığı gibi, Anadolu'daki direniş hareketi sonuca verdikten sonra, bir reform programına girmiş olan otoriter bir yönetim biçimi kurdu. İttihatçı dönemin de Kemalist dönemin de otoriter maliyetçi aşamaları, azınlık topluluklarının, içinde Ermenilerin ikincisinde Kürtlerin, acımasızca bastırılışlarına da sahne olmuştur. Bu da şu izlenimi uyandırıyor ki, Jön Türk hareketinin bu her iki aşamasında, reform hızı, dana yavaştan olan bir demokratik sistemle, kokten önlemler için daha çok olanağa sahip bir otoriter sistem arasında bir tercih yapmak söz konusu olduğunda, sonunda ikinci seçenek galip gelmekteydi, çünkü



*Yusuf Akçura, sadece Türbeçiliğün ve PanTürkizmin kurucularından değil, Modernleşme ve kapitalistleşme süreçleri hakkındaki döneminin aydınlarına göre ileri bilgisi ve kavrayışıyla, Türk modernleşmesi nin de öncü düşünürlerindenidir.*

Jön Türkler için sonuçta önemli olan devletin güçlenmesi ve bekasıydı, demokrasi (veya "Meşrutiyetçilik" ya da "ulusal egemenlik") bu amaç için bir araçtı, amacın kendisi değildi [Lewis 1993, Zürcher 1998].

Kemalist reformlar, 1913-1918 yıllarındaki reformlar gibi, toplumu laikleştirmeyi ve modernleştirmeyi amaçlıyordu. Eylül 1925'te tekke ve zaviyeler kapatıldı ve Kasım ayında fes yasaklandı; yerini Batı tarzındaki şapka ya da kepek aldı. Bu gibi simgeler halkın itirazçı direnişleriyle karşılaştı. Tekke ve zaviyeler Müslümanların günlük yaşamında önemli bir rol oynamaktaydı ve şapkaya Hristiyan Avrupa'nın bir simgesi gözüyle bakılıyordu. Bu direniş bastırılmada İstiklal Mahkemeleri kendilerine düşen rolü oynadı. Takrir-i Sukun gereğince yaklaşık 7500 kişi tutuklandı ve 660 kişi idam edildi [Lewis 1993, Zürcher 1998].

1926'nın ilk yarısında Avrupa takvimi,

İsviçre medeni yasası ve Mussolini İtalyası'nın ceza yasası kabul edildi. Bankacılık kesimini yeniden yapılandıran bazı yasalar meclisten geçirildi ve ordu içinde kullanılması hariç (Bey, Efendi, Paşa gibi) resmi olmayan ünvanların hepsi kaldırıldı..

Kemalistlerin yeni büyük girişimi aile hukukunun tam laikleştirilmesiydi, dinî nikâhın ve çokeşliliğin kaldırılmasıyla halkın günlük yaşamına müdahale edilmekteydi. Toplumun laikleştirilmesinde de çok daha ileri gidildi. Reformun giyim kuşam yönünün, bu denli önemli bir rol oynamış olması, ta II. Mahmut'un nizmetkârlarının Batı tarzındaki yeni üniformaları fesleri ve İstanbullularına kadar uzanan bir geleneğe uygun düşmektedir [Lewis 1993 Zürcher 1998]

Kemalistler tıpkı kendilerinden önceki İttihatçı reformcular gibi gerçek bir sosyoekonomik devrim ya da reform programının önünü açmay, birdenbire durdurdu. Ülkedeki mülkiyet ilişkilerini değiştirmek için herhangi bir girişim olmadı. [Zürcher 1998]

Gökaltp düşüncesinin en önemli ayaklarından biri olan solidarizmin güçlü etkisi Kemalist halkçılık ilkesini beslemiş ve belirlemiştir. Solidarizmin etkisinin İttihatçı gelenekten beri süregeldiğini -en azından Kemalist yönetimin uygulamalarına bakarak- söylemek acele karar vermek olur. Daha önce de belirtildiği gibi Türkçülüğün 1913-1918 arasındaki uygulanışı aceleci ve sorunu bir an evvel çözmeye yöneliktir. Kemalizmde yer eden milliyetçi düşünce, solidarizmi de ulus-devletin inşasında bir katman olarak göz önüne almıştır. Böylelikle bir yandan halk ile ulusun eşitlenerek halkçılığın milliyetçilikle yer değiştirmesine ve Kemalizmi benimseyen 'kentli-bürokrasi'nin "genel (millî) irade"yi temsil ettiğini düşünmesine, diğer yandan da "sınıfsızlık" anlayışına uygun olarak tek-parti rejiminin meşrulaştırılmasına zemin oluşturmuştur [Köker 1993]. Gökaltpe göre

devrimci devrimci olmayan nizlandırılmış evrimci değişimdir, "inkılap, tedricî mahiyette olan şuursuz tekâmülün anı bir hamle ile şuurlaşmasından başka bir şey değildir." Toplumun "yapısı"ndaki bir değişmeyi izleyen zihniyet değişmesine örnek olarak Gökaltp, Türk milliyetçiliğinin ancak Birinci Dünya Savaşı'nı izleyen dönemde çok-dilî imparatorluğun dağılmasından sonra, toplumun homojenleşmesiyle temel kazanmasını vermektedir [Parla 1993]

Kemalist ideoloji ve prauge yakından bakıldığında dinin belirleyici bir faktör olarak, millî kimliğin içerisinde atıldığı görülür. Cumhuriyet'in ilk kuruluş yıllarında, Kemalist tavır açıkça dinin belirleyiciliği altında kalmıştır. Bu noktada Lozan Antlaşması sonrasında nüfus mübadelesi bağlamında, azınlık kavramının ısrarlı Müslüman-gayrimüslim temelinde tartışılmasını dayatan pratikleri ve hatta İkinci Dünya Savaşı sırasında uygulanan Varlık Vergisi faciasını da gözönünde tutmak gerekir.

Kemalist politikalara ilişkin bu örneklerle ek olarak Atatürk'ün kendisinin de dinî din olarak reddetmediğini, fakat daha çok en makûl ve en tabii bir din, bu yüzden de son din olan İslamiyetin içine sonradan hacı-hoca takımı tarafından katıştırılmış hurafelerle mücadele etmeyi hedeflediğini, söylemek mümkündür. Bu nedenle medrese öğretimine karşı çıkan Atatürk'ün, herkesin dinini öğrenmesinin doğal bir hak olduğunu, bunun yennin ise bundan böyle 'mektep' olacağını, belirttiği de bilinmektedir. Karşı çıkılan, açıkça, yozlaşmış âlema ve hacı-hoca takımının kişisel kudara bağlılığı alışkanlık haline getirip, dinî kendi kişisel çıkarları için kullanmalarıdır. Kemalizm, daha çok, yeni devletin varlık temelini ve mantığını ifade edici bir bir ideoloji oluşturma amacındaydı ve bu da dinsel kurumlar ve pratikler üzerinde kurumsallaştırılmış devlet denetiminde en güzel örneğini

bulmaktaydı [Köker: 1995,1996] İslâm dininin dünyevî olanla, ahrevî olan arasındaki geniş kapsayıcılığı ve belirleyiciliği genelde Türk milliyetçiliğinin temel paradokslarından biri olarak kaçdı.

Kemalist laiklik anlayışı iktidarın dünyevileşmesi açısından İttihat ve Terakki'den farklılık göstermektedir. İttihatçıların devletin bekasını gözeterek ve halkın mobilizasyonu sağlamak açısından müracaat ettikleri uhrevî gücün yeryüzündeki temsiline karşı, Kemalist iktidar laikliği hem reformların bir gereği olarak sunabilmiş, iktidarı görünür kılmış hem de kendi iktidarının muhaliflerine karşı güçlü bir koz elde etmiştir. Hukukun sekularizasyonu, aile hayatının düzenlenmesi, kamusal yaşamın şekillendirilmesi sırasında Kemalist elitin dayandığı Batılılaşma, milliyetçilerin *muassır medeniyet* seviyesine çıkma özlernlerine yoldaşlık eden güçlü bir ideolojik bileşendir. Bu nedenledir ki, siyasal-kültürel ayrımının ötesinde bir bütün olarak Kemalizm 19. yüzyıl pozitivizminin izlerini ısrarla taşımakta, devleti merkezileştirmek ve bunu gerekirse (ki hep gerekir!) totaliter bir anlayışla yapmak konusunda İttihat ve Terakki'nin düşünsel mirasına varis olabilmektedir.

### SONUÇ

İmparatorluğun devamını sağlamak için İttihat ve Terakki ile, ulus-devletin inşasına giren Kemalizm arasındaki sürekliliklerin politika yapma tarzındaki benzerliklerden kaynaklandığını, kesintilerinse ideolojik olduğunu belirtmek gerekir. Devletin korunması hem imparatorluk söz konusu olduğunda hem de Kemalistler için ulus-devlet bahsinde önemli bir siyasal argümantasyondur. Bunun modernleşmeyi, ideolojikleştiren Kemalizm ile devletin ihya edilmesinde bir araç olarak gören İttihatçılık arasında salınacak bir tartışma olması önemlidir. Ancak da

ha spesifik noktalardan bakıldığında örneğin milliyetçilik konusunda, İttihatçıların kendi kararsızlık ideolojilerinin bir dayanağı olan milliyetçiliğe kurtuluş umidi olarak sarıldıklarını, Kemalistlerin ise milliyetçiliği, kendi modernleşme ideolojilerinin asli unsuru saydıklarını söylemek abartılı olmaz. İktisadi akıl konusunda benzer görüldükleri noktalarda ise farklılık şurada yatmaktadır: İttihat ve Terakki için iktisadi hayatın Türkleştirilmesi, yine devleti kurtarmak fikriyle bağlantılı olarak, üzerinde yükselcekleri bir sınıfın varedilmesi gereğine sıkı sıkıya bağlıyken, Kemalistler bizzatlı ulus-devletin asli sahipleri olarak iktisada hem bir sosyal inşa aracı olarak bakmışlar hem de yalnız maliyenin değil piyasanın da ulus-devletin arzularına göre şekillenmesini istemişlerdir. Modern ekonomilerin problemleriyle karşı karşıya gelişin temposu giderek artarken, bunun Osmanlı iktisat düşüncesine yansımaları pozitif iktisat manûğuna bir dârtü vermekten çok iktisat siyasalarında yoğunlaştı demek, bu açıdan Osmanlı klasik döneminden II. Abdülhamit'e, oradan da İttihat ve Terakki aracılığıyla Kemalist cumhuriyete devreden iktisadi akıl mirasının tarafinde oldukça anlamlıdır [Sayar, 1986].

1930'ların sonunda ekonomide ortaya çıkan kaynak kaçağı, devletçilerin devlet yatırımlarını, daha çok genişletmesini engellerken, devlet ve özel sektör arasındaki önceleri ilimlı olan rekabeti bir çatışmaya çevirdi. Tarımdaki genişlemeden kaynaklanan büyüyen bir fazla elde edildiğinde "pozitif toplamlı" oyun, daha sonra 1930'ların sonlarında dünya ekonomisi bağlamında, bu büyüyen fazla ekonomiden dışına sızmaya başlayınca, sıfır toplamlı bir oyuna dönüştü. Bu kaynak çekilişi, fiziksel randıman ve diğer alanlarda pazar için üretim yapan ıktı bağımsız sektörün birarada bulunmalarını zorlaştırdı. Özel birikime karşı tavır alınmamış olsaydı, bu artığın eksikliği emek ve sermaye arasın-

da iktisadî çekişme sonucunu getirirdi. Bu fazlanın kıtlığı, ortamı tıpkı olarak, özel sermayeye karşı devletçi politikanın behrsizlikleri, emeğe ilişkin behrsizlikleri azalttı. Örgütlenme biçimlerini değiştirme olanaklarının olmadığı kabul edilirse, yapısal destekler (bu durumda iktisadî) ortadan kalkmaya başladığında devletçi politikaların otoriterliği arttı. Devlet sanayisinin, bölgesel gelişiminin "kutup"ları olarak düzenlendiği için, bunlar yeni iktisadî faaliyetler istihdam ve sosyal hizmetler için merkezler yarattı [Büttek, 1995, İnşel: 1996].

Gökalp'in solidarizminin Kemalist dönemde hayata geçebilmesi hem devletin bu ideolojisiye hem de iktisadî gerekliliklerle açıklanabilir. Kemalist ideoloji hem devletin hem de devletin milletini şekillendiren siyasal süreçleri devamlı kontrol altında tutmaktadır. İttihat ve Terakki dönemünden devralınan düşünce mirasının bir parçası olarak Kemalist iktidar tarafından taşınan toplum anlayışının en açık örneğini, Ticaret Odası'na karşı yapılan uygulamada görebiliriz. II. Meşrutiyet'in ilanı sonrasında Ticaret Odası'nın üye kompozisyonu içinde yabancı ve azınlıkların ağırlık taşıması (çünkü o dönemde Ticaret Odası'na üye olmak için Osmanlı yurttaşı olmak gerekmiyordu), ulusçu bir ideoloji ve taban oluşturmak kaygısındaki İttihat ve Terakki cemiyeti/fırkasını, çok büyük çoğunluğunu Müslüman/Türk üyelerin oluşturduğu ve /veya oluşturulması için teşvik edildiği esnaf cemiyetlerinin kurulması için çabaya yönelmişti. Esnaf cemiyetleri 1932 yılına kadar toplam 126 adet olmasına rağmen (hiç kuşku yok ki bir kısmı kendiliğinden kapanmış, bir kısmı da kapatılmıştır) 1932 yılında faaliyette olan esnaf derneği sayısı yalnızca 36 tanedir. Kısaca, tek-parti döneminin örgütlenme konusundaki anlayışından esnaf cemiyetleri de ayrı kalmayacaktır. Esnaf cemiyetleri Esnaf Marakibı ıgı adında ki resmi kurumun sıkı denetimi ve idare

sine tabi tutulacaktır [Alkan, 1998]. Çünkü "Hususi mesai ve faaliyeti esas tutmakla beraber mümkün olduğu kadar az zaman içinde *millet, refaha ve memleketi memuriyete eristirmek için milletin umumi ve yüksek menfaatlerinin* icap ettirdiği işlerde bilhassa iktisadî sahada *Devleti fiilen alâkadar etmek mühim esaslar*" dandı (abç) [Lewis, 1993].

Ticaret Odası konusundaki uygulama aynı şekilde diğer sosyal sınıflar katında da gözlemlenmektedir. Paternalizm ve çalışma şartlarının korunması 1936 İş Kanunu'yla tüm işgücü için genelleştirildi. Bu kanun grevleri yasa dışı kabul etti, düzenli maaşları garantiledi, ve çalışma koşullarını iyileştirdi, lokavtları yasakladı ve emeğin politik haklarını sınırladı. Maaşlı ve ücretli işçilerin yarısı devlet maaş bordrolarına bağlıdır. Dolayısıyla, bu yasal düzenlemenin uygulanması mümkün oldu. Bu iş kanunu, devletçi paranın rakip saydığı diğer iki iktisadî sistemden kendini ayırmaya çalışan çabalarıyla, bir başka yasal düzenlemeyle birlikte ortaya çıktı. "liberalizm" bir grup insanın yararınadır ve sınıf ayrımlarına ve çatışmalarına yol açar; "sosyalizm" ise sınıflara bölünmüş bir toplum teorisini kabul eder ve bir sınıfın diğerleri üzerinde egemen olduğunu iddia eder. Bu kanun, 1938 yılında politik özgürlüklerin daha fazla kısıtlanması, ve herhangi belirli bir sınıf çıkarını savunmayı amaçlayan bir politik örgütlenmenin yasaklanması sonucunu getirdi. Bu sınırlayıcı yasa, düzenleme, belki de devletçi iktisat politikasının içsel gelişiminin ilk işaretiydi. Parti haline gelmiş devletçi ekonomide, belirli uluslararası ticaret şartları tarafından içsel gerilimler şiddetlendirildi [Büttek, 1995, ].

II. Meşrutiyet'in ilanından, savaş yılları dahil, 1920'lerin ortasına kadar toplumun örgütlenme refleksi had safhadayken, Kemalist yönetim bu örgütlerin büyük bir bölümü arzularının CHF tarafından yerine getirildiği gerekçesiyle kapatmıştır

Milliyetçiliğin en önemli mobilizasyon araçlarından Türk Ocakları ve uzun dönem Osmanlı kadın hareketinin etkili örgütlerinden olan Türk Kadınlar Birliği [Çakır 1996] de aynı gerekçelerle kapatılmıştır. Devlete bakan İttihatçı gözlene, toplumu şekillendirmeye çalışan Kemalistlerin aralarındaki farklar bu noktalar-da ortaya çıkmaktadır

Jön Türkler, İttihatçılar ve Kemalistler kendi hareketlerini ve ideolojilerini devrim ve devrimci (yani ihtilâl ve ihtilâlet) olarak nitelendirmemişlerdir. Kendileri ne yakıştırdıkları terimler inkılâp ve inkılâpçidir. Hepsisi de temelde ihtilâlden sakınan ideolojik pozitivistler oldukları için, sosyal ve siyasal değişimin ve ilerlemenin "düzen ve birlik içinde" olmasını savunmuşlardır. İşin içine sınıf çatışmalarının kanışığı, belli toplumsal ve ekonomik ilişki ve kurumların yıkıldığı gerçek bir devrim anlayışı değildir onlarınki. Onların kastettiği ve amaçladığı, bir "millî burjuvazi yaratmak", üstelik siyasal kurumları ile de liberal değil, korporatist bir burjuva toplumu yaratmaktır. Bir bölümünde ikircikli ya da eğretici bir Fransız devrimi retorikliği vardysa da, (..) egemen ideolojileri yalnız postliberal, değil, değişen açıklık derecelerinde anti-liberal bir korporatist kapitalist ideolojydı [Parla 1993]

Kemalistler açısından, İttihat ve Terakki ile ilişkileri resmi söyleme yerleşen

şekliyle oldukça nettir. "İttihat ve Terakki Fırkası namına teşriki mesâi için hiçbir teklif almadım. Esasen bugün kimse İttihat ve Terakki Cemiyeti veya Fırkası namına hareket etmek selâhiyyetini haiz değildir ki bana böyle ve bu namda bir müracaat vâkıı olabilirsin. Çünkü herkesçe malûm olduğu üzere mezkûr cemiyet mütârekenin ferdâsında o vakıtkı, İttihat ve Terakki merkez i umumîsının davetüyle merhum Talât Paşa'nın rıyâseti altında akdedilen kongresi kararıyla Terceddud Fırkası'na inkılâb etmiş ve bütün hukuk ve emvâlını mezkûr fırkaya devrederek İttihat ve Terakki namının tarihine tevdi' edildiğini ilân etmişti. Vaktüyle zaten birçoğumuz o cemiyetin muessis veya azasından bu unlu yorduk. Son kongresi kararıyla tarihte intikal eden mezkûr cemiyetin müntesipleriyle bilâhare teşekkül eden Terceddud Fırkası mensublarının kısmî kulîsi büyük milletimizin azm-ı bülendinden doğan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-ı Hukuk Cemiyeti'ne iştirak ve itihak etmiş ve bu cemiyetin programını kabul eylemiştir" Mustafa Kemal'in, Anadolu'daki direnişin önderliğinin kendisine İttihat ve Terakki temsilcileri tarafından önerilip önerilmediği ile ilgili sorulan bir soruya verdiği bu cevap daha dikkatli okundugunda, İttihatçılıktan Kemalizme uzanan yolun, ikisi arasındaki benzerlikler ve farklılıkların iyi bir özetidir. □

# Prens Sabahaddin ve İlm-i İctima Türk Liberalizminin Kökenleri

KAAN DURUKAN

## GİRİŞ

Mehmed Sabahaddin, yaygın olarak tanındığı ismiyle Prens Sabahaddin, Türkiye'de sosyolojinin alanının kurucularından biridir. Nurettin Şazi Kösemihal'in belirttiği gibi, geride bıraktığımız yüzyılın başında, Türkiye'de iki önemli sosyolojik ekolü vardı: Ziya Gökalp'ın şahsında temsil edilen Comte Durkheim çizgisi ve Prens Sabahaddin'in savunuculuğunu üstlendiği, Henri de Tourville, Edmond Demolins ve Paul Descamps'ın Frédéric Le Play'in teorisini geliştirerek biçimledikleri *Science Sociale* (Sabahaddin, 1965, onsoz 67). Gökalp üzerine, elimizde ciddi boyutta bir literatür olmasına rağmen, Prens Sabahaddin, Niyazi Berkes'in "Unutulan Adam" Yusuf Akçura" (Berkes, 1976) makalesinin başlığını hatırlatır şekilde neredeyse unutulmuş durumdadır. Vaktiyle, Kösemihal, Cahit Tanyol, Cavit Orhan Tutengil gibi Türk sosyolojisinin öncüleri Sabahaddin hakkında bazı küçük ölçekli çalışmalar kaleme almışlardır (Kösemihal, 1953a, 1953b, Tanyol, 1949; Tutengil, 1949, 1954. Sosyolog olmamasına rağmen, Tunaya, 1948), ancak bunların dışında elimizde Nezahet Nurettin Egen'in Sabahaddin'in içeride ve dışarıda basımış makalelerini, ana eseri olan "Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?" in tüm metnini ve şahsi ya-

zışmalarını iltiva eden, birinci el kaynak anlamında zengin bir toplama olan, ama analitik değeri oldukça sınırlı kitabı haricinde fazla bir materyal yok (Ege, 1977). Bu ilgisizliğin/yoksaymanın temel nedeni, Emre Kongar'ın haklı olarak atını çizdiği gibi Türk sosyolojisinin evrimini belirleyen politik dalgalanmalardır (Kongar, 1982: 15). 20 yüzyılın başlarında, Émile Durkheim'in *solidarite* (ictimai tesadüd-sosyal dayanışma) kavramının etrafında Türk milliyetçiliğinin altyapısını tanımlayan Ziya Gökalp yeni rejimin ondegelen teorisiydi. (Gökalp üzerine klasik çalışma, Heyd 1950. Ayrıca, Gökalp, 1959. Gökalp'ın korporatizmi hakkında, özellikle, Parla, 1985). Pozitifist "Ben, sen yok biz varız" sloganının hakim anlayış olduğu 1920'lerin korporatist atmosferinde, Sabahaddin'in özel teşebbüs veya *ademi merkezîyet* tarzı fikirlerinin anlamı olmayacağı, dileyici bulamayacağı açıktı (Hanioglu 1985: 383). Diğer yandan Sabahaddin'in Osmanlı hanedanıyla olan bağı, yeni yönetimin otoritesini, bir potansiyel tehdit olma hasebiyle, yakından ilgilendiren bir başka faktördü. Unutmamak gerekir ki, yeni yönetici kadro tarafından (büyük ölçüde, haklı olarak) İttihat ve Terakki'nin ideoloğu olarak algılanan Gökalp bile, Cumhuriyet'in ilk günlerinde şüphe altında idi. (Georgeon, 1996a: 65)



"Teşebbüs-i  
Şahsi ve  
Adem-i Mer-  
keziyet Ceml-  
yeti'nin ya-  
yın organı  
olan Terakki,  
Prens Saba-  
haddin'in "li-  
beral" görüş-  
lerinin süz-  
cüsü olmuş,  
zaman za-  
man Science  
Sociale oku-  
lunun vazar-  
larının çev-  
rilerine de  
yer vermiştir.



Bunlara ek olarak, Sabahaddin'in karşıtları olan İttihatçılarla Cumhuriyet'in yönetici çevrelerinin sosyal tabanı aşağı yukarı aynıydı. Dolayısıyla, Sabahaddin'in asker ve sivil entelijansiya referans vererek me-  
mur sınıfına getirdiği ağır eleştirilerin doğrudan muhatabı onlardı

#### PRENS SABAHADDİN'İN İLAYATI

Prens Sabahaddin'in doğum tarihi biraz tartışmalıdır: Ege, 1879 yılını zikrederken (Ege, a.g.e. 31), Ali Erkul genel olarak kabul gören tarihin 1878 olduğunu belirtir (Erkul, 1982: 83). Sarayın damadı olan Mahmud Paşa ile Sultan Abdülmecid'in kızı, II Abdülhamit'in kızkardeşi olan Semha Sultan'ın oğludur (Büyük çoğunluk -Kuran, 1945; Ramsaur, 1965; Mardin, 1994; Hanioğlu, 1995; Kansu, 1997- "Damat Mahmud Paşa" ifadesinde mutabikken, yabana atılamayacak iki isim -Shaw ve Shaw, 1977; Zürcher, 1995 "Damat Mahmud Celaleddin Paşa" diyor). Aslında, Osmanlı saray hiyerarşisinde şecerede baba tarafı belirleyici olduğundan, gerçek anlamda bir

Prens değil, ancak Sultanazade'dir; muhtemelen, Berkes'in iddia ettiği gibi, Prens unvanını Avrupa kamuoyunda prestij kazanmak amacıyla tercih etmiştir (Berkes, 1973: 350).

Akrabalık bağının yanında, Mahmud Paşa II Abdülhamit'in yakın arkadaşdır, ancak daha sonra Ali Suavi'nin önderliğini üsüldüğü Çırağan Sarayı Vak'asına adı karıştığı gerekçesiyle (Shaw ve Shaw a.g.e. 258), Adalet Nazırı olduğu Kabine'den Sultan tarafından azledilir. Yalısında gözetim altında iken, Mahmud Paşa'nın ana meşalesi oğulları Sabahaddin ve Lütfullah Efendilerin eğitimidir. Yalı, bir bakıma "özel bir üniversite" gibidir (Ege, a.g.e. 6), dönemin önde gelen entelektüelleri, gençlere hem Doğu hem Batı kültürlerini öğretirler. Sözgelimi, Fransızca ya hakimiyetleri dikkat çekicidir (Erkul a.g.m. 85). Sabahaddin'in doğa bilimlerine, özellikle kimya, biyoloji, astronomi ve tıbbi ciddi bir ilgisi vardır. Sonraki dönemdeki Paris yıllarında, Sorbonne'da bu konulardaki derslere devam eder (Ege, a.g.e. 35). Diğer yandan, yirmi yaşında İbn Haldun'un *Muhaddime*'sini

okumaktadır, bu da, genç soylunun sosyal bilimlerdeki kapasitesini gösterir (Tutengil, 1954: 20). Yurtdışı yıllarında Sabahaddin'in sekreterliğini üstlenen Joseph Denais de onun bu niteliklerine değinir (Denais, 1909).

1899'da, bir suikast girişiminden çekinen Mahmud Paşa oğullarıyla birlikte Paris'e kaçar. Bu kaçışta, Paşa'nın Bağdat Demiryolları intiyazının bir İngiliz firmasına verilmesine ilişkin arzusunun yerine getirilme yollarını da payı var gibidir (Hanıoğlu, 1995: 143; kendisi de Jön Türklerin Sabahaddin kolundan olan Ahmet Bedevi Kuran iddiayı şiddetle reddeder (Kuran, 1945: 66). Paşa, Abdülhamit istibdadına karşı Jön Türk hareketi içinde yer alma kararındadır.

Babalatıyla birlikte ilk "Prens'in" gelişti, o dönemde bir taraftan bazı önderlerinin Abdülhamit ile uzlaşarak İstanbul'a dönmesi, diğer taraftan kendi iç çekişmeleri yüzünden belli bir moral bozukluğu yaşayan muhalefet çevrelerinde bir hareketlenme yaratır. Çünkü pek çok aydın, özellikle genç Sabahaddin'in sosyoekonomik sorunlara olan vukufuyla, hareketin liderliğini alacağı inancındadır (Kutay, 1980: 128; ayrıca, Kuran, 1948: 179). Şubat 1902'de, ilk Prens tüm muhalif kuvvetleri Abdülhamit despotizmine karşı tek cephe halinde birleştirmek amacıyla Paris'te bir kongre düzenler. Batı literatüründe, toplantının liberal karakteri fazlasıyla vurguludur: önce Ernest Edmondson Ramsaur daha sonraları Roderic Davison ve Stanford Shaw, birleşimi "Osmanlı Liberaller Kongresi" olarak isimlendirdiler (Ramsaur, a.g.e. 66; Davison, 1981: 103; Shaw ve Shaw, a.g.e. 258), aynı şekilde, Feroz Ahmad da katılımcıları "liberaller" olarak tasvir eder (Ahmad, 1993: 3). Aslında, toplantı içinde pek çok farklı anlayışı barındıran Osmanlı Hürriyetperveran Kongresi'dir. "Birinci Jön Türk Kongresi" fidesi sonraki dönemlere aittir (Erkul, a.g.m. 92-93). Gerek toplantıda yaşananlar, ge-

rekse sonrasındaki yol ayrımları, muhalefetin ortak paydalar etrafında tanımlanmış yekpare bir yapısının olmadığını gösterir. Belli başlı grupların yanı sıra Yusuf Akçura, Midhat Paşazade Ali Haydar (Kuran, 1945: 151) ya da en genç katılımcılar olarak Abdülhak Şinasi, Doktor Şefik Husnu gibi bireylerin varlığı (Kuran, 1948: 181) bile parçalılığa işaret eder. Herhalde en akılcı yaklaşım, "Osmanlı Muhalefeti'nin İlk Kongresi" gibi kapsayıcı bir taraf üzerinden hareket etmek (Hanıoğlu, 1995: 173) ve Tunaya'nın gevşek "Jön Türk" tanımından yola çıkarak, imparatorlukta yükselen intiyazlara uygun değışiklikler isteyen tüm reformcu ve devrimcileri anlamaktır (Tunaya, 1952: 103).

Kongredeki tartışmalar iki merkezi tema etrafında yoğunlaşır: devrimde askeri güçlerin kullanılması ve yabancı devletlerin müdahalesi. Hilmi Ziya Ülken birinci konunun büyük bir sorun yaratmadığını yazar; Sabahaddin de devrimci bir hareketle silahlı gücün önemini kabul etmektedir (Ülken, 1992: 133). Zaten, Prens'in daha sonra Arnavut milliyetçiliğine yonelecek olan İsmail Kemal (Vlora) aracılığıyla, akim kalan bir askeri darbe teşebbüsüne karışmış olması kuvvetli bir ihtimaldir (Ramsaur, a.g.e. 76-79; Lewis, a.g.e. 202; Zürcher, a.g.m.). Ancak, deyim yerindeyse kıyamet ikinci madde de kopar. "Osmanlı liberalizmi" ile "Türk milliyetçiliği" karşı karşıya gelmiştir (Lewis a.g.e. 203). Prens, çoğunluğunu anasırın temsilcilerinin oluşturduğu bir grupla, dış güçlerin müdahalesi fikrini desteklemektedir. \* Ancak başını Ahmet Rıza'nın çektiği ve ileride "İttihatçılar" olarak anılacak grup, böyle bir müdahalenin Osmanlı hükümraniyet hakları-

(\*) "Azın ık" tabiri daha sonraları Lozan Anlaşmasıyla tanımlanmış olan bir hukuk statüsü işaret eder. Bu yüzden Osmanlı dönemindeki kullanımlardan birisi olan, "unsur"un çoğulu anasır'ı tercih ettim. Ayrıntılı için, Durukan 2000: 347-349).

## Prens Sabahaddin

CENK REYHAN

146

Prens unvanından da anlaşılacağı üzere Osmanlı'ya nereden ailesine mensup olan Sabahaddin, Sultan Abdülmecid'in (1823 - 1861) kızı, II. Abdülhamit'in (1842-1918) kız kardeşi Senha Sultan'ın oğludur. Baba taraf ise Osmanlı bürokrasisinde memur paşalardır. Burada ilgi çekici husus; bir imparatorluk sisteminde nereden de damat olan ve çok genç yaşlarda önemli devlet memurluğunda bulunan babası Damad Mahmud Celaladdin Paşa'nın, buna rağmen, kayınpederi II. Abdülhamit'e karşı sert bir muhalif olmasıdır.

Prens Sabahaddin'in doğduğu ve yetiştiği dönemde Jon Türkler, Abdülhamit'in istibdat yönetimine karşı, kurtuluş hareketi ve hürriyet namusunu konusunda kamuoyu oluşturmak amacıyla siyasî iktidarı etkisizleştirmenin kendilerine ulaşamayacağı

dış merkezlerde özellikle de Fransa'da toplanmışlardı. Damad Celaladdin Paşa da Abdülhamit ile geçinemeyerek oğulları Prens Sabahaddin ve Lütfullah Beyleri de yanına alarak 14 Aralık 1899'da deniz yoluyla Fransa'ya kaçtı. Böylece Prens Sabahaddin de bu Jon Türkler arasına katılarak entelektüel mücadelesine başlamış oldu.

Jon Türkler arasındaki fikir tartışmaları ve azınlıkların değişik istek ve faaliyetleri doğru tutsunda, bir orta yol bulabilmek düşüncesi ile, 4-9 Şubat 1902'de toplanan I. Osmanlı Liberalleri Kongresi Prens Sabahaddin'in siyasi yasaklarından ortaya çıkışına vesile oldu. "İstisnasız bütün Osmanlı İmparatorluğu adına ilan etme" niyetinin beyan edildiği bu kongrede benimsenen program şunlardı:

1 - Şahsi teşebbüsü geliştirmek ve netice itibarı ile idari sistemde "adem-i merkeziyet" yolunu tutmak için Türk halkı arasında içtimai eserler okumak zevkini uyandırmak

2 - Osmanlı İmparatorluğu'nu teşkil eden muhtelif kavimler arasında bir "anlaşma zemini" uyandırmak

3 - Daha ileriki medeniyete sahip ülkelerde "Osmanlılar hakkını korumak" ve bu memleketlerde "umumi efkâr, Osmanlı tehhine çevirmek"

nın ihlali olacağını söyleyerek, şiddetle itiraz eder. Çoğunluk, Rum ve Ermeni delegelerin sayesinde, Sabahaddin tarafından gözetilmektedir (Akçam, 1999: 113), fakat bu "çoğunluk" bir nebze sorunludur. İlk olarak organizasyonu Sabahaddin, Lütfullah ve İsmail Kemal üstlendiği için, davet edilenler büyük çapta bu üçünün tercihlerini yansıtmaktadır. Bunun yanında, Ermeni, Rum ve Arnavut toplumları ağırlıklı olarak temsil

edilmekle beraber, imparatorluğun diğer halklarının oranları bir kat daha düşük. pek söz konusu değildir (Hamoglu, 1995: 182-184). Kongrenin muvafakatinin birliğini sağlama yolundaki başarısızlığı kesin eşikten sonra, Sabahaddin Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'ni kurar, rakipleri de Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti çatısı altında örgütlenir. 1907'de, Ermeni Taşnakçı Partisi'nin çağrısıyla (Kansu, s. 78, Kuran,

4 - Memleket dah linde cemiyet ve komiteler kurmak sureti ile bu "programın tatbik ne çalışmak muhtelif kuvvetlere cephe almak".

Ön Türklerin II. Abduhamit'e karşı yaptıkları mücadelede izleyecekleri yöntem konusunda anlaşamamalar sonucunda, bu bir eşik cephe muhalefeti bulundu. Sabahaddin'in önderliğindeki kanat, anı an kongreden hemen sonra "Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkezîyet Cemiyeti"ni kurdu (TŞAMC). Merkez, Fransa'da bulunan bu cemiyet, küçük tüccar ve âyan arın yanında, azınlıkları da bünyesinde barındırmakta idi. Cemiyetin yayın organı, *Terrakî Dergisi* idi. Cemiyetin amaçları bu derginin ilk sayısında (1322-Miadi 1906) "İctimaî ve ademî merkezîyet taraflarının muverric-i efkâr-ı dîye ifade edilirken, aynı yıl "Anadolu Kuyumları" başlığı ile yayımlanan 9 sayı da "Teşebbüs-i şahsî (ile Kanun-ı Esasî) ve adem-i merkezîyet taraflarının muverric efkârıdır" şeklinde dönüşür. 1323 (Miladi 1907) tarihli bir yazıda ise "Kanun-ı Esas-i'nin yer ne "Meşrutîyet" tabiri eklenir.

Esasen halkın pek anlayamadığı bu hareket gençler, azınlıklar ve tüccarlar arasında taraftar bulmuştur. İlginç olan bir husus, TŞAMC'nin de ideolo-



*Prens Sabahattin. Gerçekten, modernleşmenin ana akımının görece özgürlükçü karşı kutbu mu?*

jik rekabet halinde bulunduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) gibi askerî okullarda da kabul görmesidir. TŞAMC'ne ilgi gösteren gençler yurt içinde çeşitli bölgelerde teşkilatlar ve dernekler kurarak cemiyetin faaliyet alanının genişletmişlerdir. İttihalcı Askerler Cemiyeti, Harbiye Yüksek Mektepleri İttihadi, Cemiyeti-İnkılabiye bunlardandır. Ayrıca cemiyetin İstan-

buldu (1945: 234), ikinci bir kongre toplanır, ancak karşıt hizipler arasında bir anlaşma arayışı sonuç vermez (Kongre başkanlığı bile Prens Sabahaddin, Ahmet Rıza ve Hacıtutur Malumian adlı Ermeni temsilci arasında paylaşılmıştır (Shaw ve Shaw, a.g.e 265).

1908 Devriminden sonra, Sabahaddin İstanbul'a döner ve halk tarafından bir hüriyet kahramanı olarak saygı görür. Ancak, zaman gösterir ki, Abdülhamit

devri istibdadının yeni bir başka baskı rejimi, İttihat ve Terakki yönetimi tarafından doldurulmuştur. Sabahaddin'in halk nezdindeki popülaritesi ve perde arkasında etkili olduğu Ahrar Fırkası'nın faaliyetleri yazından (Shaw ve Shaw, a.g.e. 277-281; Ülken, a.g.e 33), İttihat ve Terakki Prens'i sıkıştırmaya başlar' konuşmaları engellenir, Hüseyin Cahit gibi İttihat ve Terakki'ye yakın basın mensupları, halkı, özellikle *adem-i merkezîyet* prensibinin

bul, Erzurum, İzmir ve Trabzon'da, Meşrutiyet öncesinde, yoğun faaliyetlerde bulunan şubeler vardır.

1908 yılındaki "Hurriyet İlanı"ndan sonra 14 Eylül 1908'de Ahrar Fırkası'nı kuran Prens Sabahaddin, bir Abdülhamit'i ortadan kaldırmakla hürriyet ve bireysel serbest için gerçekleş-tirilemeyeceğini savunarak, iktidar üzerindeki denetimini geliştiren İTC'ye muhalefet etmiştir. Daha ziyade bürokratlara dayanan İTC idari ve siyasi merkez yetki ligi hürriyetin ilan edilmesinde izlenecek evrimci yöntemde yabancı müdahalesi aleyhtarlığını ve toplumcu bir sosyal organizasyonu temsil etmektedir. Buna karşılık TŞAMC, saray çevresine karşı hareket serbestisi kısıtlanmış ticari alanda pazar arayan yabancı sermaye, iltizam alan mütezimler ve gelişen komprador burjuvazi, azınlıklar ve eğrafa dayanır. İdarî ademî merkezîyetçilik, hürriyetin ilan edilmesinde izlenecek evrimci yöntemde yabancı müdahalesi taraftarlığı ve bireyci bir sosyal organizasyonu savunmaktadır. Birçok bakımdan zıtlaşan bu iki grubun kesiştikleri ortak amaç millî burjuvazi yaratmak düşüncesidir. Ayrıca her iki örgüt de toplumcu bir makine gibi görüp, onu partilerin modernleşme

programları ile düzenlemeye ve karmaşık toplumsal ilişkileri bu programlara dayanarak çözmeye çalışmaları ve bu yönleri ile "mühendis ziniyeti-ne" sahip olmaları (Sabahaddin'in de-yişiyle "fennî isbatlar"a dayanmak) bakımından benzeşmektedirler. Ayrıca dıkları nokta, esasen "devleti kurtarma" fikrini yorumlayış tarzlarıdır. İTC ve liderleri imparatorluk bünyesinde bazı modernist dönüşümler yapmak suretiyle devleti kurtarmayı hedeflerken Prens Sabahaddin eski düzenin "esaslı bir tenkid" ile bir yeni düzen tasarlamaktadır.

Kasım-Aralık 1908 genel seçimle-rinde Prens Sabahaddinci Ahrar Fırkası ancak tek adayını meclise sokabilmiştir. Kurumsal siyasî etkisinin sınırlı olmasına rağmen, uzun mücadelelerden sonra siyasî iktidara yaklaşan İTC için Prens Sabahaddin'in muhafazetî rahatsız edici bu unmuştur. Kendiliğinden ve dağılık, sistemsiz bir muhalefete dayanan 31 Mart 1325 (13 Nisan 1909) şyanının ardından İTC'nin iktidarını sağlamlaştırmasıyla, 31 Mart Vakasında payı olmakla suçlanan Sabahaddin ve onun hareketi üzerindeki baskı yoğunlaşacaktı. Yazılan sansüre uğramış, kendisi göza-tına alınmıştı. Hatta bu tepki Prens Sa-

abehaddin'in politik bağımsızlığı olduğuna yazarak, kışkırtıcı ve nihayet, 31 Mart Vakası'nın destekçilerinden olmakla suçlanır. Gıyabında idama mahkûm edilir ve yine yurtdışına kaçır (Zürcher'e göre, bu kaçış Mahmud Şevket Paşa'ya yönelik suikasta atakalıdır) 1918'e kadar siyasi ve bilimsel aktivitelerini orada sürdürür. İttihat ve Terakki'nin siyasal hasmı olmasına karşın, ülke yararına olduğunu düşündüğü bazı eylemlerini destekler. İttihat ve

Terakki iktidarının düşüşünden sonra ikinci kez geri döner, ancak kariyerinin ilk yıllarına oranla çok pasiftir. Halen Osmanlılık kavramına olan inancını yitirmemiştir, ancak Kurtuluş Savaşı'na da büyük sempayle yaklaşır. Kütahya-Eskişehir muharebelerinde yaşanan yenilgiden sonra Ankara'ya gönderdiği, Milî Mücadele'yi ve onun lideri olarak da Mustafa Kemal'i öven telgraf, bu açıdan samimiyetinin bir kanıtı sayılabilir (telgrafın metni

bahaddıncı Doktor Hicri Bey'in Diyarbakır'da tutuklanmasına, Faiz Bey'in Adana'da "kaza kurşunu" ile katledilmesine, Hasan Fehmi Bey'in basında ITC'yi eleştirdiği için, Mısır'da Ahmet Samim Bey'in Ahrar Fırkasının kurumasında etkili oldukları için öldürülmesine kadar ileri gitmiştir. Cihan Harbi döneminde, ITC sultanı alabilmesine pekişir. 1920'de, Prens Sabahaddin tekrar Avrupa'ya gider. 1924 yılında hanedan mensuplarına getirilen yasaklama onu da kapsayacak, Sabahaddin 1948 yılında İsviçre'de vefat edecektir.

Prens Sabahaddin eserlerinde Osmanlı toplumunun geri kalmasının sebeplerini tahmin etmiş ve Le Play Okulu'nun sınıflandırma metodolojisi ne göre çözüm önerilerinde bulunmuştur. Ona göre, geri kalmışlığın temelinde yatan sebep, kamusal hayat ile özel hayat alanlarının iktidar sınırlarının belirsizliğidir. Yani, siyasî iktidar teba üzerinde egemenlik kurup onların özgürlüklerini sınırlarken teba da buna karşı kendisini koruyabilecek siyasî mekanizmaları geliştiremediği için üzerinde egemenlik kurulmasına katkıda bulunmuştur. Bunu sebebi bireriyi toplum ve devlet karşısında özgürleştirebilecek bir eğitim sisteminin

olmamasıdır. Bu zaafıyı gidermek için yapılacakların en önemlisi özel hayatın kamusal hayata üstün kılınmasını sağlamak ve Batılı anlamda bir vatandaş topluluğu yaratmaktır. Kısaca amaç toplumu kökten değiştirmektir. Bunu sağlayacak olan araç ise eğittir. Prens Sabahaddin'in ideal toplum anlayışı ve sosyal programını şu sözleri özetler: "Vali ve diğer memurların salanîyetini arttırmak, Mecalis-i Umumiyyeyi, bir an evvel açmak ve bu suretle ahalimizi verdiği verginin mahallatı safını en muvafık bir surette tayı ve tefişe alıştırmaktan ibaret kılıyor. Bundan dolayıdır ki, adem-i merkezîyete muteallık neşriyatımızda daima Kanun-ı Esasî'nin 108'inci maddesine istinaden istediğimiz (..) adem-i merkezîyet, tevsî-i mezuniyet ve tefrik-i vezaifden başka bir şey değil; yalnız tevsî-i mezuniyet, adem-i merkezîyet-i idarenin ismi değil tarifidir."

Prens Sabahaddin'in mevcut Kanun-ı Esasî'nin 108'inci maddesinden ilham aldığını iddia ettiği bu talepleri, TŞAMC'nin programıyla birlikte düşünülduğünde "federatif" bir devlet yapısından bahsettiği ortaya çıkmaktadır. TŞAMC'nin programı, Osmanlı siyasî kültürünün ve siyasî ideolojisinin

ıçın, Ege, a.g.e., 417. Kutan metninin İstanbul basımına da dağıtıldığını söyler. Kutan 1948: 312) Bu yılların kayda değer olayı, başeseri olan ve İttihat ve Terakki devrinde yasaklanan *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?* in yeniden basılmasıdır.

Yeni rejimin kurulmasından sonra, hanedan mensuplarının ülke dışına çıkarılmasını emreden kanun uyarınca, Türkiye'yi terk etmek durumunda kalır. 1924-1948 arasında, Avrupa'nın değişik ülke-

lerinde yaşar ve science sociale üzerine çalışmaya devam eder. Birçok konu hakkında makaleler yazar. Sovyet Rusya'nın yayıncısı (Ege, a.g.e. 458), Truman doktrinin değerlendirilmesi (Ege, a.g.e. 482-483), Çekoslovakya'da yaşanan olaylar (Ege, a.g.e. 489) bu dağınık ilginin bazı temalarıdır. Son yıllarında, büyük maddi imkânsızlıklar içinde yaşar. 30 Haziran 1948'de İsviçre, Neuchâtel'de hayata veda eder.

topyekûn yeniden tanımlanmasını gerektiren iki ikisel temele dayanır:

1. İdarî bakımdan: S yası ıktıdar n toplum üzerindeki tahakkumunu belli hukuk kaidesi dahilinde kısıtlamak yönündeki "adem-i merkezîyet", "tefrik-i vezâif", "tevsi-i mezunîyet" prensiplerine dayalı idarî anlayış

2. Ekonomik bakımdan: Muhatazâ-kâr karakterli memurların oluşturduğu durağan yapının yerine girişimci karakterli burjuvazinin temel alındığı aktif bir iktisadî yapının kurulmasını öngören "şahsî teşebbüse" dayalı ekonomi prensibi.

Sabahaddin'e tasavvura göre, uygulanacak liberal modernleşme programı ile hem tebanın bulunduğu bölgenin sorunları ile anında ve yerinde ilgilenmesi sağlanarak onun bireyleşip vatandaşlık statusüne ve bilimine ulaşması hedefine erişilecek, hem de kaynağını padişah ve bürokratlara karşı eşraf gelişen burjuvazi ve azınlıklardan alan bir meşruiyet anlayışı ile s yası katlim daha geniş bir alana yayılacaktır. Batı'daki gelişimin aksine, bir burjuva devrimini gerçekleştirecek altyapıyı Osmanlı bünyesinde bulamayan Prens Sabahaddin, bu reformu "sosyal ilim" metodu aracılığıyla yapay olarak gerçekleştirmeyi tasarlamıştır.

Prens Sabahaddin'e göre toplum yapısını değiştirmeden sonra yönetim şeklinin adı "Mutlak yet Meşruti yet, cumhuriyet hangisi olursa olsun netice daima bir Tagallüb-i sı yası, tefeşül-i ictimai!" dir. Toplumlari butuncu ve bireyci olmak üzere mutlak iki kategoriye ayıran "Science Sociale" (=ilm-i ictimai) programının sınıflandırma yöntemi Prens Sabahaddin'in idealindeki toplum yaratmak için kullandığı metottur. "Karanlıkları aydınlatan" bu programa göre, önce Osmanlı İmparatorluğu'nun toplum yapısının hangi toplum tipine dahil olduğu araştırılacak ve bu programın evrensel mutlak doğruları, Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut hastalıkları yapısını iyileştirmek için kullanılacaktır. Buna göre, Osmanlı İmparatorluğu'nun temel problemi toplumcu yapıdan bireyci yapıya geçememesidir. Prens Sabahaddin'e göre, oluşturulacak yeni toplum tipinde, özel hayatımızda Anglosakson bireyciliğine dayanan bir eğitim sistemi geliştirmek suretiyle "cemiyeti teşkil eden efraddan herbirinin o yahud herhangi cemiyetde olursa olsun yaşamak için aleline, akrabasına, hükûmetine dayanacağı yerde doğrudan doğruya kendine güvenme-

#### **PRENS SABAHADDİN'İN FIKIRLERİ**

19 yüzyıl Osmanlı aydınlarının ana kaygısı olan devletin bek'ası kavramı, Prens Sabahaddin'in düşüncesinde de önemli yer tutar (Ege, a.g.e. 375; başka yansımaları için, Mardin, a.g.e.) Bu bölümde, Prens Sabahaddin'in bu can alıcı sorunu çözmek için ortaya koyduğu öneriler ele alınacaktır.

#### **Science Sociale (İlm-i İctima)**

Sabahaddin'in düşünce sisteminin temelı, Le Play tarafından kurulmuş olan science sociale'dir. Zaten, o devirde her düşünürün etkisi altında kaldığı bir "ustası" vardır, Sabahaddin de Le Play'den etkilenmiştir (Georgon, 1996a: 138, Lewis, a.g.e. 231). Bu sosyolojik yaklaşım sonraları Demolins, De Tourville ve Descamps tarafından geliştirilmiştir. bu üçlünün içinde Demolins "A quoi tient la sa-

ı, muvakiyetini kendi teşebbüsünde aramasını" gerçekleştirecekleri bir kabiliyet verilmesi gerekir. Kamu hayatında ise, yukarıda değinildiği gibi beled ve ve yargı işleri köylere kadar genişletilecek ve yerel yönetimlerin üzerinden idari vesayet ve memur tahakkumu kalkacaktır. Prens Sabahaddin adem- merkezileşme doğrultusundaki görüşlerini, imparatorluğun her bölgesinde farklı periferi eşme süreci yaşandığı ve bölgelerarası toplumsal ve ekonomik farklılıkların modernleşme/kapitalistleşme zemininde birleştiği bir safhada bu farklılıkları dikkate almadan toptancı bir şekilde savunmuştur.

Prens Sabahaddin'den önce bazı ittifak ve Terakki liderleri bürokrasiye karşı az çok tavır almış, bunlardan Mırac Murat, "asalak Yıldıza bürokrasisinden", Ahmet Rıza devlet işlerinin tembel Osmanlı bürokrasisinden alınarak uzmanlara verilmesi gereğinden bahsetmişti. Fakat Sabahaddin'in bu konudaki eleştirisi ve nedfeleri çok daha köktenciydi.

Prens Sabahaddin'in yararlandığı "Science Sociale programı" esasen Le Play Okulu'nun Fransız toplumunun bunalımlarını çözmek amacıyla geliştirdiği, feodal temelleri olan bir yön-

temdi. Bu sosyoloji okulunun savaşlar, zenginleşme ve fakirleşme, dinin oluşması ve cemaat bütünlüğünün bozulması, nüfusun artması, azalması ve sosyal düşmanlıklar gibi konulardaki sosyolojik değerlendirmelerine değinmeyen Prens Sabahaddin, Osmanlı toplumunun o an içinde bulunduğu durum ile Le Play'in Fransa'sı arasında paralellikler kurmakta ve özgül bir toplum bozukluğu düzeltmek amacıyla geliştirilmiş sosyal teknikleri siyasal program yerine koymakta, "İlimi icmaya" ve Osmanlı'nın idari hayatından askeri yapıya kadar her alandaki problemlerin çözebilecek bir sihirli değnek rolü biçmekteydi.

Öte yandan, Prens Sabahaddin'in savunduğu "Liberalizm" ile Liberalizmin felsefi-tarihi birikimi arasında tam bir örtüşmeden söz edilemez. Fikirlerinde liberalizmin klasik referanslarına ulaşmamıştır. Bütünlük, tutarlı bir liberalizm felsefesi kurmadığı içindir ki yazıp çizdiklerinin başı ve sonu şöyle özetlenebilir: "Kuvve-i askeriyyedir, kuvve-i askeriye ise servet-i milliye ile artar servet-i milliye artıracak şey.. teşebbüs-i şahsi". Teşebbüs-i şahsiyi teşkil edecek tarz-ı idare? Adem-merkezîyet. "

*periorité des Anglo Saxons?*" (Anglosak sonların üstünlüğü neye bağlıdır?) adlı eseriyle öne çıkar. Gerçekten, İbrahim Alaettin Gövsanın belirttiği gibi, Sabahaddin'in *science sociale*'nin öğretilerine kesin bir inancı vardır, onun gözünde, bu öğretiler tüm sosyoekonomik problemlere çözüm getirecek sihirli formüllerdir (Gövsan, 1946: 332). Sabahaddin'in yazılarında, *science sociale* in önemli isimlerinin haricinde başka atıf pek görülmez. Aynı

zamanda Prens, Demolins'in yakın arkadaşları ve alandaki araştırmaları maddi olarak desteklemiştir.

Demolins tarafından ortaya atılan *formations communautaires* (kamucu/istihari ya da tecemmür yapıları) ile *formations particularistes* (bireyci/şahsi yapıları) arasındaki ayrım, *science sociale*'in temel bir savıdır. Coğrafya, Aydınlanma düşüncülerini, örneğin Montesquieu'nün iklimler teorisini (*theorie des climats*) andı



nır şekilde, insan topluluklarının karakteristik özelliklerini belirleyen önemli bir faktör olarak görülür. coğrafi sebeplere bağlı olarak bazı toplumlar özel gelişim güdüsü olan gerçek bireyler yetiştirirken diğer bazıları toplum kabile veya ailelerinin normlarına tâbi üyeler yaratırlar. Sabahaddin, ünlü coğrafyacı El.see Reclus'nün etkisiyle (Ege, a.g.e 64) İslam'dan yararlanmadığını bireyciliğin yükselişi için uygun görürken sıkı toplumsal bağların olduğu Orta Asya steplerinin de bunu mümkün görmez (Ege a.g.e 209, ayrıca, Sabahaddin a.g.e 45) Bu ayrımın ışığında, az gelişmişliğin coğrafyasını, Asya, Doğu ve Güney Avrupa, Afrika ve Güney Amerika'yı kamucu Batı Avrupa ile Kuzey Amerika'yı da bireyci olarak tanımlayarak çizer (Sabahaddin, a.g.e 43). Düşüncesinde Sosyal Darwinizm'in izleri görülür (Hanoğlu 1985: 383); diğer yandan Oryantalist bir perspektifi olduğu da açıktır.

Bazı makalelerinde tersini yazmış olsa da, Sabahaddin meşrutî yönetimin imparatorluğun çöküşüne bir çare olamayacağını savunur (Meşrutiyet lehine satırları için, Ege a.g.e 67: 159-239). Sorun esas itibarıyla, Osmanlı toplumunun kamucu yapısıdır. Sabahaddin, a.g.e 38 ayrıca, Ege, a.g.e 121-124 ve Erkul, a.g.m 95-96) İmparatorluğu kuracak tek ihtimal, kamucu yapıdan bireyci yapıya geçiştir. Toplumsal özellikler coğrafi koşulların sonucu olduğundan bu işi tek bakışta imkânsız görür, ancak, *İlm-i ictimai* sayesinde toplumu değiştirme yönünde bir imkân vardır (Erkul, a.g.m 120).

Sabahaddin'in toplumsal yapıya dair analizi kesinlikle ağır çekiçtir, ancak bu geçiş araçları yazılarında açıkça belirtilmemiştir. Onerisi, erkek ve kız çocukların gelişimci özellikler kazandırmaya yönelik olarak bireyci bir mantıkla eğitilmesidir, ancak kendisi sürekli olarak siyasî iktidar istemediğini vurguladığından

bu amaca yönelik bir sivil toplum hareketi de örgütlenmediğinden, nıye'nin nasıl gerçekleştirileceği hayalî bir ırsıdır. Prens'in politik faaliyetleri ile iktidarı reddetme tavrı arasında da bir tutarsızlık vardır. Diğer yandan bir başka açıdan bakıldığında toplumsal yapılanmaya dair bir sorunun salt eğitim üzerinden giderileceği düşünülemediği de tartışmaya açıktır.

Yukarıda görüldüğü gibi, Sabahaddin'in çerçevesi, gayet kuramsaldır. Mardin, Prens'in önemli bir zaafının bir sosyoloji tekniğini siyasal teori olarak, biraz da aceleyle sunmak olduğunu yazarken haklıdır (Mardin, a.g.e 296). Sabahaddin *İlm-i ictimai* nin iki önemli unsuru olan alan çalışmalarını hiç yapmamış, monografilere de yönelmemiştir. Demolinsı Descamps'a tercih eder (önce Descamps özellikle monografik çalışmalarıyla tanınmıştır (Hanoğlu, 1985: 382). Berkes onun tarih ve ekonomi bilgisinin zayıf olduğunu yazar (Berkes a.g.e 411), tamamiyle sosyolojik modeller üzerine kurulu yargıları, Osmanlı gerçeklerinin değerlendirirken sıkça yetersiz kalır.

### Teşebbüs-i Şahsî

Prens Sabahaddin'in bir Osmanlı burjuvazisi yaratma çabası içinde olduğu anlaşılmaktadır (Sabahaddin, a.g.e 25, Ege, a.g.e 238 Erkul, a.g.m 10.) İngiltere örneğini takip eden Sabahaddin bir burjuva sınıfının rolünün önemini görmüş ve bu sınıfı yaratmanın yollarını aramıştır. Yollardan birisi aslında belki en etkili de olmayı, özel girişimciğin teşvikidir. Osmanlı toplumundaki memurların düşmanı olan Sabahaddin, onların ortadan kalkmasını, kamucu anlayıştan bireyci anlayışa geçiş sürecinin önemli bir safhası olarak görür. Ona göre yüzyıllar boyunca imparatorluğun en yetenekli kadroları kamucu bir kafa yapısının etkisiyle devlette memur olmayı tercih etmişler bu sayede de varolan sistem kendini oldukça başarılı



"Sosyoloji"ye kurtarıcı bir ilim olarak ilgi duyan Osmanlı modernleşmecilerinin müstesna ilham kaynaklarından Frederique Le Play, 19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'da muhafazakâr ideolojiyi canlandırmaya çalışan bir düşünürdür. Aydınlanma karşıtıdır, geleneksel toplumun modernliğin etkilerine karşı korunmasına dönük çözümler aramıştır. Onun içinde olduğu, muhafazakârlığı bütünsel-ilerlemeçi fikirlerle aşılayarak modernleştirme yönelimi. faşist ideolojilerin hazırlayıcılarından olmuştur.

biçimde tekrar üretmiştir. Mardin'e göre, Sabahaddin ile İttihat ve Terakkî arasında ki gerginliğin önemli bir sebebi bu noktadır. Hareketin genelinde, bir nebze Abdullâh Cevdet'in dışında, Mannheimci anlamıyla bir ütopya eksikliği görülür (Mardin, a.g.e. 304 ayrıca, Jön Türkler'in "tutucu" niteliği için, Ahmad, 1984: 41), bu yüzden, Sabahaddin devrını sayılabilecek bir sosyal değişim niyetlenirken, Ahmet Rıza'nın gözünde nihai hedef olarak Meşrutiyet yeterlidir (Mardin, a.g.e. 198 ve 210). Açık ki, Sabahaddin'in getirdiği, "her türlü elite'in memur olduğu bir ülkede çok derin bir sosyal eleştiniydi" (Mardin, a.g.e. 292, ayrıca 307).

Meslek tercihleri göz önüne alındığında Sabahaddin'in gözde alanları ziraat, sanayi ve ticarettir (Erkul, a.g.m. 128), özellikle son ıksı Müslüman Osmanlılar için n.spi olarak yeni olan bu alanlara, genç kuşakların dikkatini çekmek ister. Kafasındaki ideal, manevi değerlerin hâkim olduğu durağan bir sosyal yapı yerine, çok çalışma ve maddi kalkınma temelleri üzerinde yükselen bir toplumdur (Erkul a.g.m. 118).

#### Adem-i Merkezîyet

Adem-i merkezîyet prensibi, Sabahaddin'in fikirleri arasında en ateşli tartışmalara sebebiyet verenidir. Berkes, bunun Sabahaddin'e özgü bir fikir olmadığını altını çizer: merkezîyetin kökeni Namık Kemal'e giderken *adem-i merkezîyet* Mithat Paşa'ya kadar uzanır (Berkes, a.g.e. 358). Yine de, bu tartışma Sabahaddin'in kariyerinde büyük yer tutar. *Adem-i merkezîyet* onun Osmanlıcılık anlayışının temelidir, ama diğer cepheden de İttihat ve Terakkîyle olan mücadelesinin ana temasıdır.

Daha önce değinildiği üzere, çatışmanın tohumları 1902'deki Birinci Jön Türk Kongresi'nde atılmıştır. Sabahaddin, imparatorluk dahilindeki milliyetçi akımları engellemenin tek yolunun *adem-i merkezîyet* olduğu inancındadır. Vurgulayarak belirtir ki, Osmanlı İmparatorluğu'nun sorunlarını çözecek olan yine Osmanlılardır (Fge, a.g.e. 103). Ancak, Ahmet Rıza ve Doktor Nazım, Banaeddin Şakir gibi arkadaşları bu ifadeden siyasi merkezîyetsizliği anlarlar; *anasır*'ın temsilcilerinin Sabahaddin'e olan desteği bu arzusun

gostergesi olarak addedilir Cepheleşme, kongreyle birlikte sona ermez' Sabahaddin'in özellikle ikincisi Hüseyin Cahit'in sert saldırılarına cevaben kaleme alınmış üç izahî fikrin gerçek niteliğini açıklamak iddiasıyla yazılmıştır ama çaba boşuna çıkar

Adem-i merkeziyetten Sabahaddin'in kastettiği idari merkeziyetçilik, İmparatorluğun geniş topraklarını dikkate alarak, Prens merkezi otoriteye yetkin bir şekilde yapılamayan yere, yönetim, maliye, adalet gibi işlerin ilgili bölgenin yaşayanları tarafından üstlenilmesini ister. Bu sürecin işlemesi halinde, tebanın yönetime doğrudan katılım ve devlet görevlilerin sıkı kontrolü mümkün olacaktır (Erkul a.g.m. 127). Üstelik, yore hakkı bölgenin sorunlarını yakından bildiğinden, en etkili çözümleri de onlar uretebileceklerdir

#### Liberalizm

Paradoksal bir şekilde Türkiye'de herhangi bir ideoojunun taraftarı olma iddiasındaki bazı aydınlar onun temel argümanlarına uymaz, buna karşın böylece ideoojik eğilimleri reddeden başkaları da aslında söz konusu ideoojunun prototiplerini teşkil edebilir.

Bu parçanın başlığının yansıttığı gibi, Prens Sabahaddin, Ahmet Ağaoğlu gibi bazı isimler Türk liberalizminin kökenleriyle ilişkilendirilirler. Burada ilginç olan, Sabahaddin'in kendini liberal görmemesidir:

"İşte muhafazakârlık liberallik, demokrasîlik, sosyalistlik, tecdüddü veya milliyetçilik gibi nazariyeler, hep ilmi tahlil vuklûğundan veya zihniyeye yerleşmiş bazı kanaatleri birer esaslı hakikat sayarak, onlardan istidlâl yoluyla hükümler çıkarmak yanlış usulünden ibaret geliyor. Fakat icmâl meselelerinin (ilm-i icmâl=La Science Sociale) ile tahliline girişilince açıkça görülüyor ki bütün bu etiketler, bu basmakalıp ünvanlar, hakikat

hakkında hiç bir şey ifade etmiyor" (Ege, a.g.e. 338-339)

Eğer liberalizmin evrensel bir anlamıyla katı bir tanımından yola çıkılırsa, sözgelimi Madisoncu anayasacılık, Lockecarı denge unsurları veya Rousseau tarzı halk egemenliğine referans verilirse Sabahaddin'i liberal olarak anlamak biraz güç olur, çünkü ilk olarak François Georgeon'un belirttiği gibi, Prens Anglosakson modelini Demolins'in tercümeleri aracılığıyla, endirekt öğrenmiştir (Georgeon, 1996b: 31). Dolayısıyla Anglosakson liberalizminin kurucuları olan John Locke, David Hume, Adam Smith, Jeremy Bentham ya da iki Mill'ler onun yazılarında kendilerine yer bulamaz. Bunun yanında, pek çok Osmanlı/Türk aydınıyla Rousseau'nun bir mirasını paylaşarak, "genel irade"yi temsil ettiğine inanır. Halktan çok uzakta yaşayan bir seçkin olmasına rağmen, halk adına konuşur ve onu temsilen kararlar alır (Ege, a.g.e. 313, Erkul, a.g.m. 147). Bir rakıba Bahaeddin Şakir, bu kopukluğu şöyle örnekler:

"Sabahattin Bey Boğaziçi'nde, Çamlıca'da, Erenköy'de saraylarında asude nâşîn-i istirahat iken, küçük kalplerinde şû'be fesân ateş-i hamîyyet sevkile milleti ikaz için ortaya atılan Mekteb-i Harbiye talebelerinin kanlı kanlı nefsi ve tağripelerini görememişlerdi" ("Sabahattin Bey'e Cevap", Şura-yı Umme, 1 Haziran 1907, s. 2, zikreden Mardin, a.g.e. 289)

Ancak, yine de belirtmek gerekir ki, biraz daha gevşek bir tanımdan hareket edilmesi halinde, özel teşebbüs ve merkezetsizliğe yaptığı vurguyla, Osmanlı burjuvazisine atfettiği önemle, özellikle de Abdülhamit ve İttihat ve Terakki baskı rejimlerine karşı duruşuyla Prens Sabahaddin bir tür liberal olarak algılanabilir.

#### İngiltere Sevgisi

Baskın olarak Tanzimat'tan sonra Osmanlı seçkinlerinin zihninde bir yabancı ülkeye sempati yer etmeye başlar örne-

ğın, Mustafa Reşid Paşa'nın gözdesi İngiltere'ye İken Âli Paşa Fransa'ya daha yakın durur, Mahmud "Nedimol" Paşa ise Rusya taraftandır. Bu yaygın eğilime uygun şekilde, Prens Sabahaddin de Osmanlı İmparatorluğu için en uygun modelin İngiltere olduğuna inanır

Sabahaddin, İngiltere'nin ve özellikle İngilizce'nin giderek artan önemini değerlendirirken oldukça ıleri görüşlüdür (Ege, a.g.e. 332), ancak hayranlığı biraz aşırıya kaçır. İngiltere'nin takdirim kazanma gereğini vurgular (Ege, a.g.e. 410) ve bireyci bir eğitim için, gençlerin İngiltere'ye gönderilmesini önerir (Ege, a.g.e. 231). Onun gözünde, Osmanlılar dış politikada İngiltere'nin yönlendirmesine tabi olmalıdır (Ege, a.g.e. 250). Ayrıca, Hindistan ve Mısır'dan, bu geri kalmış ülkeleri "düzene sokmuş" (sömürgeleştirmiş) İngiliz görevlileri davet etmek istemektedir (Erkul a.g.m. 134).

Prens, imparatorluğun nüfusunun ezici çoğunluğunun kırsal kesimde yaşadığını bilincindedir. Bu yüzden, İngiltere'nin tarihsel deneyimine benzer bir gelişme modeli yaratmayı arzular. İdeali, "centilmenlerin" (kendi kelime seçimidir, önderliğinde, endüstrileşmeye doğru yuruyen kapitalistleşen bir köylü sınıfıdır. Berkes'in, Prens'in tarihsel ve iktisadi bilgi yetersizliğine ilişkin yargısını akıldan tutarak denilebilir ki, Sabahaddin 20. yüzyılın eşliğinde ki bir ülkeyi Tarım Devrimi çağı İngiltere'nin normlarına göre biçimlemeye ça-

lısmaktadır. Üstelik, devletin bu gelişim çizgisinde üstlendiği rol de, Sabahaddin'in teorik şemasına pek uymaz.

### SONUÇ

Prens Sabahaddin, sosyolojiyi Türkiye'ye getiren öncülerden biridir. Bu açıdan özel bir ilgiyi kesinlikle hakkeder. Benzeri şekilde, şayet tanıma sıkı sıkıya sadık kalınmazsa Türk liberalizminin ilk mensuplarından da sayılabilir. Kişisel, tarih, anlamında, hayatın, birkaç kez "sabık" hale gelen ülkesinin çıkarlarını korumak için harcayan bir sultanzadenin yaşam çizgisi, de ilgiye değer. Ancak unutmamak gerekir ki, birbiriyle keskin bu üç unsur eleştirel bir gözde, daha önce bazı örnekleri görüldüğü gibi ne Prens taraftarı, ne Prens karşıtı keskin bir tavır almaksızın, değerlendirmelidir.

Son bir not. bir dönem, bir yana Prens Sabahaddin Demokrat Parti ve çağdaş "liberal" oluşumları, diğer tarafa İttihat ve Terakki, Cumhuriyet Halk Partisi ve bu ikincinin türevlerini koyarak, iki karşıt devamlılık çizgisinin tarafına çalışılmıştır. İçinde teleoloji (ereksellik) eğilimi barındıran bu çaba, bir nevi "gelenek ıcadı" gibi durmaktadır. Sabahaddin'in ölümüne 1950'lerde Demokrat Parti'nin takip ettiği politikalar veya Yeni Sağ'ın Türkiye versiyonu olan '80'li yılların "Özalizm"ı farklı amaçların, farklı hedeflerin, farklı kökenlerin ifadesidir. □

## Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali

AYKUT KANSU

1908 Devrimi ile beraber başlatılabileceğimiz çağdaş Türkiye tarihi ve bu dönemdeki fikir akımları konusunda, bugüne kadar yapılan çözümlemeler tüketici nitelikte değildir. Geçtiğimiz yüzyıl içinde Türkiye'de görülen düşünce akımlarının büyük ölçüde yurtdışına dayanan soykutuklarının izi sürülmediğinde, ilerisurmuş görüşleri çözümlemekte yetersiz kalınıyor. Ortaya atılan fikirlerin nasıl bir ortam ve bağlamda sunulduğu, diğer görüşlerle olan bağlantılar ve dünyayla ne şekilde yorumladığı gibi temel sorular ya sorulmuyor ya da bu değerlendirme karşışıştırma bir bakış açısından yararlanmadan yapıldığı için eksik kalıyor.

Cenellikle görüşleri hakkındaki yerleşik hükümler n ötesine geçilmediği için yanlış yorumlanan kişilerden biride, Prens Sabahaddin'dir. Prens Sabahaddin'in gerek 1908 Devrimi öncesi Fransa'da sürgünde yaşadığı yıllarda peşinde koştuğu fikir akımları gerekse 1908 Devrimi sonrası Türkiye içinde ve dışında propagandasını yaptığı görüşler üzerine yazı anıların çoğu, onun görüşlerinin referans ve vargıların yorumlamada gerçekten araştırmacı olmamış, mevcut varsayımları ver kabul eden bir zemin üzerinde yorum yapmışlardır. Bugün Türkiye'deki sosyal bilimlerde edebiyatında, Prens Sabahaddin'in fikir dünyası hakkında, çözümleme adına yalnızca onun görüşlerinin oldukça eksik bir özet bilinmekte, onun Türkiye fikir tarihindeki yeri bu eksik özet üzerinden tartışılmaktadır.

Prens Sabahaddin'in görüşleri, Türk sosyal bilimlerdeki sınıflama içerisinde 'liberal' olarak adlandırılmaktadır. Türkiye gibi liberal geleneğin güçlü ol-

madığı ve liberalizmin zengin fikir tarihini hemen hemen hiç bilmediği, bir yekede Prens Sabahaddin'in ortaya atmış olduğu fikirler arasında ilk anda gözümüze çarpan 'ademi merkez yeti,' 'teşebbüs-u şahsı' gibi kavramlar ile Prens'in merkez yeti devlet yapısına ve memur ariyle birlikte tüm modern devlet aygıtına karşı a diğ tavr ık bakışta onun temsil ettiğ görüşün liberalizm olduğ u 'izlenimine' yol açmaktadır. Bu yanlış izlenimin nedenleri arasında, 19 yüzy ıl liberalizminin yanı sıra, Sanayi Devrimi ile Fransız Devrimi sonrası dünyada ortaya çıkan yeni düzen tutucu açıtdan eleştiren muhafazakâr ık ve onun çeşitlemelerinin dikkate alınmamas ıda vardır. Oysa muhafazakâr söylem özelikle Fransa'daki karşı devrimci siyasal ideoloji bu ideolojinin başıca savunucuları ve bu ideologların fikirlerindeki temel taşları hesaba katılmadığında, Prens Sabahaddin'in düşüncesi dünyası kendi içsel mantığı ve bütünselliği içinde kavranamaz.

Babası Damad Mahmud Celâleddin Paşa tarafından 1899 yılı sonunda kardeş i Lütfullah Bey ile beraber Fransa'ya götürüldüğünde Prens Sabahaddin henüz 22. yaşındaydı. Gerek anne tarafından Osmanlı hanedanına mensup bir soylu olması, gerekse babasının Avrupa'daki yönetici soylu sınıfı olan iş ilşkileri nedeniyle, içinde bulunduğu sosyal ortam onu gene de Avrupa'daki, özelde Fransa'daki yüksek ve ayrıcalıklı sınıf arasına sokmuş oluyordu. Paris'te işlikiye girdiği soylu sınıfın temsilcileri arasında Edmond Demolins de vardı. Prens'in Demolins ile tam olarak hangi

tarikte tanıştığını bilmiyoruz. İzleyicilerinden Nezahet Nuretti'nin Ege'ye anlattıklarından bildiğimiz kadarıyla, Prens'in, Demolins'in ilk baskısı 1897 yılı Nisan ayında yapılan ve bir yıl gibi kısa bir zamanda onuncu baskıya ulaşan *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* adlı kitabın Paris'teki kitapçı vitrinlerinde görmüş olması ve bu yazarın 1897 yılından sonra yayımlanmış diğer kitaplarını alıp okuması, Prens Sabahaddin'in dünya görüşünü etkileyen en önemli kişilerden birinin Edmond Demolins olduğunu gösteriyor. Gerçekten de, Prens Sabahaddin'in yazdığı tüm risalelerde adını andığı kişiler *tamüyle* Edmond Demolins'in yayın yönetmenliğini yaptığı *La Science Sociale* dergisi çevresindeki yazarlardan oluşmaktadır (ki bu zümrenin amatör/jurnalistik hüviyet ne bakarak, "yan aydın" terimini kullanabiliriz). Başka bir deyişle, Prens Sabahaddin'in fikir dünyasını belirleyen referans listesi hemen hemen bütünüyle bu dergi çevresine ve "Société pour le développement de l'initiative privée et la vulgarisation de la science sociale" derneğinin üyelerinde oluşmuştur. Kendisi de adı geçen derneğin bir üyesi olan ve "Teşebbüs-ü Şansı ve Adem-i Merkezîyet Cemiyeti" adıyla bu derneğin Türkiye şubasını kuran Prens Sabahaddin'in, Türkiye dışında yayımladığı dernek yayın organı *Torakki* gazetesinde ve Türkiye içinde yayımladığı çeşitli risalelerde kendi görüşü olarak ıleri sürdüğü fikirler, *La Science Sociale* çevresinin yazdıklarının hemen hemen *mot à mot* Türkçe çevirisinden ve o görüşlerin Türkiye'ye uyarlanmış çeşitlemesinden ibarettir. Bu nedenle, Prens Sabahaddin'in görüşleri ile bu görüşlerin asıl arını ve bunların Fransa düşünce tarihinde durduğu yer birlikte ele almak gerekir. Bu da, Demolins'in Prens Sabahaddin çevresi tarafından "*Anglo-Saksonların Esbab-ı Fakiriyeti Nedir? Anglo-Saksonlar Hakkında Tedkikat-ı İctima-iye*", "*Mevki-i İktidar*", "*Yeni Mektepte*

ve *Yollar*" adlarıyla Türkçe'ye kazandırılan kitaplarındaki sorunsal değerlendirmeyi gerekli kılmaktadır. Böyle bir butunsellik içinde bakıldığında, Prens Sabahaddin'in görüşlerinin yüzeyselini ve kendi zamanının gerçekliğinden ne kadar kopuk olduğu fark edilebilecek ve Türkiye için önerdiği çözümlerin ne kadar hayali olduğu görülebilecektir.

Edmond Demolins'in ve dolayısıyla Prens Sabahaddin'in görüşleri arasında adem-i merkezîyet prensibi merkezî bir yer işgal eder. Cerek Demolins ve Tourville gibi *La Science Sociale* çevresindeki yarı aydınların, gerekse Prens Sabahaddin'in adem-i merkezîyet kavramını hangi bağlamda kullandıkları son derece önemlidir. Demolins ve *La Science Sociale* çevresinin adem-i merkezîyet ile kastettiklen, esasen 1789 Devrimi öncesi Fransa'da varolduğu iddia edilen siyasal ve sosyal düzendir. Onlar açısından, olması gereken adem-i merkezîyetçiliği, yüceltilmiş bir feodal düzen temsil eder. Feodal düzende varolan siyasal, sosyal ve ekonomik yapı parçalanmış bir haldedir, ve toprakları üzerinde hemen hemen her türlü tasarruf yetkisine sahip olan aristokrasi geleneksel devletin kontrol mekanizması dışında yer almaktadır. 1789 öncesi eski düzende her ne kadar merkezîleşmeyi hedefleyen bir devlet vardıysa da, aristokrat sınıf hâlâ ayrıcalıklar sayesinde merkezî devletin yargı ve diğer denetimlerinden kaçabilmekte, sahibi olduğu topraklar üzerinde tasarruf yetkilerini kimseye hesap vermeden kullanabilmekte, toprakları üzerindeki köylülere tebaası addedip onlara dair de devlete karşı hak iddia edebilmekteydi. Adem-i merkezî olarak tanımlanan bu yapıda, aristokrasi, devlet ile tebaa arasında bir uzlaşma aracı ve mutlakîyetçiliği dengeleyen bir unsur olarak görülmüyordu.

Le Play'nin takipçisi ve Demolins'in yakın fikir arkadaşı olan Henri de Tourville 1905 yılında *Histoire de la formation*

on *particulariste*, *l'origine des grands peuples actuels* adıyla bastırıldığı, ama daha önce *La Science Sociale* dergisinde makalelerle yayımladığı araştırmalarında Demolins'ın da üzerinde ısrarla durduğu Anglosakson tipi toplumun hayali soy-kutugunu anlatırken feodal döneme yoğunlaşmakta ve bu dönemi kişisel özgürlüklerin en fazla olduğu dönem olarak telendirmektedir. Bütünüyle aristokratik bir bakış açısını yansıtan bu görüş doğa olarak deolojiktir ve burada özgürlükten kastedilen tüm toplumdaki kişilerin özgür olduğu değil, yalnızca aristokratların yasalar ve genel toplum denetimleri dışında kalma ayrıcalıklarıdır. Gerek de Tourville, gerekse Demolins ve Prens Sabahaddin'in yazdıklarında tesadüf ettiğimiz özgürlük ve devlete karşı serbesti kavramları bu bağlamda ele alınması gerekli kavramlar olup, 19. yüzyıl liberal düşüncesindeki özgürlük anlayışıyla taban tabana zıttı.

Burada, 19. yüzyıl boyunca adem-i merkezîyet kavramının özellikle Fransız aşırı muhafazakâr siyasal düşüncesindeki kullanış tarzı ile *La Science Sociale* çevresinin kullanış arasındaki paralelliklerden bahsetmek yerinde olur. İlimli bir muhafazakâr olan ve adem-i merkezîyet kavramını siyasal felsefesinin merkezine oturtan Alexis de Tocqueville'i bir kenara bırakırsak, 19. yüzyılın başından itibaren özellikle Fransa'da adem-i merkezîyet kavramının diğer tüm liberal prensipleri dışlayarak düşüncelerinin ana eksenini olarak ele alanların hemen tümünün, başından beri Fransız Devrimi'ne ve onun temsil ettiği modern dünyaya karşı çıkan aşırı muhafazakârlar olduğunu görürüz. Bu karşı-devrimci siyasal kuramcılarının başında aynı zamanda yerel siyasette de etkin görevler almış olan Louis de Bonald vardır. De Bonald Fransız Devrimi sonrasında bugüne kadar gelen Fransız muhafazakâr ideolojisinin ilk temsilcisi olmasının yanısıra, Le Play'nin fikir ba-

bağını yapması nedeniyle de bizi ilgilendirmektedir.

Türkçeye "*Mevki i İktidar*" adıyla 1914 yılında çeviren "*A t-on intérêt à s'emparer du pouvoir?*" kitabında Demolins'in tanın boyunca 'sahte' ve 'gerçek' zirveler olarak bize sunduğu tablo manidardır. Sahte zirveler aynı zamanda toplumların 'sefahat' anındaki çürümüş durumlarıdır. Demolins'in tarihteki böylele durumlara verdiği örnekler arasında Atina'nın ve Philip ile Büyük İskender'in egemenliği altındaki Makedonya, Roma İmparatorluğu, II. Philip yönetimindeki İspanya Krallığı, XIV. Louis yönetimindeki Fransa Krallığı ve Napoleon devridir. Tarihte zenginlik ve mutluluk anların temsil eden 'gerçek' zirveler arasında ise Atina Cumhuriyeti, Cumhuriyet dönemi Roma, Ortaçağların feodal yapıları, İngiltere'deki parlamentarizm devri, Anglosaksonların dünyaya fütursuzca yayıldıkları dönem ve Amerika Birleşik Devletleri sayılmaktadır. Bir mantıklı açık amacı verilemeyen bu sınıf atıdır. Demolins açısından kötü olan devirlerin belki de tek ortak özelliği, bunların güçlü merkezî devletlerin varolduğu dönemler olmasıdır. De Tourville açısından da, merkezî devletlerin olduğu devirler kötü, feodal devirler ise gerçek özgürlüğün olduğu iyi ve parlak devirlerdir.

Burada ilgilili çeken nokta, emperyalizm bir öke olan 19. yüzyıl İngilteresi ile Amerika Birleşik Devletleri'nin bu demagojik söylem içinde bir arada yer almasıdır. 20. yüzyıl başlarında Büyük Britanya hâlâ dünyada en geniş sömürge topraklarına sahip olan ulkeydi ve bu yüzden, bu konuda onu geriden takip eden Fransa gibi ülkelerdeki (Demolins'in de dahil olduğu) emperyalizm hayranlarını etkilemekteydi. Her iki ülkenin bir diğer özel ilgi de, Fransız Devrimi ile ortaya çıkan modern ve klâsik merkezî devlet modelinin dışında yer almasıydı. Nasıl ki, ilimli bir muhafaza-

kâr ve artık Devrim öncesi Fransa'ya dönüşmesinin mümkün olmadığını anlayacak kadar gerçekçi olan de Tocqueville açısından, idea siyasal ve toplumsal düzen federal bir yapıya sahip Amerika Birleşik Devletleri ise, de Tocqueville kadar gerçekçi olmayan ve yaşamını sürdürdüğü Avusturya sürgününde Fransa içindeki karşı devrimcilerin liderliğini yürüten Comte de Chambord'u destekleyen kralcı 'meşruiyetçi' gruba dahil Demokras ve benzerler açısından da oykulunmesi gereken siyasal ve sosyal yapı artık 19. yüzyıl gerçeğine örtüşmeyen, fakat Anglo-sakson bürokrasiğin ana vatani olarak düşündükleri Büyük Britanya Kraliyeti idi.

19. yüzyılın başlarından itibaren, İngiltere örneği Fransa'daki karşı devrimcilerin kullanabildikleri vebane 'yıl' örnek öge miştir. Fransa'daki karşı devrimciler ve kralcılar açısından İngiltere'nin onemli Sanayi Devrimi'ni yaparak ekonomik yapısını dönüştürmüş ve ekonomik açıdan ağır bir tarımdan sanayi ve mali kesime geçiş gelmiş bir kapitalist toplum olmasında yatmıyordu. Demokras ve taraftarlarının fikirlerindeki birçok çelişki den birisi, de Bonald'dan ve Le Play'den daha düşük düzeylerde olsa bile, fakir babaları Le Play'de de gözlemlenen kapitalizm tıksintisi idi. 19. yüzyıl sonu Fransız kralcıları ve karşı devrimcileri açısından bakıldığında, İngiltere, modernleşmiş olmasına rağmen eski düzen tamamen ortadan kalmamış bir ülke olarak görülmekte ve orada aristokrasinin hem ekonomik ve sosyal, hem de siyasal hayatta hâkim belirleyici rol oynadığı, hizmet gördüğü düşünümekteydi.

Sosyal açıdan bakıldığında, büyük toprak sahibi aristokratların egemen olduğu tarım ağırlıklı bir ekonomik düzen, aynı zamanda, kendi başına kaldıkları anda ne yapacaklarından tedirgin kalmayan köylüleri kontrol altında tutmanın en etkili yolu olarak gözükmekteydi.

Siyasal açıdan ise, Liberal kuramdaki temsil mekanizması temelden reddediliyor, siyasette kral ile beraber toplumun 'doğal' temsilcileri olan aristokratların devlet aygıtında görev alması isteniyordu. Bu çevrenin Türk kamudaki temsilcisi Prens Sabahaddin'in bu temel konu ardaki görüş ve fikirlerine biraz daha etraflı bakıldığında, bu aşırı muhafazakar ideolojinin 20. yüzyılın ilk yarısında 'devrimci sağ' olarak adlandırılacak görüşlere iham kaynağı teşkil ettiğini görülebilecektir.

Arzulanan ekonomik düzen açısından, bu ideolojinin biraz evrildiğini, ama temelde değişmediğini görmekteyiz. De Bonald, liberal prensipler çerçevesinde işleyen kapitalist bir düzenin tamamiye karşıındaydı. Onun açısından, tıpkı feodal dönemde olduğu gibi, aristokrasinin toprağa her açıdan mukimmesi ve ekonominin temelini tarımsal olmas gerekiyordu. Yazılarının önemli bölümünü bu konuya ayıran de Bonald ve Le Play için, aristokrasinin sahip olduğu büyük topraklar kutsal ve veraset yoluyla dahi parçalanmamalıydı. Fransız Devrimi'nden sonra çıkan bu veraset kanuna karşı gelgiren ideolojik söylem içinde Le Play ortaya 'aile' kavramını atarak öne çıktı.

Le Play'in geliştirdiği 'aile' söylem içinde üç tip aile vardır. Bu tiplerden birincisi, Doğu'da ve Doğu Avrupa'da geçerli olduğu söylenen 'pederşahi aile' tipidir. Le Play Orta Asya'da çoban ılla uğraşan toplumların belirleyici öğesi olan bu aile yapısının bireyin kişisel gelişimciğini bastırdığı görüşündedir. Tarihi bir kategori gibi adığı bu ailenin Asya steplerinden sonraki evrimi içinde, doğal ve ekonomik zorunluluklar nedeniyle eski pederşahi yaşantılarını sürdüremeyen 'istikrarsız aile' tipini ortaya çıkardığı görüşündedir. 'İstikrarsız aile', bir bakıma, 19. yüzyıl baş rekabetçi kapitalizmin ortaya çıkardığı bir aile yapısıydı. Yoksul şartlarda yaşayan, kend



evine dahi sahip olmayan 'istikrarsız aile' çinde özellikle de otoritenin yokluğu, Le Play ve takipçiler tarafından fazlasıyla önemsenmekteydi. Otoriteye saygı ve geleneklere bağlı olarak yetiştirilmeyen bu gençler, evlenen 'kök aile' tipinde yetişen gençler gibi yeni fikirler üretecek bir eğitime de sahip bulunmuyorlar, sonunda devletin koruması altına düşüyorlardı. Sosyolojik bir çözümlemeymiş gibi gözüken bu sahte sınıflandırmanın arkasında, Le Play ve takipçilerinin aslında rahatsız olduğu şey, eskiden aristokrasinin emrinde ona ve kırsal seyyahata eden bir köylü sınıfı yerine artık geleneksel kontrol mekanizmaları dışında, fabrikatörlere hizmet eden ve onlarla aralarında yalnızca basit bir kontrat ilişkisi olan boş işçi sınıfının türemesiydi. Le Play ve katolik düşüncüler, 'sosyal sorun' olarak adlandırdıkları bu duruma çareyi fabrikatörlerin tıpkı köylüsüne 'sahip çıkan' aristokratlar gibi işçilerine sahip çıkmalarında ve onların dini eğitimleri dahil tüm ihtiyaçlarını karşılamalarında bulmaktaydı.

Le Play'in üçüncü olarak bahsettiği aile tipi, aslında keza pederşahi bir aile olan 'kök aile' idi. Bu ailenin merkezinde, aile topraklarını ve aileyi bir arada tutan bir aile reisi bulunmaktaydı. Tarımsal olarak ne çok iyi, ne çok kötü olan ekonomik koşullarda ortaya çıkan bu aile tipinde bireysel girişimcilik özendiriliyordu; ekonomik açıdan çok varlıklı olmayan aile, ister istemez çocuklarını kendi yuvalarını kurmaları için teşvik ediyor, ailenin dağılmasını önlemek için de kurulu ev düzenini olduğu gibi tek bir çocuğa devrederek sülâlenin devamını garantili altına alıyordu.

Le Play'in ortaya attığı bu aile sınıflandırması çok ufak değişikliklerle, ama örneklerle zenginleştirilmiş bir biçimde, müritlerinden de Tourville ve Demolins tarafından geliştirildi. Le Play'in aslında ikili olan bu üçlü sınıflandırması da Tourville ve Demolins tarafından açıkça

ikili bir şemaya dönüştürüldü. Bu ikili yazarın sınıflandırmasında kötü aile tipi 'cemaatçı aile,' iyi aile tipi de 'bireyci aile' olarak adlandırılmaktaydı. Hem de Tourville hem de Demolins'in sunuşunda coğrafi koşulların belirleyiciliği getirilip ırkî özellikler (Saksonluk) ön plana çıkıyor, ama son kertede böyle bir yaşantı tarzının düzgün verilecek bir eğitimle de öğrenilebileceği vurgulanıyor. İnsanlar peki â Anglo-Sakson tarzı bir eğitimle de 'cemaatçı' yaşantı tarzından kurtulup 'bireyci' yaşantı tarzına kavuşturulabilir.

Prens Sabahaddin'in hoşuna giden de bu olmalıydı. İnsanlar eğitimle 'cemaatçı' bir yaşantı tarzından 'bireyci' bir yaşantı tarzına geçebilirler ve 'bireyci' olarak yetiştirilecek yüksek sınıfa mensup gençler topluluğu. Fransız Devrimi öncesi feodal işkiler ağına taşıyabilirlerdi. Demolins Fransa'da bu anlamda 'bireyci' insan yaratmak için Paris'in batısında 'Ecole des Roches' adıyla bir özel okul kurmuştu. Demolins'in amacı, Prens Sabahaddin'in ve onun izinden yürüten birtakım Türk sosyologların da ziyaret edip ovguyla bahsettikleri bu özel okulda, aristokratların çocuklarına 'işe yarayacak' bir eğitim vermektir. 'İşe yarayan eğitim', onları özellikle İngiltere ile Fransa arasındaki emperyalist yarışa hazırlayacak olan 'eğitim' demektir. Demolins'in "*Anglo-Saksonların Esbab-ı Faikiyeti Nedir? Anglo-Saksonlar Hakkında Tedkikat-ı İctimaiye*" adıyla Türkçeye çevrilmiş eserinin daha ilk sayfasında 19. yüzyıl sonunda Büyük Britanya'nın dünya haritasında işgal ettiği sömürgelere işaret ederek, emperyalist yarışta geride kalan Fransa için çözüm önerileri gösterilmiştir.

Demolins açısından, Fransa'nın sömürgecilikte İngiltere'nin gerisinde kalmasının temel nedeni anıyı farkıydı. Bürokratik zihniyetli Fransa sömürgelemini yönetecek bürokratları yetiştirme ve onları dâhil bir yapı içinde tutma gayreti

icindeydi. Hiçbir aristokrat Fransa'yı terk edip sömürcülere yerleşmeye özendilmiyordu. Demolins'e göre, Fransa'da Devrim sonrası eğitim politikası insanları devlet hizmetine yönlendiriyor, onları merkezî devlete hizmet eden ve dolayısıyla da modern ve merkezî devleti güçlendiren bireyler haline getiriyordu. Fransa'da devrim sonrası ortaya çıkan merkezî devlete çalışmak kralcılar açısından vicdanen mümkün değildi ve bunların bağnaz olanları uzun yıllar parlamento üyesi iği dahil her türlü devlet işini reddetmişlerdi. Demolins, şimdi, 19. yüzyılın sonunda aristokratların kendilerine yeni yaşam alanları yaratmalarını ve sömürcülere yerleşerek Fransa ya bu yolla hizmet etmelerini öneriyordu.

Demolins'in ve Türkiye'deki takipçisi Prens Sabahaddin'in özel girişimci kitle-teşebbüs-ü şahsiden bahsettiği yalnız ve yalnız, buydu. De Bonald kapitalizme tımdan karşıydı. Le Play, ondan sonrakilerden Demolins ve aynı gruptan olup Amerika'daki Saksonların hayatını inceleyen de Rousiers hep kapitalizmden yüksek soyluların kendilerini fîrâna yarışır bir yaşantı tarzı sürmesinin 19. yüzyıl kapitalizmi çerçevesinde nasıl mümkün olduğuna kafa yormuş ve çareyi büyük tarımsal toprakları işletmekte bu muştı. Liberal söylemde yer alan tirsat eşitliğinin Demolins ve çevresinin yaymaya çalıştığı aşırı muhafazakâr ideolojide hiç yeri yoktu. Demolins ve taraftarlarının bu arada Prens Sabahaddin'in modelinde küçük ya da topraksız 'girişimci' köylü değil, kendisine yeni yaşam alanı açacak genç aristokratlar vardı. Demolins ile Prens Sabahaddin'in bu konu üzerine yazdıkları arasındaki tek fark Türkiye'nin özel koşullarından kaynaklanıyordu. Prens Sabahaddin Türkiye'nin Fransa gibi Afrika ve diğer kıtarda sömürge imparatorluğu kurabileceğini düşünmediğinden, bunu bir sömürgeleşme olarak tasarlamış ve Türkiye'deki zengin sınıfin gençlerini eğite-

rek bunları kendi başlarına kaidelerinde doğru dürüst tarım bile yapamadıklarını düşündüğü Anadolu köylülerinin başlarına 'ziraat patron' olarak göndermeyi planlamıştır. Prens Sabahaddin'in, Türkiye'nin kalkınması için bulduğu çare yani, 'bireyci girişimcilik' ya da 'teşebbüs-ü şahs' buydu. Demolins'in önerdiği gibi, gençler devlet memuriyetine girme fikrinden caydırılmalı ve özel bir eğitimden geçirilerek yeni 'bireyci aile' tipine uygun insanlar olarak yetiştirilerek, köylünün efendisi olmak üzere Anadolu'ya salınmalıydı.

Ekonomik kuram açısından bakıldığında, bu çözümün bireyci kapitalist gelişme modelinden ve liberal söylemin bireysel girişimcilik kavramından ne kadar uzak olduğu çok açık görülür. Özenilen düzenin bireyci ve rekabetçi, bir kapitalist düzen olmadığı tam tersine, Fransız Devrimi öncesinde varolan feodal toprak düzenine geri dönmek anlamına geldiğini daha iyi anlamak için böyle bir düzenin belkemiğini oluşturan sosyal düzen projesine de göz atmamız gerekmektedir.

Gerek de Bonald'ın, gerek takipçisi Le Play'ın, gerekse onun müridi Demolins ve Demolins'in uyarlayıcısı Prens Sabahaddin'in devlet modeli hakkında yazdıkları ve eski rejimle yeni rejim arasında yaptıkları kıyaslamalar bize bu devolojinin siyasal yaşam hakkındaki görüşleri üzerine birçok ipucu vermektedir. Fransa örneğinden başarsak, bu ideolojinin temsilcileri 1789 yılından sonra kurulan yeni devlet modeline temelden karşıydılar. Fransız Devrimi yalnızca aristokratların ayrıcalıklarına dokunduğu için değil, kişi hak ve özgürlüklerini ön plana çıkarak toplumda varolan istikrarı, aristokrasinin hakimiyetindeki otoriteyi ve yüksek sınıfa duyulan hurmeti azalttığı için de kötülen bir olaydı. Hele yeni parlamento ve bunun ayrılmaz parçası olan temsil modeli yani, liberal demokrasi aşırı muhafazakâr ar-

açısından tahammül edemeyecek kadar kötü bir şey olarak görüyordu. Rekabetçi s. yasete duyulan bu tiksintiyi tüm çelişkileri ile birlikte Türkiye'ye taşıyan Prens Sabahaddin, bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak, parlamenter rejim aleyhinde görüşleri ileri sürmüştür. Prens'e göre, 'tupki Fransız Devrimi' gibi 1908 Devrimi de Türkiye'deki yapıyı bozmuş ve 'gereksiz' parti kavgalarıyla ülke felâketin eşiğine getirmişti. Oysa, Prens'e göre, esas olan rejimin ne olduğu değildi. Rejim mutlak yetçili monarşi de olabilirdi, parlamenter demokrasi de, meşrut monarşi, de olabilirdi, cumhuriyet de. Esas olan, ülkede 'bireyci' aile modeline göre insan yetştirilip yetştirilmediğiydi. Kamusal hayattaki gerçek gelişme ne Meşrutiyet'ten, ne parlamentarizmden, ne de cumhuriyetten doğuyordu. Prens Sabahaddin'e göre, Türkiye'nin kurtuluşu 'cemaatçi toplum' yapısından 'bireyci toplum' yapısına geçmekte yatıyordu.

Siyasal model açısından en büyük sıkıntı devletin merkezileşmesinde yatmaktaydı. Yargılama gibi aristokratların doğal vazifeleri olarak görülen birçok iş de artık onların elinden alınıp profesyonel bürokratlara verilmeye başlanmıştı. Bu sürece karşı çıkan Fransız aşırı muhatazâkârlar gibi Prens Sabahaddin de, Türkiye'deki eşrafın böyle bir görevi yerine getirecek en yetkili grup olduğunu iddia ederek topraklı sınıfa mensup nüfuzlu kişilerin kendi bölgelerinde yargıç olarak görevlendirilmelerini talep ediyordu. İngiltere'de olduğu iddia edilen ademî, merkezîyet ya da 'yeninden yönetim' modeli doğa olarak s. *justice of the peace* ile sınırlı kalmıyordu. Bu modelde, 'tupki Fransa'daki aşırı muhatazâkârların aristokratlar, 'doğal yönetici' olarak görmeleri gibi, Prens Sabahaddin de bir bölgenin en nüfuzlu kişisinin ya da, o bölgenin en büyük toprak sahibinin, o bölgenin yerel yöneticisi olmasını istiyordu. Böylece kamusal hayat vavaş

yavaş öze, hayattaki ayrıca. K. insan a. n. eline geçmiş ve bunun sonucu olarak 'bireyci' toplum yapısına yaklaşılmış olunacaktı. Prens, köylük güçlerinin de t. p. k. feodal dönemlerde olduğu gibi, yerel güçlerden oluşmasını ve aynı zamanda bölgenin en büyük toprak sahibi olan yerel yöneticinin emrinde olmasını, bu modelin başarısı açısından, şart koşuyordu.

Gerek Fransa'da 19. yüzyıl sonunda mutakıyetçiliğe geri getirmeye çalışan Demolins ve taraftarları gerekse Türkiye'de bu aşırı muhafazakâr akımın temsilcisi. C. ğını yapan Prens Sabahaddin, merkezî devlet projesine, s. r. f. yeni kapı talist düzen temsil ettiği, toplumda liberalleşme ve siyasette demokratikleşme ile birlikte anıldığı ve özellikle 19. yüzyıl Fransız burjuvazide o. isinin bir parçası olduğu için karşı çıkmaktaydılar. Merkezileşme siyaseti günden mutakıyetçi kralardan XIV. Louis y., gerek de Bonapart gerekse Demolins son derece sert eleştirmiştir. Onlara göre XIV. Louis'in Fransız devlet a. y. t. n. merkezileştirme siyaseti, yerel, aristokratik güçleri zayıflatarak devrimin necen olmuştur. 1789 sonrası bu merkezî devlet a. y. t. n. e. ine geçiren burjuvazı sınıfına karşı koymak aristokratlar açısından iyiye zorlamıştı.

Fransız karşı devrimcilerinin ideolojilerini 1908 öncesine çıkarttığı *Terakki gazetesi* ve 1908 sonrası yayımladığı risalelerle Türkiye'de dolaşma sokan Prens Sabahaddin Fransa'da XIV. Louis yönetimi altında yaşanan dönemin Türkiye tarihinde 'Tanzimat'la birlikte başladığını iddia etmekteydi. Prens Sabahaddin'e göre, merkezîyet demek özgürlükleri tek el altında almak ve çoğunluğu azınlığa çığnetmek demektir. Bu düşüncelerini 1908 Devrimi sonrası s. k. s. k. tekrarayan Prens Tanzimat'a yönelik eleştirinin aynısını *İttihat ve Terakki Cemiyeti* nin kurmaya çalıştığı yeni düzen aleyhinde de söylemekten geri kalmadı. Dana ba-

şından, 1908 Devrimi ve onun idealleri aleyhine geliştirdiği söylemin temel taşlarından birini merkezî devlet yapısı oluşturdu ve bu merkezî devletin mutlakiyetçi bir yönetimin mi, meşruti monarşinin mi, yoksa liberal demokratik bir rejimin mi aygıtı olduğu olgusuna hiç dikkat etmedi; çünkü Prens açısından, artık modası Fransa'da bile geçmiş olsa da, aşırı muhafazakâr karşı-devrimci söylemin motifi buydu ve bu ideoloji, modern devlet yapısını tüm kurumlarıyla ancak merkezîyetçilik/adem-i merkez yetçilik okunu etrafında temeliendirerek eleştirebiliyordu.

Fransa'da hayata koyulmuş bir mutlakiyetçilik, kralçılık ve adem-i merkezîyetçilik tarikatı olarak atılan Charles Maurras bile, artık 1870 sonrası Üçüncü Cumhuriyet rejimi altında, sürgündeki Comte de Chambord'u kral ilan etme projesinin fiyaskoya sonuçlanmasından sonra, ideolojisinin temel erini adem-i merkez yetçilikten devletin mutlak otoritesine doğru kaydıracak ve o güne kadar siyasal görüşlerini payaştığı Demolins ve çevresinin artık 20. yüzyıl için geçerliliği olan prensipleri savunmadıklarını söyleyerek onları haya perestlikle suçlayacaktı. Bu aşırı muhafazakâr karşı-devrimci görüş Fransa'da -ve Türk ye'de- hem liberalizmi hem de solu şiddetli bir şekilde reddeden bir üçüncü görüşçe, korporatizm ve faşizme kayacaktı. *La Science Sociale* çevresinin evrim, 20. yüzyılın ilk yarısında korporatist ve faşist bir konuma varmıştı.

Bu karşı-devrimci ideolojinin liberalizmde sârek i eleştirdiği noktalardan bir diğ er önemli yanı da eğitim alan ındaydı. Çerek de Bonald gerekse Le Play kralçılık ve mutlakiyetçiliklerinin yanısıra aynı zamanda bağnaz birer Katolikler. Kuramsal çerçevesini dinî prensiplere, özellikle Katolik ideolojisinin temel taşlarını içeren öğretime dayandırmaya özellikle önem veren Le Play yalnızca Fransız Devrimi'yle yerleşen yeni eko-

nomik, sosyal ve siyasal düzeni eleştirmiyor, aynı zamanda 18. yüzyıldan itibaren dünyada egemen olmaya başlayan Aydınlanma' fikirleri ne ve b i mesel/kuramsal yaklaşımlara da karşı çıkıyordu.

Bu ideoloji, liberal/kapitalist düzenin ekonomik kuramı olarak geçen '*économie politique*' yerine, eski düzenin feodal ve kapitalizm öncesi ekonomik ilişkiler ağını hayal etme amacıyla geliştirdiği ve '*économie sociale*' olarak adlandırdığı kuramı kullanmaktaydı. Rekabetçi kapitalizmi, ortaya çıkardığı yeni sorunlar nedeniyle eleştirirken, patron ile işçi arasında ya n zca iş akdine dayanan serbest değiş-tokuş mekanizmasının toplumu çokerttiği iddia sındı. Bu karşı söylem, içinde katolik öğretinin temel savlarını da barındırdığı için, zaman içinde evrilerek ad na bazen 'Hristiyan demokrasisi,' bazen de 'hristiyan sosyalizmi' denilen bir siyasal harekete başlangıç teşkil etti. Almanya'da 'devlet sosyalizmi' ya da 'kürsü sosyalizmi' Fransa'da ise 'Hristiyan sosyalizm' olarak adlandırılan bu görüş 20. yüzyıl başlarında aşırı sağın hem liberalizme, hem geleceksel muhafazakârlığa, hem de sosyalizme karşı geliştirdiği bir tepkiydi. Bu tepkici görüş Fransız Sağının aşırı ucunu temsil etmekteydi. Birinci Dünya Savaşı sonrası Fransa'da gelişen faşist Action française'in fikir babalarından biri olan Charles Maurras, Demolins ve çevresinin rahle-i tedrisinden geçmiştir.

'*Science sociale*' metodu ise daha önce söz konusu ettiğimiz ikili ayrımdayan var; 'bireyci toplumlar' ile 'cemaatçi toplumlar' arasında varolduğu iddia edilen farklılıklar üzerinden sosyal, ekonomik ve siyasal tarihin gerçeklikle imtissiz bir çeşitlemesi, kurgulanıyordu. '*Science sociale*' kavramını 'sosyal bilim' kavramıyla, bilerek veya bilmeyerek, karşıt olan araştırmacılar, Prens'in Türkçe'ye 'ilmi içtima' olarak çevirdiği bu metodla, Türk ye'nin gerçek anlamda ilk sos-

yolojik çözümlemesini yaptığını iddia etmeklerse de, ne Prens'in yazdıkları nın, ne de bu metodu uygulayarak 1930'lu yıllarda Prens'in önerdiği yoldan gidenlerin Türkiye'deki sosyal bilimlere yeni birşey kattığını söylemek mümkün değildir.

Gerek Le Play'n, gerekse Demolins ve Prens Sabahaddin'in Aydınlanma felsefesi üzerine kurulan yeni toplum düzenine karşı geliştirdikleri muhalif tavrın belki de en tahripkâr yanı eğitim felsefesi ile ilgiliydi. Dinî kurumlar Fransa'da eğitim üzerinde ancak ancak 1905 yılında çıkarılan yasayla etkili hale gelmişken, Prens Sabahaddin 1906 yılında yazdığı yazılarda dinî kurumların toplum üzerindeki etkisini azaltacak ve din ile devlet işlerini birbirinden ayıracak yasalara karşı çıkıyor; Türkiye'de azınlık din kurumlarının yönetiminde bulunan eğitim düzenini, 'bireyci' tip insan yetiştirmesi savıyla atık şlıyordu. Yalnızca azınlıklarda olan bu hakkın tüm ülkeye yayılmasını istiyor, Türklerin eğitim alanında geri kalmış olmasını ve 'bireyci' tip insan yetiştirememesinin nedeninin, eğitimin larkleşerek dinî kurumların elinden alınıp devletin eline verilmesinde buluyordu. Prens'in bu tutumu İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin sürgündeki yayın organı *Şura-yı Ümmet* gazetesinde şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.

Dinî bir eğitimin ve ilk ve orta dereceli eğitimde dinî kurumların rolünün olmasının isteyen bu görüş, doğal olarak, çağdaş anlamdaki eğitim felsefesine de karşıydı. Demolins ve taraftarları kuramsal bilgiye ağırlık veren Fransız laik devlet okulların sürekli kötülemektedir. Prusya ile Fransa arasında bu bağlamda bir benzerlik gören Demolins, her iki ülkede de yaşanan sorunların yanı sıra, İngiltere gibi sömürgeci bir dünya gücü olan Almanya'nın kaynağının eğitim sisteminde olduğunu iddia ediyordu. Demolins'e göre, Fransız okulları kuramsal bilgiye önem veriyor ve öğrencileri devlet me-

murîyetine hazırlıyordu. Öğrenciler, hayatta ilgili pratik bilgilerden yoksun olarak yetiştiriliyor, dolayısıyla da devlet memuru olmak dışında başka bir işe yarayan ve hayatta başka becerileri olmayan insanlar olup çıkıyorlardı. Halbuki, Fransa'nın kuramsal değil pratik bilgi ve ihtiyacı vardı. Pratik bilgilerden kast edilen ise bir insanın kendisine başına bir yaşantı suretilmesi için gerekli olan bilgilerdi. Konuya hep sömürgelerde yerleşecek genç aristokratların gereksinim duyacakları 'bilgiler' açısından bakan Demolins'e göre, bu gençlere marangozluk, inşaat ustalığı, hayvan bakıcılığı, tarım işletmeciliği gibi temel pratik konulara ek olarak, hem bir aristokrat için elzem olan at binicilik ve avcılık, hem de, 'sağlam kafa sağlam vücutta bulunur' gereğince, spor eğitimi verilmesi öneriliyordu. Kendi topraklarındaki köylülere ve sömürgelerde kurulacak kuramsal işletmelerdeki insanlara hükmedebilmek için kuramsal bilgi gerekmiyordu. Onları 19. yüzyılda son derece revaçta olan bir tutucu söylemle- 'hayat kavgasına hazırlamanın yolu böyle bir eğitimden geçmekteydi.

Gerek Demolins'in bizzat kendisinin bir özel okulu kurarak yapmaya çalıştığı gerekse Prens Sabahaddin'in övgüyle bahsettiği bu eğitim modeli içinde açıkça antiintellektüel bir eğilim barındırmakta ve Aydınlanmacı bilimsel anlayışa taban tabana ters düşmekteydi. Prens Sabahaddin, 1908'den başlayarak Türkiye'deki eğitimde bu antiintellektüel eğilimi yaygınlaştırmak amacıyla görüşlerini İstanbul'daki yüksek sınıf üniversite gençliği içinde yaymayı hedeflemiş ve 'Nesli-i Cedid' adıyla bir dernek kurduğunu. Bu derneğin üyelerinden biri olan Nâfi Atıf Kansu tarafından 1912 yılında Türkçe'ye çevrilen ve bu yeni eğitim sisteminin anlatan Demolins'in *Yeni Mektebe* adlı kitabı ve Paul Descamps'ın "İngiliz Mekteplerinde Terbiye" adıyla Dr. Sabri Bey tarafından

Türkçe'ye çevrilip *Muallimler Mecmuası* dergisinin 1924 ve 1925 yıllarında çıkan sayılarında yayınlanan uzun makalesi, Prens Sabahaddin'in Türk ye'ye aktardığı bu akımın erken Cumhuriyet dönemine de sarkan bir etkisi olduğunu gösterir. Bu eğitim modelinin Türkiye'de uygulanmasının hiç de Demolins ve Prens Sabahaddin tarafından öngörülmemeyen bir şekli, bizzat Prens Sabahaddin taraftarlarının iddiasına göre, Koy Enstitüleri ile gerçekleşti. Demolins'in ve Prens'in yüksek sınıfa mensup gençler için önerdiği, pratik bilgiyi aktararak kuramsal bilgiyi dışlayan okuma modeli 1930'lar Türkiye'sinde dönüşüm geçirerek 1940 yılında koyu çocuklarına köyde gerekecek pratik bilgiyi verecek okullar kurulması yoluyla hayata geçirildi. İdeal bir toprak düzenini yaratmak ya da korumak amacıyla kırsal hayatı idealize eden, köylüyü köyde tutmaya çabalayan ama toprakta kapitalist ilişkilerin gelişmesini engellemeye çalışan, kent yaşantısını dışlayan bu girişimdeki eğitim felsefesi, hitap ettiği sınıfıradikal bir biçimde farklı olsa da,

hedeflenen amaç açısından hemen hemen aynıydı.

Ademi merkez yet prensibini değerlendirecek olursak, Fransız Devrimi öncesi varolan toprak düzeninin süregidebilmesi için sahip olan toprakların yasal mirasçılara eşit paylarla bölüştürülmesine karşı çıkmak da Fransa'daki karşı devrimci platformun en belirleyici özelliklerinden birini oluştuyordu. Çerek Le Play gerekse Demolins'in bahsettiği şekliyle 'özel girişimcilik' ya da aristokratlar elindeki büyük toprak işletmeciliğini kapsıyor, hem ticaret hayatı hem de gelişmiş fabrika üretimi, varolan ve toprağa dayalı hiyerarşik yapıyı kapitalist işkileri yaygınlaştırarak bozduğu gerekçesiyle, kötüleniyordu. Prens Sabahaddin'de de aynı görüş egemendi. Rüşdîler, endüstri ve diğer yazılarında hiçbir şekilde 20. yüzyıl başı modern kapitalizmin temel taşı olan sanayi üretiminden, fabrikatörlerden ve işçilerinden bahsedilmemekteydi. Prens de trokist fikir babaları gibi toprak sınıfı sarstığı ve arkaplana attığı gerekçesiyle ticarete ve ticaretle uğraşanlara karşı olmuştur.

## II. Meşrutiyet ve Vatandaşın “İcad”ı

FÜSUN ÜSTEL

II Meşrutiyet döneminde “tebaa”dan vatandaşla geçiş süreci, Osmanlı İmparatorluğu’nda 19. yüzyılın ortalarından itibaren merkezi bürokratik devlet’in tahkimi doğrultusunda ortaya çıkan anayasal gelişmeler ve kanunlaştırma hareketleri bağlamında ele alınmalıdır.

Tüm Osmanlı uyruklarının can, mal, ırz ve konut dokunulmazlığını güvence altına alan 1839 tarihli Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile gayrimüslim uyrukların hukuksal statülerinde, dinsel ve toplumsal yaşamlarında bir dizi düzenlemeyi içeren Islahat Fermanı (1856), II Meşrutiyet’le birlikte siyasal seçkinlerin başat hedefi haline gelecek olan bir “yurttaşlar cemaatı” oluşturma yoluyla İmparatorluğun çöküşüne son verme idealinin hukuksal arkaplanını oluşturur. Bir “yurttaşlar cemaatı” yaratmanın temel koşulları olan yasalar önünde eşitlik ve temsilde eşitlik ise, 1840’ta kabul edilen ve 1851’de yeniden düzenlenen Ceza Kanunnamesi, 1871’de yürürlüğe giren İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi ve 1878’deki Dersaadet ve Vilayet Belediye Kanunu gibi düzenlemelerle hayata geçirilmeye çalışılır.

İslâm dünyasında din ilkelerinden bağımsız ilk uyrukluk yasası olarak kabul edilen ve büyük ölçüde 1851 tarihli Fransız Kanunu’ndan esinlenerek hazırlanan 1869 tarihli Tabiiyet-i Osmanîye Kanun-

namesi ise, kapitülasyonlardan yararlanabilmek için yabancı devlet uyruklığına geçen gayrimüslim tebaanın sayısının artması üzerine çıkarılan bir “tepkî ve tedbir” kanunu olma niteliğiyle 9 maddede Osmanlı uyruklığının kazanılması ve kaybedilmesi koşullarını, düzenler Bir ulusa ya da halka ait oluşla ilgili bir yön taşımayan bu kanun (Aybay 1998), vatandaşlığın formülasyonuna ilişkin de önemli ipuçları vermez. Tek ipucu, İmparatorluğun kadın ve erkek uyrukları açısından getirilen farklı düzenlemelerdir. Müslüman ve zımmî ayrımını bir kez daha ortadan kaldırarak hukuki statülerini eşitleyen Tabiiyet-i Osmanîye Kanunnamesi, kadın ve erkek Osmanlı uyruklarını eşitlemez. Söz konusu kanun uyarınca, bir yabancı ile evlenen kadının Osmanlı uyruklığını yitirmesine karşılık, bir Osmanlı ile evlenen yabancı kadın Osmanlı uyruğuna kabul edilmektedir. Bu uygulama 1929’a kadar sürer (Kurnaz 1996).

1876 tarihli Kanun-ı Esasî ile “Tebai Devlet-i Osmanîyenin Hukuk-ı Umumiyesi” başlığı altında Osmanlı uyruklarının haklarına ilişkin ilk geniş çaplı düzenleme getirilir. Kanun-ı Esasî’nin 8 maddesinde yer alan, “Devlet-i Osmanîye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine her hangi dîn veya mezhepten olursa olsun bilâ istisna Osmanlı tabir olunur” ifade-

sindeki fert/birey vurgusu toplumsal sözleşmenin niteliğini de belirler. Böylece Osmanlı vatandaşlığı, bir yanda anayasanın (*de iure*) öngördüğü "liberal"/sözleşmecî vatandaşlık anlayışı, diğer yandan da "yaşanan/filî" vatandaşlığın toplulukçu niteliği arasında kaygan ve bir o kadar da tehlî keli bir zemin üzerinde ilerler. Tanzimat'tan itibaren geçerli olan ve II. Meşrutiyet'le birlikte daha da güçlenecek olan dualist hukuksal yapı, siyasal seçkinlerin hedeflediği "anayasal vatandaşlık"ı hayata geçirilmesi önündeki başlıca engeldir. Kanun-ı Esasî'nin 18. maddesinde yer alan "Tebaa-ı Osmanîyenin hizmet-i devlette istindam olunmak için devletin lisan-ı resmîsî olan Türkçeyi bilmeleri şarttır" hükmü ise, önce itihadî unsur idealinin daha sonra ise Cumhuriyetçi paradigmanın kritik eşiklerinin *cujus regio, ejus lingua* olacağını gösterir.

II Meşrutiyet'in öngördüğü siyasal modernleşme, cemaatten topluma, mekanik dayanışmadan organik dayanışmaya geçişle tarifini bulan yeni bir siyasal-kamusal alan anlayışını ve onun aktörü olacak "vatandaş"ı gerektirir. II Meşrutiyet'i izleyen dönemde yapılan bir dizi düzenlemeyle yeni siyasal özne "vatandaş" ile devlet arasındaki hukuksal-siyasal ilişkinin kuralları belirlenir.

Kanun-ı Esasî'de yer almayan dernek kurma ve toplanma haklarını düzenleyen 16 Ağustos 1909 tarihli Cemiyetler Kanunu ile 30 Temmuz 1909 tarihli Tatil-i Eşgal Kanunu, örgütlü topluma yönelimin, bu bağlamda vatandaşın sivil ve siyasal katılımının önünü açarken, derneklerin amaç ve nitelikleriyle ilgili olarak getirilen sınırlamalar, başka bir anlatımla asayiş-i memleket ve tamamîyet-i mülkiyeyi ihlal ve şekl-i hükümet-i tağyir ve anasır-ı Osmanîyeyi, siyaseten tefrik maksadına müstenid" cemiyetlere ilişkin gönderme, Cumhuriyet döneminde de tanık olacağımız devlet-sivil toplum ilişkisinde giderek yapısal bir nitelik kazanacak olan

güvensizlik ve tedirginliğin bir ifadesidir. Söz konusu düzenlemelerin de yardımıyla erken Meşrutiyet döneminde siyasetin sivilleşmesine tanık olunur. Hürriyet, muşavvat, adalet ve uhuvvet ilkeleri, yurttaşlar cemaatinin mutabakat metninin temel referanslarıdır. Bu bağlamda Tarık Zafer Tunaya'nın ifadesiyle, "Meşrutiyet camiasını kaplayan olayların belki de en önemlisi, siyaset yapan fertlerin artışıdır. Tabaa-ı Şahane'nin vatandaşlık mertelesine yükselişidir (...) Türkiye tarihinde, bu devreye kadar rastlanmamış bir şekilde, fert iktidarının kullanılmasını kendi göğüs ile ilgili bulmuş, bu hususta düşünmeyi, tenkit ve telkinde bulunmayı kendisi için bir fonksiyon saymıştır (...). Her vatandaşın söyleyecek sözü, gösterecek yolu olabilir. Siyaset yapmak olayı böylece başka bir olayı da sonuç halinde ortaya çıkarmıştır: iktidara iştirak" (Tunaya, 1996). Gerçekten de II Meşrutiyet'in hemen ertesinde yaşanan "siyaset yapma" heyecamının kütelerde bir kez daha bu denli güçlü bir duygu haline gelebilmesi için 1961 Anayasası'nı izleyen dönem beklemek gerekecektir.

Ancak II Meşrutiyet vatandaşlarının siyaset yapma konusundaki bu "aceleciliği", özellikle 31 Mart Vakası'nı izleyen dönemde rejimin sertleşmesi tanınmış olan bir dizi hak ve özgürlüğün askıya alınmasıyla sonuçlanırken rejim, her türlü farklı politik düşünce ve yaklaşımı şeytanileştirme geleneğini icat edecek, "irtica" sözcüğü 31 Mart Vakası'yla ilgili olarak ders kitaplarına kadar girecektir. Böylece bu iklimde kurulan derneklerin bu yük bir bölümünün nizamnamelerinde yer alan, amaçlarının "siyaset dışı" olduğu vurgusu ise, Cumhuriyet'e devredilen bir miras olarak kalacaktır.

1908-1919 döneminde yapılan 4 genel (1912'dekinin "sopalı ve dayaklı" niteliğine rağmen) ve 1911'deki ara seçim, vatandaş katılımının önemli "an"larını oluşturacaktır. İttihatî Mebusan Kanunu'nun hükümleri uyarınca tam da geruş olmayan



seçimler ve bu bağlamda “ulusal egemenlik”in dışı varımı olarak oy verme işlemi, devletin vatandaşlarını bir “vatandaşlık töreni” etrafında bütünleştirme kapasitesini ve bu anlamda birleşik bir kamusal-siyasal alanın varlığını hem fiili hem de sembolik düzeyde ortaya koyacaktır.

Siyasal katılımın dışında kalan kitlelerin, “yeni toplum-yeni insan” projesi çerçevesinde seferber edilmesinde ise, kutlamalar (bayramlar) önemli bir işlev kazanır. II. Meşrutiyet, “laik” nitelikli bir birleşik kamusal alanın varlığını tescil etmek amacıyla, vatandaşları ‘bölen’ dini bayramların karşısına onları bir bütünün parçaları yapmak için bir dizi yeni bayram ‘icat’ eder.

Bu bağlamda 10 Temmuz resmi bayramının yanı sıra, 1915’ten itibaren kutlanan Mekteblihler Bayramı, ilk kez 1916’dan itibaren kutlanmaya başlanan Çocuklar Bayramı ve 1918’deki İdman Bayramı vb. devletin hem sıcak savaş koşullarında Osmanlıların moralleri yükseltmek (Okay, 2000), hem de vatandaşların rejim konusunda iman tazelemelerinin sağlamanak yönünde önemli bir işlev yüklenecektir.

Modern merkezi devletin “yurttaşlar cemaati”nin inşasında özel bir önem taşıyan iki kurum, yanı sıra ordu ve okul, II. Meşrutiyet’in siyasal kadrolarının üzerinde özellikle duracakları kurumlardır. Gerek İslahat Fermanı’nda gerekse Kanun-ı Esasî’nin 17 maddesinde yer alan eşitlik anlayışının doğal bir uzantısı olan zımmıların da Müslümanlar gibi askerlik yapması (ya da bedel-i askeri ödemesi) koşulu, bütün çabalara karşın hayata geçirilememiştir. 1909’daki anayasa değişikliğinden sonra bedel-i askeri kaldırılarak askerlik hizmeti yükümlülüğü İmparatorluğun tüm vatandaşlarına yaygınlaştırılır. Ancak “yurttaşlar ordusu” ve onun öznesi, “yurttaş asker”le (citizen soldier) hedeflenen cemaatsel kimliklerin Osmanlı vatandaşlığı aleyhine marjinalleşmesi,

merkeziyetçiliğin bir vakıa haline geldiği bir siyasal konjonktürde geç bir operasyon olarak ortaya çıkar.

II. Meşrutiyet, merkezi modern devletin yeni siyasal öznesi olan “vatandaş”ın inşasında okula, özellikle de ilköğretime tanıdığı rolle III. Cumhuriyet Fransa’sını andırır. Meşrutiyet’in getirdiği değerler sistemi doğrultusunda biçimlendirilecek yeni kuşakların üretimi sorunsalı, çocuğa potansiye, bir toplumsal aktör konumuna yükseltir. “Toplumun geleceği” olarak görülmeye başlanan çocuk, “rejimin geleceği” açısından devletin manipülasyon alanının içine çekilir.

#### OKUL KANUN I ESASİ VATANDAŞLIĞININ ÜRETİM MERKEZİ

II. Mahmut döneminde yayımlanan bir fermanla getirilmek istenen ancak hayata geçirilemeyen zorunlu ilköğretim, 1869’da Maarif-i Umumiye Nizamnamesiyle bir ölçüde yaygınlaşmıştır. Kanun-ı Esasî’nin 114 maddesinde yer alan “Osmanlı efradının kâffesince tahsil-i maârifin birinci mertebesi mecburî” olması hükmü, ilköğretimin çocuğun toplumsallaşma sürecindeki önemini artırır. Bu bağlamda 1908 sonrasında müfredat programlarında yapılan değişiklikler, devletin özellikle geleceğin vatandaşlarına yönelik toplumsal mühendislik kaygıları çerçevesinde anlam kazanır. Cumhuriyet dönemi boyunca ilk ve ortaöğretimin vazgeçilmez dersi Yurttaşlık Bilgisi, Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye adıyla II. Meşrutiyet’in hemen ertesinde okullarda bağımsız bir ders olarak okutulmaya başlanır.

“Tahsil-i iptidai mecburî ve mekâtib-i iptidaiye-i umumiye de meccanîdır” hükmünü getiren ve iptidai ve ruhiyeler Fransız ilköğretim sistemine göre düzenleyen 1913 tarihli Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatî’nde Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye dersi müfredat programlarını-



1908 Seçimlerinde Galatasaray Lisesi önünde seçim sandığı... İttihat ve Terakki Partisi damgasını vurduğu bu seçimler, Osmanlı Türkiye'si'nde siyasal fikirler etrafında kampanyaların yürütülmesi, kamusal tartışmaların yapılması ve siyasal partilerin oluşması bakımından kurucu bir değer taşıyor. Modern siyasal kurumlar ve kavramlar, yaklaşık iki ay süren bu seçim deneyimiyle önemli ölçüde yaygınlaşmış, halka malolmüştür

daki yerini alır. Tedrisat-ı İptidaiyye-i Umumiye Talimatnamesi'ne göre, iptidai mekteplerinin amacı ilköğretim çağındaki çocukların, "bedence ve ruhça sağlam üy-yallara sahip olmasını temin edecek ve hayat için lüzumlu olan bilgileri vererek, onların karakteri, gayretli ve hamiyetperver birer vatandaş olarak yetişmelerini sağlamaktır" Söz konusu Talimatname, "makbul vatandaş"ı dine bağlı, "milliyetini tanıyan", eğitimli ve aydın bir vatansever olarak tanımlar (Aytekin: 1991).

Böylece merkezî otoritenin merkezkaç güçlere karşı ortak bir aidiyet ve sadakat duygusu geliştirmek amacıyla "okulda yurttaş eğitimi"ne 1860'lı yıllardan itibaren özel bir önem verdiği İsviçre, Belçika, Almanya, Avusturya Macaristan İmparatorluğu ve Amerika Birleşik Devletleri gibi ülkelerden yaklaşık 50 yıl sonra Meşrutiyet pedagogları da, "malumat-ı medeniye"nin vatandaş üretimindeki gerekliliğine kanaat getirir. Osmanlı'nın eğitimde-

ki esin kaynağı Fransa'da ise, Instruction Civique dersi, 1789 Devrimi'nin ertesinde parasız, zorunlu ve laik eğitim sistemini yürürlüğe koyan 1882 tarihli yasa ile okullarda okutulmaya başlanmıştır. III. Cumhuriyet dönemi boyunca tarih, coğrafya ve yurttaşlık bilgisi derslerinin başlıca hedefi, ulusal kimliğin inşası ve yurtseverliğin telkinidir. Aynı hedef, ittihad-ı anasırı Osmanlı ehli: tarafından da izlenir. 1913 tarihli Tedrisat-ı İptidaiye Kanun-ı Muvakkatı'nda yer alan "Coğrafya, bilhassa Osmanlı coğrafyası" ve "Tarih, bilhassa Osmanlı tarihi" vurgularıyla coğrafya ve tarih dersleri, Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye ve İktisadiye'nin yanı sıra bir Osmanlı vatandaşlığı /vatanseverliği oluşturmakla "görev"lendirilir.

Malumat-ı Medeniye kitaplarının yazarlarının ifadesiyle, bütün medenî devletlerde bir "ilim hâlini" alarak mekteplerde okutulan bu ders, istibdat yönetimi altında yaşamış olmaları nedeniyle "hukuk ve

## Ahmet Mithat Efendi

BURAK ONARAN

O, Tanzimat sonrası Osmanlı yazın hayatının "hace-i evvel"i, "kırk beygir gücündek yazı makinesi"dır. Bu tuhaf alkâp ara sah p o masının sebeb yay m anmış yüzlerce eseri olması ve bunların içerisinde çocuklar için yazmış olduğu "Abdest ve Namaz" ve "Meyveler", "Asya", "Avrupa" kitapları n n yanı sıra "Kozmografya ve Tabakat-ı Arz", "İsveç ve Norveç Tarih" ve hatta "Schopenhauer'in Hikmeti" adlı eserleri b kitapları n bulunmasıdır.

Yaşam ş olduğu dönemde uzman aşma, en azından Osmanlılar için, henüz "geçer akçe" değ ise de, A Mithat Efendi nin hemen her konuya duyduğu inanılmaz merak ve onu bildiği her şeyi, ne kadar biliyorsa o kadarıyla, öğretmek için acele etmeye sevk eden tutkusundan bir şey değidir. 223 basılı eseri olduğu bilinen Ahmet Mit-

hat'ın, oğlu Kâmil Yazgıcı'nın dışına göre sadece üç adet basılı olmayan eseri bulunması bile onun yazmaktaki hedefinin ne olduğunu anlamaya yeter. "Hasan Melâh" romanına yazdığı önsozda eserinin Alexandre Dumas'ın "Monte Kristo Kontu"na benzeliğini kabul ettiğini, ancak üç yüz yıldır edebiyatla uğraşan bir milletin eserlerini üç yıldır uğraşan bir milletin takip etmesinin tabii olduğunu; bu yolda kendisini eştirenlerin olmasının bile kazanç sayılması gerektiğini söyler. Onun derdi yazdıklarıyla biddiğini öğretmek ve halkın yazı ile işkısını artırmaya çalışmaktır. "Kırk Beygir gücünde" yazmasının belki de en önemli nedeni budur.

A Mithat, özel k e romanlarında, bir anlatı tasarlamaktan çok bir şeyler öğretmek derdindedir. Meddah tekniğini romana bir eştiren yazar, bu tekniğin kendisine sağladığı metin üzerindeki sınırsız hakın yet olanağın da kullanarak olaya zaman zaman mudahale eder ve romanın orta yerinde okurla sayfa ar boyunca doğrudan konuşur. A Mithat bu konuşmaları bazen romanın geçtiği bölgeyi tarif etmek, bazen yeni icat edilmiş bir aleti tanıtmak, sıklıkla da, okura, okumakta olduğu romandan nasıl bir ders çıkar-

vezat-ı medeniyet ve toplumiyelerine layıkıyla vakıf olamayan bütün Osmanlılar"ı,<sup>1</sup> bir yandan kanun devleti ve Meşrutiyet düzeninin belli başlı kurumları, diğer yandan da vatandaş hak ve görevleri, başta basın, toplanma ve manç özgürlüğü olmak üzere her düzeyden kamu özgürlükleri konusunda "genç evlad-ı vatan"ı bilgilendirmeyi ve seferber etmeyi amaçlar.

Malumat-ı Medeniyet dersünün amaç ve hedeflerine yönelik ilk bilgi, Sabri Cemil (Aykut) tarafından kaleme alınan ve ipt-

dalı ve ruştiye hocalarına, özellikle de Darülmualimin öğrencilerine yönelik hazırlanan bir öğretmen el kitabı mteği taşıyan 1910 tarihli Ameli Fenn-i Tedris te yer alır. Kitap, il Meşrutiyet pedagoğlarının Meşrutiyet vatandaşlığı projesine ilişkin ipuçları verir. "Meşrutiyet-i meşruanın" bütünüyle "kök eşmesi" açısından önem taşıyan Malumat-ı Medeniyet, hem vatandaşlık bilincin hem de "muhabbet-i vatanıye"yi aynı zamanda tesis etmek amacına yöneliktir. Sabri Cemil



*Ahmet Vahat, öncelikle hemen her konuda kanaat belirten gazeteci ayam tipinin Osmanlı toplumunda belirsizliğin simgesidir. Yıvasi düşünce dünyasına behirli bir katkısıyla ya da behirli bir fikrîyata yakınlığıyla hatırlanmaz, bu işleriyle önemlidir.*

ması gerektiğini daha açık bir biçimde göstermek için yapar

A. Mithat romanının ana fikri ve en önemli mesajı Osmanlı insanının yeni modern, Batı hayatına kendi hayatın nasıl bağdaştıracağıyla ilgilidir. Bu mesajın en fazla öne çıktığı ve en çok bilinen eseri "Felâhun Bey ve Râkım Efendi" romanındaki Felâhun Bey karakteriyle A. Mithat, Türkçe romanlarda yıllarca başrolde çıkacak olan "Afranga

Zuppe" tipinin ilk örneğini yaratmıştır. Bu tip, sadece bir eğlence konusu bir sosyal hicvi biçim değildir; aynı zamanda A. Mithat ve bu tipi kullanan birçok ardılının Batılılaşma ve Batı hayatla bütünleşme konusundaki düşüncelerini de temsil eder. Mesele, Osmanlı'nın özünü korumaktır; ya da Şinâs'ın formüle ettiği gibi "Asya'nın aklı-ı pirânesi ile Avrupa'nın bıkır-fikri- n izdivaç ettirmek" projesidir

"malumat-ı medeniyesi" nakıs olan bir milletin efradı"nı, "mükellefiyetini bilmeyen vatandaşlar, reylerini ehemmiyetini tanımayarak rey veren müntehipler, verginin neye yaradığını anlamaksızın vergi verenler kendilerine va'adan sevmek öğretilmemiş olan ahali i memleket" olarak tanımlar. Dolayısıyla Malumat-ı Medeniyet'in başlıca amacı, "bilkassa köylere ciddi bir muhabbet-i vataniye telkin etmek"tir. Bu süreçte "Türkiye'nin çocukları yalnız memleketlerini değil,

memleketlerinin Kanun-ı Esasisini de sevmeyi öğreneceklerdir."<sup>2</sup> Bu bağlamda Malumat-ı Medeniyet kitapları, yeni yönetim projesinin mümkün olduğu kadar geniş kesimlere içselleştirilmesi ve bu bağlamda meşruiyet kazanmasında önemli bir rol yüklenir. Kitaplarda "Meşrutiyyet-i mukaddese" kavramı altında kutsanan siyasal projenin kurumsal çerçevesi ve öngördüğü hak ve özgürlükler alanı, bir yandan "33 sene müddetle mazlum milleti müthiş bir istibdat rejimi

Yeni Osmanlılar olarak bilinen hareketin en önemli sımsalardan biri olan Şinasi'nin yukarıdaki ifadesinin, A. Mithat'ın görüşlerini son derece başarılı bir şekilde yansıttırması bir tesadüf değildir. Yeni Osmanlılar özellikle Ali ve Fuat Paşalar döneminde Batı'ya karşı aşırı tavizkâr ve taklitçi bir politika izlendiğini düşünüyor ve Tanzimat Düşüncesine "yerli" bir dayanak bulmaya çalışıyorlardı. Berna Moran'ın ifadesiyle, onlar "hem İslâm ideolojisiinden vazgeçmeksizin Osmanlılıkkarını sürdürerek Batı'dan yararlanmaktan yanaydılar, hem de Batı'dan ithal etmek istedikleri aydınlanma fe sefesi gereğ cehalet e savaşmak için halka yönelmek zorundaydılar". Bu yöneliş için de en uygun araç gazetelerdi. Tıpkı, A. Mithat gibi Yeni Osmanlılar da romanları ve gazeteleri halk bilinçlendirmek için bir araç olarak görüyorlardı. A. Mithat'ın ve Yeni Osmanlılar'ın kaygılarının, ve hedeflerine ulaşmak için kullandıkları araçların bu derece birbirini andırması çoğu zaman A. Mithat'ın isminin de Yeni Osmanlılar ile beraber anılmasına sebep olmuştur. Yine de aralarında önemli bir fark vardır ve bu fark, Yeni Osmanlılar'ın kelimenin dar anlamıyla, "politik" bir projeleri varken,

A. Mithat'ın sonuçta bu "politik" projeye örtüşen hareketlere sebep olması da, ansiklopedist bir tavra sahip olmasında gizlidir.

A. Mithat'ın, Yeni Osmanlılar'ın önemli isimlerinden Namık Kemal'in "Vatan Yahut Silistre" isimli oyunu hakkındaki ovgu dolu yazısı ve hatta Rodos'a bu yazı nedeniyle sürgün edildiği yönündeki soylentiler de A. Mithat ile Yeni Osmanlılar arasında benzerliği aşan bir ilişki olduğu yönünde kuşkuyla yo açmıştır. Ancak, Tanpınar'ın da vurguladığı gibi, A. Mithat "Menfâ'da Nâmık Kemal ve Yeni Osmanlı hareketiyle kendi düşüncesi arasındaki farklılıkların altını çizerek bu, hür yet kelimesini düşün celerinin merkezine koymalarına karşın bir tarafta bütün sorunların çözüm değişikliğiyle hal olacağına inanan, öbür tarafta ise sorunların çözümü için bireysel hayatı ve ekonomikle işmeyi temele alan iki gazeteci arasındaki farklı

A. Mithat'ın siyasete, romana, Batılılaşmaya, gelenekçiliğe, velhasıl hayata bakışını özetleyen cümle Jön Türk romanının satırları arasına sıkışmış olan, A. Mithat'ın kız çocuklarının yetiştirmesi üzerine söylediği şu cümledir: "Her şeyde ifrat da fenadır,

altında ezen" Abdülhamit rejimini özelinde Ancien Régime'e yönelik bir devrısabık yaratırken, diğer yandan da "zulme karşı halkın isyanı" olarak tanımlanan 10 Temmuz "hareketi"nin de meşruiyet kaynağını oluşturur. Bu anlamda, II. Meşruiyet'in siyasal "öteki"sı, öncelikle içeride, en yakın siyasal geçmişindedir. Balkan Savaşları'nı izleyen dönemde ise, "her Müslüman Osmanlıya karşı birkaç düşman hazırdu" söylemi "öteki"nin, "Yunanlılar, Bulgarlar, Sırlar, Karadağlı-

lar, Moskoflar"la tanımlanan "dış düşmanlar" bağlamında inşasına zemin hazırlayacaktır.

Meşruiyet rejiminin içselleştirilmesinde Kanun-ı Esası, 10 Temmuz "hareketi"nin salt bir ayaklanma olarak kalması ve bir kanun düzeni çerçevesinde sunulmasında önemli bir işlev yüklenir. Hak ve özgürlüklerin temel güvencesi olan Kanun-ı Esas, toplumun etrafına çekilmiş bir "emniyet şuru"dur.<sup>3</sup> Öte yandan Kanun-ı Esas'ının getirdiği yeni du-

tefrîte" Çoğunlukla gelenekçi (mumin ve muvahhid bir edip), zaman zaman da Atatürk iktidarını göremeden vefat etmiş bir Kemalist olarak niteledinlen A. Mithat için, oğlu Dr. Kamil Yazgıç, babasının zihniyetine bir teşhis koyamadığını, ille bir teşhis koymak gerekirse liberale muhafazakar olarak tanımlayabileceğini söyler. Yaşadığı dönemde zamanının bir birine en "zıt" fikirli insanların etrafında toplayabilmiş olması yazının hayatına verdiği önem kadar hiç bir fikirde "fırata ve tefritte" kaçmamaya özen gösteren karakterinde de aranmalıdır. Sahibi olduğu "Tercüman-ı Hakikat" gazetesinde Muallim Naci ve ilk Türk materyalistleri olarak anılacak olan Beşir Fuad aynı dönemde yazarlar. Ne A. Mithat için bu yazarlar sadece gazetesinde çalışan muharrirlerdir, ne de bu yazarlar için A. Mithat's radan bir gazete patronudur. Beşir Fuad A. Mithat'a, intiharının arifesinde son mektubunu ona hitaben yazacak ve mektubuna "Ey Hakîm" diye başlayacak kadar saygı duyar. A. Mithat, dönemi içerisinde adeta yok saymış bu sıradışı intihar hakkında yazdığı kitapta bir yandan Beşir Fuad'ın intiharının nedenlerini anlatmaya çabalarırken, diğer yandan zihnindeki sentezin ip uç

larını bize sunar. "Naci maarif-i şarkîye meydanının nasıl bir şemsuvarı yeganesi ise Beşir Fuad dahi maarif-i garbiye meydanının öyle bir şemsuvarı olmasıyla, Naci'ye maarif-i garbiye ile de ıstıgalı nasıl tavsiye ve coşardan hâli kalmamış isem Beşir Fuad'a dahi maarif-i şarkîye ile ıstıga tavsiyesini öylece icbar derecesine varırdı mı?"

A. Mithat'ın aradığı, Osmanlı'da reddetmeden Batılaşabilmenin formu uydü. Aynı arzu, yıllar sonra A. H. Tanpınar'ın yazacağı "Huzur" romanında Mumtaz karakterinin zihninden geçecek olan "Ya hep, ya hiç. Hayır her şeyden biraz" cümlesinde de görülebilir. Ancak, Tanpınar'ın kılklardan olması, halka okuma alışkanlığı kazandırması gibi gerekçelerle A. Mithat'ı takdir etse de ona kendi adını verecek kadar yakın olan Mithat Paşa'ya para için ihanet ettiğini düşünür. Tanpınar "19. yüzyıl Türk Edebiyatı Tarihi"nde, A. Mithat'ın "binlik banknota dayanamadım" dediğini rivayet etse de, bu ihanetin arkasında, gerçekte, "huzuru arayan esnaf zihniyeti"nin yattığını iddia eder.

Muallim Naci'ye yazdığı bir mektupta "Bir dakikam boş geçsin istemem. Çalışmay ve onun mukafatı olan kazancı pek severim. Yazıp, çi-

173

zen sayesinde, hakimiyet millettedir. Hakimiyet-i milliye teması, "Millet ancak mebuslarını intihap etmek, şöyle memleketi, sâhipliğini gösterebilir" (Cevat, 1910: 161) ifadesiyle anlam kazanır. Hakimiyet-i milliyenin tecellisi olan "intihabat"ın ise, aydınlanmış/bilinçli seçmeni gerektirdiği özellikle vurgulanır.

Serbesti-i matbuat hakkı, ıstıma serbesti-i tedris, hakk-ı şurak, hakk-ı istida, serbesti-i edyan Meşrutiyet rejiminin tanıdığı mukaddes haklardır ancak Malu

mat-ı Medeniye kitaplarında geleceğin vatandaşları hak ve özgürlükler alanının kullanımı konusunda sürekli uyarılırlar. Serbest-i edyan ünitesinde Jön Türk kitap yazarları dinin bir "şer'ale" olarak kullanımı olasılığına dikkatli çekerek, Tanrı ile birey arasındaki ilişkilerin "beşerî muameleler" üzerinde hiçbir biçimde etkili olmaması ve tümüyle özel alanın içinde kalması gerektiğini savunurlar.<sup>4</sup> Bu arada kitapların tümünde meşrutiyet referansı olarak kullanılan Meşrutiyet

z p. basıp, citleyip meydana koyduk tan sonra naslatının iktifat ve safı işi gelir. Şte o zaman ben m iş m b ter" diyen A. Mithat Carter Findley in de ifade ettiği gibi, "Osmanlı matbuat kapı talizminin doğuşunun simgesidir" ve gerçekten de esnaktır. Gazete patronluğunu bıraktıktan sonra Sırmaş su arını satın alıp İstanbul'a su getirip satmış; Beykoz'da satın aldığı bir çift likte, Avrupa'dan getirdiği kuluçka makinesi ile "modern" anlamda tavukçuluk yapmıştır. Romanlarındaki çalışan Osmanlı Efendilerine benzer bir hayatı olduğu soyenebilir. Çok çalışır ve iktisatı harcar; Romanlarındaki A. Afranga Zuppe tıp nın de en çok kara adığı özelliği mirasyedi olması, ya nı paray kazanmayı da, harcamayı da bilmemesidir. A. Mithat'ın bu ve buna benzer tutumları Şerif Mard n'e "sermaye geliştirebilecek herhangi bir mahallı olanaktan yoksun" bir Protestan ahlakını çağırıştır. A. Mithat belki de bu mahallı olanakların yaratılması için kendi payına düşeni yapmakla meşgu dur.

A. Mithat ölçüde bir modernist mâ kul bir gelenekçi atılcı bir tüccar, gerçek bir ansiklopedist ve toplumların zamanla gelişeceklerine kuvvetle inanan bir sosyal Darwincidir. Düşün

celer nı kategorize etmekte herkes n zorlanmasının nedeni ise A. Mithat'ın i kese davranışlardan çok pragmatik tutumları desteklemesinde gizlidir. Kendi, hemen her konuda bir tkr r sa n'bi olan oğluna her şeyden anlamasın tavsiye eden; ancak oğlundan to rununa tek bir şeyden anlamasını öğütlemesini isteyen A. Mithat, günü bilen bir düşünür olarak onun icaplarının yerine getirirken, bir diğer yükümlülüğünün de nak nı geleceğe nazırlamak olduğu nancy a davranır. Butün bunlar, Türk Modernleşmesinin kendine özgü orta yolcu çizgisinin, belki de, ilk örneklerinden biri olan A. Mithat'ın, nasıl olup gelenekçi bir modernist ya da liberal bir munafazakar olarak tanımlanabildiğini bir ölçüde de orsa, açıklar.

A. Mithat Efendi 1844 yılında Top nane'de doğar, okumayı ve yazmayı Mısır Çarşısında çalıştığı sırada dükkan komşusundan, Fransızca'yı ise yine bu yıl arda ders aldığı Galata'lı bir Frenk'ten öğrenir. Babasının ölümü üzer ne ağabeyi arı eydi, memuriyette olduğu Vidin'e alınırdı ve Annet eğitimi ne burada devam eder. Daha sonra ağabeyiyle beraber Niş'e geçerler. 1863 yılında Niş'te Ruştiyeden bir n cılıkle mezun olur. 1866'da evlenir ve

kurum ve değerlerinin İslâmiyete de uygun olduğuna vurgusu yazarlar açısından bir çelişki oluşturmaz. Aynı şekilde mukaddes bir hak olan basın özgürlüğü de "iki tarafı keskin bir kılıçtır". Bu nedenle "küçük efendiler"e, her gazeteyi okumamaları gerektiği hatırlatılır (Cevat, 1910: 155).

Öte yandan Kanun-ı Esas nın getirdiği modern yönetim anlayışının uzantısı olan "müsavat", yasalar önünde eşitliğin yanı sıra Meşrutiyet in sındığı "İrsat eşitli-

ğı"nın de güvencesidir. Özellikle kamu görevlerine erişebilirlikte eşitlik, İsmail Cezmi'nin Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye Dersleri'nde, "Sen de evladım şimdi çalışırsan, İende memleketi ıy bir mebus, çalışan bir nazır olarak hizmet edebilirsin"<sup>5</sup> şeklinde özetlenir. Eşitlik boyutu, haklarda eşit bir vatandaşlar topluluğunun inşasında önemli bir unsur olarak ortaya çıkarken, onları kanunlara itaat, askerlik yapmak ve vergi vermek olarak tanımlanan vatandaşlık görevlerinde de eşitler

1868'e kadar çeşitli memuriyet görevlerinde bulunur. 1869 yılında Tuna Gazetesinin baş muharriri olur. 1869'da kendisini eğitime yöneltti. Memuriyetten emekli olan ve memuriyete başlama konusunda büyük etkisi olan Mithat Paşa'nın tayin edilmesi üzerine, onunla beraber Bağdat'a gider. Bu yıllarda Mithat Paşa ona kendisini verir. Artık, Ahmet Mithat Efendi'dir. Bağdat'ta Vilayet Politika Dairesi Müdürü (Resam) Osman Hamdi Bey ile tanışır. Hamdi Bey, A. Mithat'ın "Millet-i Osmaniye Ahmet Mithat gibi bir hizmetkârı ile liyetten dolayı şayet lütfen ve tevazuan bir teşekkürle nazım görecektir" diyecek derecede hayatında önemli olduğunu düşündüğü Mithat Paşa'dan sonra ikinci adamdır. Genç A. Mithat'ı etkileyen bir diğer isim, yine aynı yıllarda tanıştığı, dinden ölmüş ve sonunda Müslümanlıkta karar kılmış İranlı entelektüel Muhammet Cihan Muattar'dır. Muattar'ın etkisiyle A. Mithat din konusunda çalışmaya başlar. İstanbul'a döndükten sonra (1871) bir yandan yazdığı kitapları yayımlarken, diğer yandan gazetecilik yapar. 1873 yılında Rodos'a sürgün edilene kadar çıkardığı gazete ve dergiler surek-

kapatılır ve o hep yenilerin çıkartır. Rodos sürgünü sırasında orada bir oku kurar ve çocuklara öğretmenlik yapar. Diğer yandan da romanlarını yazmaya ve takma isimlerle gazete ve makaleler yayımlamaya devam eder. 1876 yılında af olunarak İstanbul'a ve gazeteciliğe geri döner. 1878'de Tercüman-ı Hakikat'i çıkarırmaya başlar. A. Mithat'ın Saray'la arası iyi olduğu bir dönemdir bu. Gazetesi Saray'dan ayda 20 altın alırken kendisine de Mecidiye nişanları ve gümüş imtiyaz, iltihaz ve yakat maddeleri verilmektedir. Önce Meclis-i Umur-ı Sinhiye azalığı ve sonra da Reisliği görevlerine getirilir. Bu arada 1889 yılında ilk kez Avrupa'ya gider. Stockholm Müstefrikatler Kongresi'ne katılmak üzere hükümet tarafından delege olarak gönderilen A. Mithat, kongreden dönünce Tercüman-ı Hakikat'e düzenli yazı yazmay bırakır. İ. Meşrutiyet'ten sonra ölümüne dek Darülfunun, Medresetu'lâzîni ve Darulmuallimât'ta dersler verir. 8 Aralık 1912'de, Darüşşafaka'da kalp krizi geçirerek vefat eder. Fatih Camii'ndeki mezarında Nigar Hanım'ın şu beyittir yazılıdır: "Gayretindir sevdiren Fazlı-u ümmi ummete / Verzeşindir anıtan sevdâyı sayımlı lete"

Vatandaşlık görevlerinin tanımlanması konusundaki bu indirgemeci yaklaşım, Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e oradan da günümüze aktarılan bir süreklilik unsuru olarak ortaya çıkarken, Meşrutiyet vatandaşlığının belki de en ayırt edici özelliği, sınırsız vatandaşlığın teşvikidir. Tedrisat-ı Medeniye ve Ahlak-ı İçtimaiye, Osmanlı'da yer alan "İstibdat bizi munzevî yaşamaya alıştırmıştır" eleştirisi, Meşrutiyet'in kazanımlarından biri olarak kabul edilen "hakk-ı içtima" ile olan karşılığı içinde

sunulur: "Dama toplanmalı ve içtimagâh-lara kemal-i şevk ile koşmalıyız"<sup>6</sup> Naturlatması, Meşrutiyet'in kazanımları söyleminin önemli bir unsuru olarak ortaya çıkar.

Bu arada erkek yazarlar tarafından kız çocuklarına yönelik hazırlanan Kızlara Mahsus Terbiye-ı Ahlakiye ve Medeniye ders kitapları ise, genç kızların gelecekteki özel yaşamlarında vazifelerin, mudrik, akıl ve bilgi ile aydınlanmış kadınlara dönüşmelerine ve böylece erkeklerin vatandaşlığına lojistik destek sağlamalarına yö-



neliktir. Söz konusu "lojistik vatandaşlık" anlayışı doğrultusunda, Tanzimat'tan itibaren çok sayıda kadın ve erkek yazarın değindiği "kadın meselesi", II Meşrutiyet sonrasında çalışma hayatında, partilerde ya da derneklerde giderek daha fazla yer alan kadın varlığı görmezden gelinir. Fedrisat-ı İptidaiyye Mecmuası'nda kız çocuklara el işi derslerinde nakış numunesi olarak "hurriyet, musavat, uhuvvet ve adalet" sözcüklerinin işlenmesi ödevinin verilmesi önerilirken (Okay 31), Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakîye ve Medeniye kitaplarında genç kız, Meşrutiyet'in kurum ve değerler sistemi konusunda bilgilendirilir ki, ileride yani "valide" olduklarında çocuklarının kullaklarına "vatan, vatandaşlık, milliyet, milliyetperverlik" sözcüklerini fısıldaya bilsinler<sup>7</sup> ya da vergi vermenin önemini onlara anlatabilsinler. Kadının biyolojik yeniden üretimde ve değerler aktarımındaki rolünün bilincinde olan Meşrutiyet pedagogları, kadına "öğretme" görevini vermiştir. Bu bağlamda Meşrutiyet'in "öğreten" kadını, Cumhuriyet'in öğretmen kadınına müjdeler.

#### **MAKBUL VATANDAŞIN AHLAKİ ARKA PLANI "İYİ İNSAN-İYİ VATANDAŞ"**

Meşrutiyet vatandaşının kamusal çehresinin arka planı "iyi ve kötü" tutum ve davranışlarla anlam kazanan bir insan/birey modeliyle desteklenir. "İyi insan-iyi vatandaş" kurgusu, seküler bir kamusal ahlakın inşasında ve yeniden üretiminde işlevsel bir öneme sahiptir. Hürmet, muhabbet, yardımseverlik, tutumluluk, çalışkanlık, cesaret, hoşgörü gibi kişisel erdemler, Meşrutiyet'in bir "erdem rejimi" olmasının güvencesidir.

Böylece II Meşrutiyet Malumat-ı Medeniye kitapları aracılığıyla yeni siyasal "özne" vatandaş, beden-akıl-ruh ekseninde inşa ya ve dolayısıyla bütünüyle kuşatmaya yönelir. Söz konusu kuşatıcı

vatandaşlık anlayışı erken Cumhuriyet dönemi Malumat-ı Vatanîye kitaplarının da en belirgin özelliğidir. Meşrutiyet bireyinin görevler yelpazesi "nefse" karşı görevlerle başlar, en yakın aile çevresinden en geniş toplumsal çevreye kadar uzanır. "Nefse" karşı görevlerin ilk sırasını bedensel sağlığın korunması, başka bir anlamıyla tanzîsal iradeyle sıkı sıkıya ilişkilendirilmiş bedenün yerini, bireysel iradeyle yönlendirilebilir ve yönetilebilir beden alır. I Meşrutiyet dönemi ders kitaplarında ilahî emir bağlamında ve "temizlik imandandır" dusturuyla yer alan hijyenist vurgu, II Meşrutiyet dönemi Malumat-ı Medeniye kitaplarında "sağlıklı yaşam"ın kamusal olarak gerekçelendirildiği bir davranış mühendisliği çerçevesinde ortaya çıkar. Sağlam bir beden sağlam bir fikir ve ahlak'a imkân verir. Sağlıklı bir yaşam ise, bir yandan bedensel şiddet ve enerjinin disiplin altına alınması anlamına gelen spor ve jimnastik'e, diğer taraftan da "itidal daire" içinde hareket'e mümkün olabilir.<sup>8</sup> Bu bağlamda oburluk, sarhoşluk ya da intihar, akıl ve iradeye hakim olamamanın göstergeleri olarak "makbul vatandaş"ın sakinmesi gereken davranışlardır. Zira, akıl ve irade ile denetlenemeyen her türlü eylem kamusal kullanıma sunulacak "beden"den sağlanacak yararın azalmasına yol açacaktır.

Bu bağlamda sağlıklı bir beden ve ruh halının dışavurumu olarak çalışkanlık, kişisel ve toplumsal bir erdem olarak özellikle yüceltilir. Ancak çalışkanlık cesaret ve girişim gücüyle desteklenmelidir. Böylece II Meşrutiyet'in makbul birey-vatandaş profilinin tamamlanmasında Millî İktisat projesinin "teşebbüs-i şahsî" söylemi önemli bir rol oynar. Girişimci Müslüman birey kurgusu bir yandan meşrutiyetin kutsandığı Ancien Régime'e karşıtlığı içinde anlam kazanırken, diğer yandan da siyasal anlamda itihad-ı anasırı olmak isteyen Meşrutiyet'in ekono-

muk "öteki"sı olan gırşımcı gayrimuslun vatandaşla hesaplaşır

Meşrutiyet'in "makbul vatandaş"ı aynı zamanda toplumsa, ve kamusal alandaki davranışların, "medenilik" çerçevesinde denetleyen b reydr. Özel alan gelenekse, "hürmet-muhabbet" denklem.ne terk edilirken, II. Meşrutiyet'le birlikte sınırlar gıderek genişleyen "umuma mahsus" alanlarda (sokak, işyerleri, toplu taşıma araçları, parklar, kahvehaneler pastaneler) medeni olmanın ölçütü olarak sunulan "gıçımılık" (sociabilite) biçimleri, öğretilir. Bireyin her düzeyden çevres, ile nezaket ve görgü kuralları çerçevesinde ahenkly bir birlkte yaşama biçimini kurmasını, sağlayacak standart davranış kodlarının telkini, aynı zamanda vatandaşlar cemaatinin toplumsal ahenğinin de guvencesidir.

Meşrutiyet vatandaşından beklenen, davranışlarını aklın rehberliğinde düzenleyen "ferd"e dönüşmesidir. Doğru ve yanlış davranışlar, sevap-günah ikileminin sınırlarını aşarak akla uygunlukla temellendirilir. Zira Ahmet Cevat'ın ifadesiyle "hür olmak akla tabi olmak demektir" <sup>9</sup>

#### MEŞRUTİYET VATANDAŞLIĞININ MILITAN CEPHESİ: VATANSEVERLİK

Malumat-ı Medeniye kitaplarında "vatan"ın temsili, yeni siyasal ozne "vatandaş"l.ğ.n ve onun romanuk milliyetçi cephesini oluşturan vatanseverliğin inşasında önemli bir yer tutar. Kitaplarının yayımlanmaya başladığı 1911 den 1918'e giden süreçte "vatan"ın ortak aidiyetin fiziksel çerçevesi olarak temsili, bir yandan kitap yazarlarının ideolojik tercihleri, diğer yandan da sıcak savaş koşullarının belirleyici liginde farklı ve zaman zaman da birbirine rakip okumalara zemin hazırlayacaktır. Ahmet Cevat'ın ruştyelerde okutulmak üzere hazırladığı 1912 tarihli Mektepte Malumat-ı Ahlakiye ve Medeniye Dersleri'nde "vatan", tüm Osmanlıların sakin olduğu siyasal sınırların ifadesidir.

"Vatan ı Osmanlı asırlardan beri anasırı Osmanlıye arasında imdad eden bir ıstırahak ve ıtlıhat ile teşkil etmiştir Vatan ı Osmanlı amam millet-i Osmaniyenin sakin olduğu memalikin kaffesidir" <sup>10</sup>

"Vatan"ın bu çerçevede temsili Fransızvari bir ulus ve yurttaşlar cemaati anlayışına da zemin hazırlar. Ali Seydi, Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiye ve Medeniye'de "vatan"ı bir "mesken-i umumî", vatandaşları ise, "o meskenin, o hanemin sakinleri. Birbirinin can ve menfaat kardeşleri" <sup>11</sup> olarak tanımlarken, Hakkı Behçet, Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye'de vatandaşlığı, ortak geçmiş, çıkar birliği ve ortak gelecekle temellendirir. <sup>12</sup>

Bu yaklaşım büyük oranda Malumat-ı Medeniye kitaplarının yayımlanma tarihiyle yakından ilgilidir. Hemen tümü 1908-1912 tarihlerinde yayımlanan kitaplarda özellikle Balkan Savaşları ertesinde hız kazanacak olan Türkçü-milliyetçi ideolojinin bütün unsurlarına henüz rastlanmaması, yayın öncesindeki kaleme alma süresi ve Maarif Nezareti tarafından 1911 öncesi kabul edilen müfredat programına uyma zorunluluğuyla açıklanabilir.

Bununla birlikte Malumat-ı Medeniye kitaplarında yer alan sözleşmecî Osmanlılık kimliği kimi zaman "kurucu ulus" anlayışına gönderme yaparak Türkçü milliyetçi ideolojiye kapı aralar. Doktor Hakkı'nın 1912 tarihli Malumat-ı Medeniye ve Ahlakiye (İkinci Kısım) kitabında Türkler, yalnızca "Devlet-i Osmanîye'nin müessisi" olmakla kalmaz, aynı zamanda Cumhuriyet döneminde de örneklerine sıkça rastlanacak olan bir "benzersizlik" söylemiyle özrü niteliklerle donatılır:

"Dunyadaki bütün milletler içinde en saf, en temiz yürekli, en cesur ve en hamiyetli Türklerdir. (...) Türkler altıyüz sene evvel bir hükümet tesis ettikleri zaman ilk müessesinin namına ona Osmanlı demişlerdir. Şu hâlde Türklükle Osmanlı birdir. Yalnız

Türkler arasında bulunan ve Türk hükümetine tabi olan diğer birtakım kavimler vardır ki, Osmanlılık namı bunlara kadar da şamildir, Türklerle beraber bunların hepsi Osmanlı milleti, Osmanlı Devletini teşkil ederler. Bu küçük milliyetlerden sonra hepsini tahdid eden büyük bir milliyet vardır ki o da Osmanlılıktır. (..)

Bana sorsalar evvela Osmanlı sonra Türküm derim. Osmanlı tebasından bir Arap, bir Arnavut, bir Rum veya Ermeniyeye sorulsa onlar da evvela Osmanlı ve sonra Arap, Arnavut, Rum, Ermeni olduklarını söylerler, söylemelidirler de. Fransa, Almanya, İngiltere vesair bütün milletler hep böyle teşkil etmişlerdir.

Küçük küçük milletler birbirlerine olan münasebat ve ihtiyacından dolayı birbirleriyle birleşe birleşe büyük büyük milletler teşkil etmişlerdir. İşte büyük Osmanlı milleti de Türk, Arnavut, Kürt, Rum, Ermeni, Yahudi, Bulgar, Laz, Çerkes gibi birtakım küçük milletlerin ittihat ve ımtızaçıyla vucuda gelmiştir.

Bir millet aynı kanuna tabi olan birçok kavim veya birçok insanların heyet-i mecmuundan ibarettir. Umumi olan ittihat yapıldıktan sonra onun altında diğer ufak milletlerin ehemmiyeti yoktur. Çünkü herkesin, umumin mucip-i saadet ve selameti olan nokta bu değildir. Büyük millettir, Osmanlılıktır.<sup>13</sup>

Dış konjonktürün belirleyiciliğinde birleşen vatan kavramı, yine Ahmet Cevdet tarafından itidaller için ilk kitabından 10 yıl sonra 1922'de yayımlanan Musahabat-ı Ahlakîye, Sıhhiye, Medenîye, Vataniye ve İnsaniye'de "ittihad-ı anasır"ı cide olojinin mutlak iflâsı ve parçalanışının ürünü olan irredentacı bir "esir vatan" anlayışında kendini ifade eder:

"Ekseriya (vatan) kelimesinden doğduğumuz şehir, sancak veya vilayet anlaşılır. Halbuki vatan ondan pek daha vasisdir. Vatan mensup olduğumuz tekmil devlettir.

Hem de devletin hal-i hazırı değil bundan evvel ki hal-i de vatandır. Bosna'da, Arnavutluk'ta, Sırbistan'da, Yunanistan'da, Girit'te, Gümrükçine'de, Filibe'de, Romanya'da, Kafkasya'da, Mısır'da, Bağdat'ta, Trabzon'da, Tunus'ta, Cezayir'de milyonlarca müslümanlar vardır ki onlar bizden ayrıldıkları için mahkumdurlar; mutazarrır oluyorlar en mukaddes haklarından bile mahrum bulunuyorlar. Tekmil o müslümanlar bizim din kardeşlerimiz, memleketleri de vatanımızdır, vatanımızın esaretinde inleyen kısımdır. (..)

Demek ki bizim sevgili vatanımız iki kısımdır. 1- Hür ve müstakıl vatan, 2- Esir vatan. (..)

Bizimle esir vatandaşlar arasında tarihi rabitalardan başka dini ve ısnani rabitalar da vardır. Cümlemiz eihandalları müslümanız, (..) lisanı münasebat ise bunlardan da aşağı değildir, bir kere büyük kısmının lisanı bizim gibi Osmanlı Türkçesidir. Mameafih Arapça konuşanlarla da münasebat-ı lisan-yemiz vardır, çünkü bizim de ulemamız Arapça'ya vakıftır. Arapça Kuran ve hadis lisanı olduğundan umum müslümanlar arasında müsterek-tir. (..) Bu rabitalar birleşerek vatan teşkil ederler; (..) İstikbalde o memleketler ıstıddad olunacak, esir kardeşler esaretten kurtarılacaktır.<sup>14</sup>

Böylece II. Meşrutiyet vatandaşlığı, Cumhuriyet vatandaşlığının iki damarını yaratır. Fransızvânı siyasal ulus ve vatan daşlık anlayışıyla Almanvânı organik ulus yaklaşımın eşzamanlı birlikteliği, II. Meşrutiyet okullarında öğrenim görmüş Cumhuriyet eğitimcilerinin ileriye yıllardaki belli başlı açmazını oluşturacaktır.

Bu arada sıcak savaş koşullarının etkisi ve geç milliyetçiliğin alelacele kotarmak zorunda kaldığı "vatan" anlayışı, vatanseverliğin tanımını da Cumhuriyet dönemine ve oradan da günümüze gelen bir "oiağanüstü hal vatanseverliği" boyutunda belirleyecektir. Vatanseverliğin en yüce dışı-

vurumu olarak kabul edilen "hakk-ı hayatını vatan uğrunda feda etme", nekrofil bir dayanışma duygusuna zemin hazırlayacaktır. Böylece II Meşrutiyet'ten günümüze gelen süreçte bürokratik milliyetçiliğin başat söylemi olan "vatan tehlikede" motif, vatanseverliğin öncelikle kan bedeli (askerlik yükümlüğü) temelinde tanımlanmasına yol açar, vatandaşlık görevlerinin ilk hanesine askerlik hizmeti yazılır. Öte yandan "vatan tehlikede" söylemi, Meşrutiyet'ten günümüze gerçek ya da kurgusal iç ve dış düşmanların icadında önemli bir işlev yüklenir.

II. Meşrutiyet'in vatandaşlar topluluğunun inşasında okula yüklediği rol, dualist eğitim sisteminin yanı sıra bir dizi başka unsurun da yardımıyla başarısız bir girişim olarak kalacaktır. Tanzimat'tan itibaren sayıları giderek artan cemaat ve yabancı okullarının varlığı ve 1869 Maarif-i Umumiye Nizamnamesi uyarınca Müslüman ve gayrimüslim çocukların ayrı ayrı sınıflar ve rüştiye okullarında öğrenim gördükleri dikkate alınırsa vatandaşlık/vatanseverlik bilincini geliştirmeye yönelik olarak müfredat programına konulan bu derslerin Ortak Osmanlılığın kumliği etrafında bir bütünleşme sağlaması, hedefi, paleatif bir çözüm arayışı olmak-

tan öteye gidemeyecektir. Azınlık ve yabancı okullarının statüsünü düzenleyen 1915 tarihli Mekanb-ı Hususiye Talimatnamesi'nin 6. maddesiyle resmî dil Türkçe'den başka dillerde eğitim verecek özel okullarda Türkçe, Osmanlı, tarih ve Osmanlı coğrafyasının zorunlu dersler kapsamında yer alması ve bu derslerin Türk öğretmenler tarafından Türkçe olarak ve verilmesi zorunluluğunun getirilmesi ise, meşrutiyet kadrolarının akıntıya karşı kürek çekme çabası olarak kalacaktır.

II. Meşrutiyet vatandaşlığından Cumhuriyet yurttaşlığına devredilen "sürekli-lik unsurları", büyük ölçüde II. Meşrutiyet eğitimcilerinin zihinsel ufuklarını III. Cumhuriyet Fransa'sına çevirmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. II. Meşrutiyet'in eğitimci ve kitap yazarları, ulus-devlet, yurttaşlığına ulus-devletin yokluğunda inşa etmeye çalışırlar. Cumhuriyetçi radikalizm ise, bir yandan II. Meşrutiyet'in "kanlımcı-sivil vatandaşlık" vurgusunu, ulus devlete butunluğu sadakat ve aidiyetin ifadesi olan militan yurttaşlığa doğru zorlayacak, diğer yandan da Balkan Savaşı sonrası güç kazanan Türkçü-milliyetçi ideolojiye, ve onun ulus tasavvurunun organik etnik boyutunu bürokratik milliyetçilikle harmanlayacaktır. □

## DİPNOTLAR

1. Ahmet Sakı, Tecdîsat-ı Medenîye ve Ahlak-ı Kıtma'ye, Osmanlı, 1909, s.7.
2. Sabrı Cemîl, Amel-i Ferî-i Tedrîs, Kosova Matbaası, 1908, 87-89.
3. Doktor Hazık, Malumat-ı Ahlakiye ve Medenîye, İkinci Kısım s. 89.
4. Ahmet Sakı, age., ss. 77-78.
5. İsmail Cezmî, Malumat-ı Ahlakiye ve Medenîye Dersler, s. 106.
6. Ahmet Sakı, age. s.89.
7. Ali Seydi, Kızlara Mahsus Terbiye-i Ahlakiye ve Medenîye, Kısım-ı sa. s. s. 57.
8. Doktor Hazık, Malumat-ı Ahlakiye ve Medenîye, İkinci Kısım ss. 49-50.
9. Ahmet Cevat, Mektepte Malumat-ı Ahlakiye ve Medenîye Dersler, Kitaphane-i İslam ve Askerî, Dersaadet, 1327, s. 206.
10. Ahmet Cevat, Mektepte Malumat-ı Ahlakiye ve Medenîye, Kitaphane-i İslam ve Askerî, 1327 s. 181.
11. Ali Seydi, age., s. 59.
12. Hakkı Behîç, Malumat-ı Medenîye ve Ahlak-ı İktidam Matbaası, Dersaadet, 1327 ss. 135-136.
13. Dr. Hazık, Malumat-ı Medenîye ve Ahlak-ı İktidam Matbaası, 1328, ss. 35-36.
14. Ahmet Cevat, Musabakat-ı Ahlakiye, Sinhiye, Medenîye, Vataniye, İnsaniye, Kitaphane-i İslam ve Askerî İstanbul, 1338, ss. 73-74.

# Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği

MASAM ARAI

**O**smanlı özgürlükçü hareketinin, hatta 19 yüzyılın ikinci yarısındaki Osmanlı tarihinin temel taşlarından biri vatanseverliği veya vatan kavramıydı. Osmanlı Devleti'nin 19 yüzyılın başından itibaren geçirdiği değişikliklerin arasında ortaya çıkmıştı bu kavram. II Mahmut'un merkezleştirme politikasının ardından gelen Gulhane Hattı-Hümayunu'nda milliyetçilik veya Osmanlı vatanseverliği açısından en önemli nokta, dinleri ne olursa olsun bütün Osmanlı tebasının kanun önünde eşitliği ilkesidir. O zamana kadar millet sistemiyle gayrimüslim unsurların içişleri ne karışmayan Osmanlı yönetiminin bu buluşu, Osmanlılar üzerinde büyük bir etki yarattı. Fransız kökenli yeni bir fikirle, ulus kavramıyla birlikte, yeni bir ilkenin -Osmanlılık doğuşuna hazırlandı. Bu ilke, Fransa gibi özgür ve eşit bir ulus yaratma amacına yöneltti. Doğal olarak ulusal birlik aranacaktı. Namık Kemal'in tutkusuyla bağlı olduğu Osmanlı vatanının özelliği buydu. Namık Kemal, 'Osmanlı Milleti'nin -en azından Müslüman tebasının- özgürlük ve eşitliğini isteyen bir vatanseverdi.

Bir Osmanlı ulusu fikri öylesine etkileiyordu ki, Osmanlı aydınları ondan kolay kolay vazgeçemeyeceklerdi. Avrupa'da istibdata karşı ita'iyet gösteren Jön Türklerin hemen hemen hepsi bu görüşü be-

namsemişti. 'ulus'un birliğini gelişimin doğal bir parçası sayıyorlardı. Türk milliyetçiliğinin ilk manifestosu Uç Tarz-ı Siyaset'in (1904) yazarı Yusuf Akçura'nın (1876-1935) yakın arkadaşı Ahmet Fehi (1877-1971) bile, arkadaşının yazısındaki temel tezi -Osmanlı ulusu kavramının reddedilmesi tezini- kabul edemiyordu. Gerçekten, tartışmaya katılan bir başka yazar, Ali Kemal'i (1867-1922) eleştirirken, Ahmet Fehi yazının genel çerçevesini desteklemiş, ne var ki, sonuç bölümünü onaylamamıştı. Tanzimat ve Mehtap Paşa Kanun-ı Esasî'si gibi reformların amacı, Ahmet Fehi'ye göre, Osmanlı ulusunu kurmaktır. Osmanlı yönetimi bütün tebasını bir Türk ulusu (hâkim millet) içinde asimile etmeye girişmişti.

Yusuf Akçura 1904 makalesinde bir Osmanlı ulusu politikasını reddetmişti ve Türk milliyetçiliği fikrinin 1910'larda Osmanlı politikası üzerinde büyük etkisi olacaktı. Ancak Osmanlı aydınlarını Türk milliyetçiliğini benimsemeye getiren sürecin, düz-çizgisel bir süreç olduğu düşünülmemelidir.

Türk milliyetçiliğinin gelişmesi, Jön Türk döneminin başta gelen fenomenlerinden biridir. Bu konuya ilişkin mevcut çalışmaların ciddi bir eksikliği vardır. Milliyetçi fikri yaymakta işbirliği yapan iki grup Osmanlı Türkleri ile Rusya'dan go-

çen Türkler arasındaki fark, yakalayamazlar İkinci gruptakiler, Osmanlı İmparatorluğu'na göçmeden önce Çarlık yönetiminden kurtulmaya yönelik milliyetçi hareketlere önderlik etmiş, erdi Osmanlı İmparatorluğu'nda ise, çokuluslu imparatorluğun çeşitli uyruklarından bir sözde ulus devlet kurmayı amaçlayan çekici bir Osmanlı ulusu fikri vardı. Türk milliyetçiliğinin iki boyutu vardı. Osmanlı Türkleri arasında uzun süredir kaybolmuş bulunan bir ulusal Türk kimliği arayışı ve bilinçlenen Türkler tarafından toplumsal birliğin kurulması ve güçlendirilmesi. İlk özelliği bütün milliyetçiler paylaşıyordu. Ancak Ziya Gökalp (1876-1924), 1923'te Türk milliyetçiliğinin hedefleri olarak üç ilke sayıyordu: 'Türkiyecilik, Oguzculuk (Türkmencilik) ve Turancılık. Bağımsızlık Savaşı'ndan sonra bile ilkeler bu denli değişik olduğuna göre, 20. yüzyılın başında milliyetçiliğin ikinci cephesini çok dikkatli incelememiz gerekir.

Milliyetçilerin bu iki grubunun görüşlerini anlamanın en iyi yolu, yayınladıkları dergileri incelemektir. Bu yazıda, dört önemli dergi incelenecektir: *Türk Derneği*, *Genç Kalemler*, *Türk Yurdu*, *İslam Mecmuası*.

#### TÜRK DERNEĞİ

Yusuf Akçura Jön Türk Devrimi'nden dört ay sonra Kasım 1908'de İstanbul'a yerleşmiştir. Özellikle 1905 Rus Devrimi'nden sonra, çarlık yönetiminde Musulman Türklerin hakları için zorlu, ama sonuçsuz bir mücadeleye yürütmüştü. (Akçura'nın İstanbul'a gelmeden önceki faaliyetleri için Georgeon, 1981: 12-40 ve Zenkovsky, 1960 [2. baskı 1970]: 38-54). Nihayet, 1908 Temmuz'undan beri basın özgürlüğünün sağlandığı Osmanlı Devleti başkentine göç etmeye karar vermişti. Aynı yılın sonlarında, milliyetçi harekete yeni bir güç arayışıyla, Türk Derneği adıyla bir örgüt kurdu. Bu dernek yalnız Jön

Türk döneminin ilk milliyetçi örgütü olduğu için değil, aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu sınırları içindeki ve dışındaki Türkleri bir araya getirdiği için de üzerinde durulmaya değer.

Akçura Türk Derneği'ni, İstanbul'a geldikten hemen sonra ziyaret ettiği iki ünlü Türkolog, Necip Asım (Yazıksız, 1861-1935) ve Veled Çelebi (İzbuldak, 1869-1950) ve milliyetçi eğilimli, önde gelen başka aydınlarla birlikte kurmuştur.

Nizamnamenin ilk maddesi derneğin bütününe bilimsel bir kuruluş olarak tanımlamaktadır. İkinci madde, derneğin amacını, Türk diye anılan bütün kavimlerin geçmiş ve bugünkü eserlerini, yaptıklarını ve durumlarını araştırmak ve ortaya çıkan sonuçları bütün dünyaya yayıp tanımak diye ifade eder. Ayrıca, maddeye göre, dernek Türk dilinde bir reform gerçekleştirmeye çalışacaktır. Demek ki dernek, en azından başlangıçta ve kısmen, Akçura'nın 1904 makalesindeki (Üç Tarz-ı Siyaset) 'Türklerin birliği' ('tevhid-i Etrak') fikrini benimseyordu.

Derneğin politikasını açıklayan önemli yazılardan "Türk Derneği Beyannamesi", Kanun-ı Esasi'yi "Osmanlıların hürriyet ve ittifadının berâtı" diye nitelerek şu noktayı vurgular: Millet-i Osmaniye soyu ve etnik kökeni ile haklı olarak övünç duyan çeşitli unsurlardan oluşmuş olmasına rağmen, bu 'millet'e mensup herkes, Türklerin bir ürünü olan, memleketi ve insanlarını birbirine bağlayan ve birleştiren bir kuvvet (kuvve-i husukîye) olan Osmanlı Türkçesinin bütün Osmanlılar arasında yayılması gereğini kabul etmelidir. Bu, Yusuf Akçura'nın 1904 makalesinde reddettiği Osmanlı milleti siyaset tarzıyla aynı görüştür. Gerçek kurucusu Akçura olan derneğin beyannamesinde 'millet-i Osmaniye' terimi bile bulunmaz. Beyanname, Osmanlı Türkçesinin genellik kazanamadığı kabul ediyor, ama o sıralarda yaygın bir fikir olan Türkçenin öğrenmesi zor bir dil olduğu iddi-

asını reddediyordu. Bu iddiayı kesin olarak çürütmek için dilin esasını araştırmak gerekiyordu. Nitekim derneğin kuruluş gerekçelerinden biri budur:

Dernek için acil görev, Osmanlı Türkleri arasında uzun süredir unutulmuş olan Türk kimliğini uyandırmaya çalışmaktır. Kuşkusuz, söz konusu Beyannamede Türklerin birliği ve savunuluyordu. Ancak, birliğin hedefi Osmanlı Türklerini ne bir yarar sağlamaktır. Öte yandan, bu yarar ticari ve sınai olarak tanımlanmıştı, Osmanlı Türk milliyetçilerinin sosyoekonomik konulardaki gızsızlığı gözönüne alınarak, bu fikrin göçmenler veya Tatarlardan çıkmış olduğu düşünülebilir.

Beyannamenin yanı sıra, bir başka makale de derneğin amacını açıklamaktadır: "Türklüğü Bilmeli ve Bilişmeliyiz" başlığın taşıyan makalenin Yusuf Akçura tarafından yazıldığı kabul edilebilir. Derneğin gerçek kurucusu ve genel sekreteri olan Yusuf Akçura, başlığı Türk Derneği'nin sloganı sayılabilecek bu yazıda derneğin kuruluş nedenini açıklamaya çalışır. Dünya politikası üzerinde büyük bir etki yapan bir politik düşünüş tarzının, yani 'milliyet ve ırkîyet fikirleri'nin ele alınmasıyla başlanan yazıda, Akçura, "Türklüğün en kavî ve en medenî kısmı" olan Osmanlıların ulusal kimliklerini unuttuklarına işaret eder. Mekteb-i Ahîye'den mezun olan genç aydınlar bile, en eski medeniyetün -Mısır medeniyetünden bile eskî, Turan halklarından biri yani Sumerler ve Akatlar tarafından yaratıldığı, nı bilmediklerini yazar. Bu yüzden, Çin'den Tunus'a, Buhara'dan Sudan'a Asya'nın ve İslam dünyasının gerçek hükümlaranları olan Türkler, Avrupalı milletlerin boyunduruğuna girecektir. Bunun ve yokoluşun önüne geçmek için Türkler Türklüğü öğrenmelidir. Almanya, Macaristan ve Rusya gibi bazı Avrupa ülkelerinde Türkoloji çalışmaları hızla sürmektedir, kimi Türkler de bunları izlemeye başlamıştır. Ne var ki Türklerin

etkinlikleri yeterli düzeyde değildir. Akçura'ya göre, verimli sonuçlar elde etmek için aralarında bağlantı olması gerekir; dernek de bu amaçla kurulmuştur. Akçura'nın yazısında kriz bilinci çok daha kokludur. Akçura, açıkça Batı emperyasıyla karşı karşıya bulunan geniş Türklük alemini düşünmüştür. Büyük bir ihtimalle Avrupa'nın hakimiyetini önlemek için Türklerin birleşmesi gerektiğine inanıyordu.

Türk Derneği dergisinin analizi Türklük üzerine araştırmalar yapılmasını ve bu araştırmaların sonuçlarının yayımlanmasını amaçlayan derneğin politikasına uygun olarak, derginin çeşitli Türkoloji incelemeleri yayımladığını göstermektedir. Bu incelemelerde ortak bir hedef bulunmadığı görülmektedir. Ustelik, derneğin beyannamesi dahil, Osmanlıların yazılarının büyük bir kısmı, çeşitli etnik gruplardan oluşan Osmanlı milletinin birliğini sağlamak için dilin sadeleşmesi konusu üzerinde durur. Osmanlı Türkçesi, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki unsurları birleştirecek en etkili araç olarak görülmüyordu. Osmanlı vatanseverliğinin büyük ekisini taşıyan bu yazıların yanı sıra, baz yazılar ve şifirler ise, Osmanlı Türkleri ve Orta Asya'dakiler dahil bütün Türklerin geçmişteki ve o günkü birliğini ileri sürüyordu. Bunların yazarlarının çoğu Orta Asya kökenliydi. Derginin amaçlarında beşeren farkındalık, derneğin kuruluş koşullarından kaynaklanıyordu. Yusuf Akçura, çarlık yönetimindeki bütün Müslüman-Türk halkların birleşip bu yönetimden kurtulmasını hedefleyerek, Osmanlı İmparatorluğu'na milliyetçi düşüncüyü getirmişti. Dergi tarafından, İstanbul'da, II. Abdülhamit devrinden beri araştırmalar yapan birçok Osmanlı türkolog vardı. Bu türkologlar için Osmanlı uyruklarının birliği verimli bir durumdu.

Akçura ve Rusya'dan gelen ya da halen Rusya'daki diğer milliyetçiler Türk Derne-



*Cumhuriyet döneminin parlak tarihçisi, 1946 sonrasında DP'nin önde gelenlerinden olan (bkz. fotoğraf) Fuat Köprülü, II. Meşrutiyet Türkçülüğünün genç düşünürlerindendi. 1910'larda Köprülü, ırk-soy esaslı bir Türkçülüğe karşı çıkarak, gayri-Türk Osmanlı içerecek bir devamlılık aramıştır. Bu onun muhafazakâr modernleşme arayışıyla da uyumludur.*

g. dergisinde düşüncelerini istedikleri gibi yazamıyorlardı. Bu açıdan, Türkiye halkların birliğini savunan ateşli şiirin ve Çuvaşlar üzerine yazının derginin son sayısında çıkmış olması hayli ilginçtir. Bu sayıdan aylar sonra *Türk Yurdu* dergisi yayınlanmaya başlayacaktı. Yeni dergide, Akçura, Ağaoglu, Ahmet gibi, Rusya göçmenleri aktif biçimde fikirlerini savunabilecekti.

İstanbul'daki faaliyetlerden ayrı olarak, hemen hemen aynı zamanda Selânik'te başka bir hareket ortaya çıkacaktı. Bu hareketin yayın organı *Genç Kalemler*'di.

#### GENÇ KALEMLER

1908 devriminden sonra, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin (bundan sonra İTC) üyelerince çıkarılan *İhsan-ı Şiir*'in ardılı olduğu izlenimini uyandıran *Genç Kalemler*'in dönüm sayısı 4. sayıdır. O sa-

yıya kadar geniş yazısı olarak bulunan "Siyasi Notlar" yerine, Kazım Nami'nin "Türkçe mi, Osmanlıca mı?" başlıklı bir yazısı yayımlanır. Osmanlıca'nın sadeleştirilmesini ve arılaştırılmasını savunan, dilde milliyetçiliğin organı diye tanıyan *Genç Kalemler*'de Türk dili üzerine yayımlanan ilk yazı budur.

Kazım Nami'nin dil sorununa bakışı oldukça tutucudur (Kazım Nami, "Türkçe mi, Osmanlıca mı?", *Genç Kalemler*, IV, s. 132-133, 136). Yazar, önce Osmanlıca'nın o günkü durumuna açıklar ve kabul eder, sonra da bu dilin özünün kesinlikle Türkçe olduğunu ileri sürer. Dolayısıyla, Arapça ve Farsça unsurları atma, Osmanlıca'nın mevcut durumunu eleştirme söz konusu değildir. *Genç Kalemler*'in -daha sonra yayımlanacak- ikinci cildinin yöneticileri, Arapça ve Farsça kelimelerin atılmasını, yani Osmanlıca'nın "Türkleştirilmesini" savunacaklardı, oysa Kazım Na-



mi yabancı dillerden kelime ve kura. alınmasına karşı değildi. çünkü, ona göre, bunlar Türkçe'nin özgünlüğünün kaybolmasına yol açmıyordu. Kâzım Nami, 'Osmanlılık'ın aslında Türkler tarafından oluşturulmuş politik ve toplumsal bir gerçeklik olduğunu, ama artık kendi dilleri ve edebiyatları olan gayrimüşlim unsurlar bir yana bırakılırsa, imparatorluk sınırları içindeki herkesin ortak bir özelliği haline geldiğini yazar.

Osmanlıca'ya girmiş Arapça ve Farsça tamlamaların, çoğulların ve edatların atılması açısından *Genç Kalemler*'e daha sonra Ali Canıp, Ömer Seyfettin vd. aracılığıyla hakim olan görüşler bu görüşleri kuşkusuz özleştirme ve milliyetçiydi. Öte yandan, halkın dışında yerleşmiş Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin birakılması yolundaki görüşler, ise, Cumhuriyet devrindeki pek çok eski ve kullanılmayan kelimeyi diriltiren özleştirme hareketinden, hatta İstanbul'daki Türk Derneği'nin kimi üyelerinin görüşlerinden farklıdır. Demek ki, can alıcı önem taşıyan nokta şudur: *Genç Kalemler*'in kurucu üyelerinin önem verdikleri Türk milletinin uzun ve eski tarihi değil, o günkü halkı.

Ömer Seyfettin'e göre, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarabilmek için halkın anlayabileceği yeni bir dil gerekiyordu. O 'yeni lisan'ı yalnızca edebi bir konu değil, aynı zamanda Türklerin hayatlarıyla ilgili genel bir konu olarak sayar. Jön Türk devrimini "kılıçla yapılan inkılap" diye niteler ve bu devrimden sonra, kalemle yeni bir devrim yapılması gerektiğini ileri sürer, bununla, muhtemelen kafa yapısında ve daha genel olarak toplumsal bir devrimi kastetmektedir. Ona göre yeni devrim henüz gerçekleştirilmemiştir. Kanıt olarak Anadolu'nun haraplığını gösterir. Bu, açıkça, yazarın milliyetçi duygularını göstermektedir, Osmanlıların ihmal ettiği ve insanları 'eşek köyü' diye aşağılanan Anadolu,

gerçekte, bir Türklük hazinesiydi. Ona göre milliyet, siyasete ilişkin bir konuydu; 'kavmi' mülk taşıyabilecek şeyler yalnızca dil ve edebiyattı. Böylece, yazarın sıkıntılı durumunu anlayabiliriz. Kültür alanında Türklük bilincine sahipti, diğer taraftan politik ayrılıkçılığı reddederek Osmanlı İmparatorluğu'nun birliğini arzuluyordu. Bu karmaşık bakış açısının sonucu şudur:

"Türkçe Osmanlı milletinin resmi lisanı olmakla içtimal ve kavmi mahiyetinden tecrid olunamaz!" (?) "*Yeni Lisan*" *Genç Kalemler*, II/2, s. 28) Türkçe'yi imparatorlukta diğer etnik gruplara zorla kabul ettirme fikri bu noktadan yalnızca bir adım uzaktadır.

O sırada yirmi bir yaşında bir genç olan Köprülüzade Mehmet Fuat Fuat Köprülü (1890-1966)- *Genç Kalemler*'in savunduğu yeni lisanı sert bir şekilde eleştirmiştir. Dergi doğal olarak bu eleştiriyi karşılık vermiştir. Özellikle üçüncü ciltte, ona karşı yazılar gittikçe sertleşmiş, Köprülü'nün eleştirilmesi, neredeyse derginin çıkış nedenlerinden biri haline gelmiştir. Bu oldukça garip bir durumdur, çünkü 1912'nin sonundan itibaren, *Genç Kalem*ler'in edebiyat cephesinde en önemli ismi Ömer Seyfettin'in edebi eserleri ile Fuat Köprülü'nün makaleleri *Türk Yurdu* dergisinde birbirini ardına yayımlanmaya başlıyacaktı. Üstelik, Köprülü türkoloji üzerine bir otorite olarak dünya çapında tanınacaktı.

Tartışma, *Genç Kalem*ler'in ikinci cildinin yayınından bir ay sonra, Mayıs 1911'de *Servet-i Fünun*'da Köprülü'nün "Edebiyat-ı Milliye" yazısının basılmasıyla başlar (Köprülüzade Mehmet Fuat, "Edebiyat-ı Milliye", *Servet-i Fünun*, XLI/1041). Köprülü, bu yazısında, *Genç Kalem*ler'in ileri sürdüğü o günkü edebiyatın 'mülu ruh'tan yoksun olduğu şeklindeki iddiayı reddeder. 'İrk' teriminin dikkatsizce kullanımına karşı uyarıda bulunur. Bu kavram tek ve sabit bir anlama

sahip değildir, coğraf. ve sosyal şartlara göre değişen bir içeriği vardır. Böyle bir tezden çıkan sonuç, doğal olarak, Osmanlı Türkleri'nin Osmanlı İmparatorluğu dışındaki Türklerden ve eski Türk tarihinden ayırmaktır. Köprülü, uluslararası ilişkilerin giderek kökleştiği ve sosyal şartların kozmopolit hale geldiği, "günümüzde" millî bir edebiyat olamayacağını da sözleriyle ekler.

Bu görüşün, o günkü Osmanlı aydınları arasında epeyce taraftarı vardı, milliyetçilik pek yaygın değildi. Ne var ki, *Genç Kalemler* bu görüşü görmezlikten gelemezdi. Ali Canip Yekta Bahır takma adıyla hemen bir karşılık yazarak, Köprülü'yü "ırk" terimini yanlış kullanmakla eleştirir. İmsal etukleri kavramın "ırk" değil, "kavım" olduğunu bildirdi. Ona göre, kavım ortak bir dil kullanan sosyal birim demektir; dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğunda yaşayan insanlar, 'ırk' grupları değil, 'kavım' gruplarıydı. Öte yandan yazar, çapraşık bir biçimde, 'Türklük'ün bir soy meselesi olmadığını ileri sürüyordu.

"Birçok Çerkesler, Kürtler, Arnavutlar ve melezler vardır ki Türklüğü ıslaha çalışıyorlar çünkü biliyorlar ki Şark kavimlerini Garb'ın istibdat ve ihtikarından kurtaracak ancak Türklüktür."

'Türklük' yerine 'Osmanlılık' konularsa tez anlamsızlaşmaz, tersine açıklık kazanır. Makale kozmopolit bir okur kitlesine sesleniyor olsa da, 'Türklük' ile Osmanlılık'ın birbirini yerine kullanılabilir olması, Osmanlı Türkleri'nin Türk milliyetçiliğini incelemek ve Köprülü'nün daha sonra gerçekleştirecek 'dönme'sim anlamak açısından önemli bir ipucu sayılmalıdır.

*Genç Kalemler* ile Jön Türkler, daha doğrusu ITC arasındaki ilişki yalnızca resmî nitelikte değildi. *Genç Kalemler*'in yöneticileri, yalnızca bir dergi yayımlamanın 'yeni lisan'ı yaygınlaştırmak için yeterli olmadığına inanıyorlardı. Belki de Ziya Gökalp'in aracılığıyla, bir heyet oluşturular, heyetin başında Enver Paşa bu

lunuyordu. Bu heyet, önemli saydığı pek çok Batı eserini, örneğin Spencer, Fouillée, Taine vb. yazarların eserlerini 'yeni lisan'la tercüme etti. Ayrıca 'yeni lisan'ı yaymanın en etkili yolu olarak okullarda öğretilmesini tasarladılar. Belki de ITC'nin politik nüfuzunu kullanarak, Selanik'te dört okuma kitabı ve ıktımla kitabı yayınladılar, Maarif Nezaretisi'nin izniyle bunları okullarda kullandırdılar (Alangu, 1968: 127). *Genç Kalemler* in önde gelen yazarları hemen her gün bir ITC kulübünde buluşup, edebiyat ve felsefe konularını tartışıyorlardı. Bu tartışmaların sonuçları yalnızca *Genç Kalemler*'de yazı olarak değil, aynı zamanda İttihat ve Terakki Mektebi'nde konferans olarak da görülmüyordu. Bu konferanslar, gerçekte, ITC'nin Ziya Gökalp'e verdiği önemli görevlerden biriydi. Bu görev, ITC liderlerinin duyduğu kaygılardan ötürü verilmişti. 1908'de politik bir devrim gerçekleştirmişlerdi kuşkusuz, ama ondan sonra karışık devrim ortaya çıkmış, ayrıca bir muhafazet partisi kurulmuştu. Bu koşullarda, görevlerinin önemini kavrayabilecek, toplumda ve zihniyette bir devrim yapabilecek yeterlikte gençlerin yetiştirilmesi onlar için önemliydi.

*Genç Kalemler* ile Jön Türkler arasındaki ilişki açısından, ıktı grubun da halka önem verdiği, göz ardı edilmemesidir. *Genç Kalemler*, Arapça ve Farsça kelimeleri ve karaman atarak, 'yeni bir lisan' yaratmak istiyordu. Hareketleri 'özleşme' diye adlandırılabilir kuşkusuz, ne var ki, halkın diline yerleşmiş yabancı kelimeleri atmaktan yana değildiler. Dahası, Batı eserlerini 'yeni lisan'la tercüme etme, okuma ve ımla kitapları hazırlama ve dağıtma çabaları, "maarifin ne olduğunu bilmeyen" Anadolu halkına yönelikti.

ITC halkı sık sık politik faaliyetlere katılmaya yönlendirmişti. Örneğin yabancı malları boykot kampanyası açmış, ayrıca mitingler düzenlemişti. Niçin halka bağlanmıştı? Birincisi, ITC liderleri gelenek

## Ömer Seyfettin

EMİN ALPER

Ömer Seyfettin Kafkas göçmeni alaylı bir subayın ve İstanbul'u bir hanımefendinin oğludur. Babasının askeri disiplin ve sertliği, annesininse duyarlılığı Ömer Seyfettin'in tüm hayatı boyunca yaşayacağı temel gerilim çocukluk gundaki kaynaklar dır. O da babası gibi askerlik yolunu seçmiştir, ancak hiçbir zaman sevmemiştir. Askerliği bırakarak bir kültür savaşçısı olmayı tercih ettiği de bundandır. Bekir de öykülerindeki yüksek militarizm dozu, kahraman olduğuna inandığı bir milletin üyesi olarak askerliği sevmekte gösterdiği zaat yazdıklarıyla telafi etme çabasının bir

sonucudur. Ancak bu Ömer Seyfettin'in öykücülüğünün sadece bir yönüdür. Seyfettin'in öyküsünün ciddi bir toplamını da, kendine özgü ve folklorik bir mizahla şilediği ksa, neşeli, esprili hikâyeler oluşturur.

Balkan ar'da yaptığı askerlik deneyimlerinden zler taşıyan hikâye erisinin mil tarızının en keskin ve açık örnekleridir. Sadece güçlü bir devlet olma arzusunun değeri, millet olamamış olmanın acısının da en bariz biçimde duyulduğu hikâyelerdir bunlar. Seyfettin'in ofkesi, sıklıkla, Osmanlı'ı keskin parçalamaya azmetmiş düşmandan ziyade, millet olmayı bir türlü becerememiş Türk nütusuna yönelir. Bu öykülerde, gerçek hayatında nuktadan, sempatik ve otorite kurmakta zorlanan Seyfettin, başarısız klanından dolayı askerliğini kirbaçlayan despot bir subaya dönüşür. Bu gararın ve Rumların ağzından Muslumanların gafletyle ve bütün yaşanan faaliyetlerden sorumlu tuttuğu Osmanlılık fikrıyla da ga geçer "Ashab-ı Kehfimiz", "Nakarat" ve "Hürri-

186

sel yönetici elitten değildi, yeni orta sınıf derulen bir sınıftandı. Osmanlı Devleti'nin yönetecek yeterliğe sahip olmadıklarını, yönetici olarak kabul edilmeyeceklerini biliyorlardı. Dolayısıyla siyasetlerinin halkın genel siyasi iradesini temsil ettiğini gösterebilirlerse, bu, siyasetlerinin ve siyasal liderliklerinin meşruluğu için hayati etkili bir araç olacaktır.

Gökaltı, halkın Türk millî kimliğinin bilinçaltı fikirlerine sahip olduğunu söyler. Bu fikirler, 'güzideler' tarafından aydınlığa kavuşturulmalıdır, böylece 'güzideler' milletin fikirlerini temsil etmiş olacaktır. Gökaltı'nın 'güzideler' teriminin kendisinin de dahil olduğu Jön Türkler anlamına geldiği açıktır.

### TÜRK YURDU

Türk Yurdu dergisinde Osmanlıların yanı sıra Rusya'dan göçen Türkler de görüşlerini savunmaya başlarlar. Türk Derneği'nin dergisini yayımlamaya başladığı yıl, 1911'de, başka bir milliyetçi örgüt ortaya çıktı. Türk Yurdu isimli bu örgütün kurucu üyeleri arasında, Türk Derneği'nin kurulmasına ön ayak olan Yusuf Akçura da vardı. Bu durum, Akçura'nın Türk Derneği dergisinin içenginden veya derneğin kendisinden hoşnut olmadığı sanısını uyandırmaktadır. Gerçekten, yeni cemiyette, Rusya'dan gelen göçmenler, Türk Derneği'ne göre çok daha aktif bir rol oynamıştır. Altı kurucu üyenin yarısı Rusya

yet Bayrakları" gibi hikâyeler nde Osmanlılık denen hulya ıyıkudan uyanmamış aydınları eleştirir "Bir Çocuk Aleko"da Türklerden nefret etmeyi öğreten bir papazla, gayrimüs milere yapılan sevab n ki kat sevap sayılacağını anlatan bir imamı karşı karşıya koyar. Seytettin'in eleştirisi gayrimüs milere ya da Türk olmayan unsurlara gösterilen hoşgörüyü ve tanıyan yaşama hakkını bir gaflet olarak değerlendirme yönüne saptıkça tehlikeli bir biçimde Sosyal Darwinizmin düşünce sınırları içine dalar.

Ömer Seyfettin'de gene de gormezden gelinen, Tahrir Alangu'nun eserinde ise birkaç satırla geçti ri en, Sosyal Darwinist dalar kendini en açık bir biçimde "Beyaz Lale", "Tuhafl Bir Zulüm", "Mehdi" gibi hikâyeler nde açığa vurur. "Beyaz Lale"nin Müslüman katliamını yöneten Bulgar komutanı, bir milletin yaşamak ve güçlü olmak için diğer milletleri yok etmesi gerektiğini net bir biçimde savunur ve Bulgarların da lerde yaşamak istiyorsa Türkleri



*Türkçü Ömer Seyfettin, dilde milhüşmedeki performansıyla Cumhuriyet nesrinin kurucularından olmuştur*

yok etmeleri gerektiğini, Osmanlılar'ın ç ne düştüğü milletlerin yaşamasına izin verme hatasını tekrarlamayacaklarını söyler ve er geç millet olacak ve tehlike arz etmeye başlayacak olan

koken...dır" Agaoglu Ahmet, Hüseyinzade Ali ve Akçura Orenburg'u zengini bir Tatar, Mahmut Hüseyinov Osmanlı İmparatorluğu'nda "hayır işlerinde kullanılmak üzere" para bağışlamıştı. Dolayısıyla, cemiyetin iki amacından biri, Türk öğrenciler için bir "talebe yurdu" yaptırmaktı. Diğer amacı ise şöyle dile getirilmmişti. "Türklerin zekâ ve ırfanca seviyelerinin yükselmesine ve irâdet ve teşebbüs sahibi olmalarına hizmet etmek üzere bir gazete çıkarılacaktır".

Programdaki ilk madde, dilde sadeleşmeyi savunuyordu. Türk Derneği'nin beyannamesinden farklı olarak, sadeleşmenin amacı, olabildiğince çok Türk'e derginin ulaşmasını sağlayarak "Türk ır-

kı'nın ilerlemesiydi. Program. Akçura'nın "Üç Tarz-ı Siyaset" makalesinde önerdiği "tevhid-i Etrak"ı gerçekleştirmek için bir araç sayılabilir. Sonuç olarak, dergide Osmanlı Türkleri ve İmparatorluğu'yla ilgili sadece iki yazı çıkmıştır. Ayrıca, Türk Derneği ve Genç Kalemiler'den farklı olarak, bu yazılar Osmanlı Devleti'nin bu ünlüğüne değinmez. Bütün bunlar, Türk Yurdu dergisini Osmanlıcı olmayan ve Pantürkist bir dergi saymamızı olanaklı kılar.

Akçura, 1913'de çıkan Türk Yurdu'ndaki önemli bir yazısında, Osmanlılar arasında Tanzimat aleyhtarlığı modasından bahsettikten sonra, kendisinin de Tanzimat'ı daha önce eleştirdiğini okurlarına

Türkler şimdiden imha etmeyi önerir Seyfettin'in bu hikâyesi sadece arkadan varılma hissiyatının travmatik ifadeler değil, Türkleri beş yüz yıldır sürdürdükleri bir tarihsel hatadan donmeleri için çağırır da aynı zamanda Seyfettin millet olmakta geç kalan Türklerin arayı kapatmaları ve bir an önce kendilerini toparlamaları için bellek ere ofke depolamaya çağırır "Beyaz Lale"nin Musuman-Türk nüfusuna korkunç şakenceler yapılar, ırkutucu ayrıntılarla anlatılan türlü zulümlere maruz bırakılan Türklerin namusu ayaklar altında dolaşan bir paçavraya dönüşür, ama bu uzun hikâyenin sonunda sayfalarca tumayla ıktırsız bir biçimde mihetdaşarının katledi işin takip eden okuyucunun ofkesini boşaltması için hiçbir imkân sunulmaz. Katnarsız yaşaması erte enen, gırtlığına kadar ofkeye dolu Türk okuyucunun belki de hincin boşaltabileceği tek yerler meydanıdır Seyfettin'den aldığı bu ofke selin, hikâyenin yazışından bir yıl sonra gerçekleşen Emen tehirciyle danış-

kılandır. Bu bağantı zor ama bu olsa da, Ermeni katliamını yöneten kadroların zihniyet ve haya dünyalarındaki imparatorluğun tumden parçalanmasından duyulan korkunun, bununla iç içe geçmiş bir geç kalmışlık telaşının, arkadan varılmanın yarattığı ofke ve nihayet yaşamak için öldürmeyi şart koşan Sosyal Darwinist bir fikriyatın izlerini sürmek için en uygun yerler Seyfettin'in yukarıda sözü edilen hikâyelerdir kuşkusuz.

Omer Seyfettin'in hikâyelerinin önemli bir bölümünü ise kahramanlık öyküleri oluşturur "Eski Kahramanlar" serisi adı altında toplanan "Pembe Incil Kaftan", "Başını Vermeyen Şenit" "Topuz" gibi hikâyelerinde Balkan savaşarının ve Birinci Dünya Savaşının yarattığı yenilgi ve yığılık halini telafi etmek amacıyla mitik kahramanlar yaratır. Bu hikâyelerinin en belirgin yönü güç stem vurgusu ve gücün tetisistik bir biçimde temsilidir. Özlem duyulan güç adeta buyu eycidir. Medusa'nın gözleri ne sarıptır baktığı her şeyi taş-

hatırlar. Çok sayıda Osmanlı aydınının dile getirdiği eleştiri, Akçura'ya göre yetersizdir, salt yüzeysel ve aceleci Batılaşmaya yönelik. Akçura, kendi eleştirisinde "siyasî ve idarî Tanzimatçılık" diye bir kavram kullanır ve bunun Osmanlı Türklerini ne zararlı olduğunu iddia eder. Burada tartışma konusu olan şeyin Osmanlılık olduğu sonucu çıkar.

Tanzimatın iflasını ilan etmek için Osmanlı milletini siyasetsini veya en azından bu siyasetsin asıl ilkesini, yani asimilasyon siyasetsini terk etmek gerekliydi.

Ahmet Ağaoğlu da Osmanlı İmparatorluğu'nda "tevhidî anâsır" düşüncesini eleştirmiştir. Süleyman Nazif Ağaoğlu ya açık mektubunda Fransa-Almanya ve

Britanya'nın çeşitli etnik unsurların karışmasından meydana geldiğini, bundan dolayı sadece ırk temeline dayalı bir Türk millet düşünmeye gerek olmadığını ileri sürmüştü. Öyleyse Osmanlı İmparatorluğu'nda farklı etnik unsurlar da bir arada tutulabilir. Ağaoğlu Süleyman Nazif'e karşı astaca şunları savunur: Fransız milleti, kuşkusuz Latince, Galli ve Gotlar ve Franklar gibi birçok etnik unsurun karışmasıyla oluşmuştu. Ancak böyle bir karışım Osmanlılık için söz konusu muydu? Ağaoğlu Osmanlı İmparatorluğu'nda altı yüz yıldır, ne unsurların karışmasının gerçekleştiğini ne de bir Osmanlı vicdanı oluştuğunu iddia eder.

Akçura da kendilerine yöneltilen, Os-

çevirir "Topuz" da, bağımsızlığını ilan eden voyvodanın beyni ne Osmanlı imparatorunun ne de olarak gönderdiği topuzu mutlu bir biçimde indiren Osmanlı elçisinin güç ve cesaret gösterisi karşısında tüm askerler dona kalır. Böylelikle üç yüz kişilik Osmanlı maiyet voyvodanın dört bin askerini esir alır. Bu hikâyelerdeki güç istemi Osmanlı'nın eski gücüne duyulan bir özlemi içerir. Türk milliyetçiliğinin en belirgin karakteristiklerinden biri olan eski devirlerdeki gücün restorasyonu isteği, ilk edebî örneklerin Seyfettin ile birlikte verir.

Yazar üzerindeki hakim literatür, Seyfettin'in çok büyük ölçüde Ziya Gökalp'ın etkisi altında olduğu kanısındadır. Ancak yukarıda anlatılan güç istemi vurgusu ve Sosya-Darwinist temayüller Seyfettin'in düşünce dünyasının tamamıyla Gökalp etkisiyle açıklanamayacağını gösterir. Gökalp'te etkisiz yoğun biçimde hissedilen ahlaki bir tasavvutçuluğa Seyfettin'de rastlanmaması ve aşağıda anlatılmaya ça-

lışılacağı gibi hakârecimizin pragmatizm hocasından daha yakın duruşu onu Gökalp'ten farklı kılan diğer noktalar. Söz ettiğimiz açıardan Seyfettin aralarında Gökalp'le olduğu gibi bir hoca öğrenci ilişkisi gelismemiş olduğu halde, Yusuf Akçura'ya daha yakın durur.

Ömer Seyfettin'in hikâyelerinin pek çoğu dönemin Osmanlı Türk aydınının yaşadığı millî bir burjuvazi yaratma isteği ile savaş sonunda ortaya çıkan yeni zenginlere karşı duyulan şüpheli bir hoşnutsuzluğun meydana getirdiği gerimini yansıtır. Devletin varlığını sürdürebilmesi için güçlü bir burjuvaziye dayanması gerektiğini kavrayan, ancak devlet eliyle geliştirilen bu yeni burjuvazinin spekülâtif ve vurguncu davranışlarına tepki duyan aydınların çeşitlensin aynen yaşayan Seyfettin, bir yandan "Velin met"te sonradan zengin olan bir kapıcıyı kıskançlıkla, "Yeni zengin işte..." diyerek hor görmeye çalışan kahramanımıza karşı, Logaritmacı Hasan'a "Ne o? Beğenemiyor mu-

manlılığın bir gerçeklik olduğu eleştirisine katılır. Ama, Osmanlılık'ın doğasının zaman içinde değiştiğini vurgular. Bu kavram, eskiden yalnızca değişik etnik kökenden Osmanlıca konuşan Müslümanları kapsıyordu. Ancak, Tanzimattan sonra gayrimüslimler de içine katılmaya başlandı, böylece aynılıkçı akımlar onlenmeye çalışıldı. Mevcut Osmanlılık olduğu gibi devam edecek miydi? Çeşitli unsurların Osmanlılık amuduyla birleştirilmesi gerçeğin sapırılması değil miydi?

Ziya Gökalp, Yusuf Akçura'yla aynı biçimde Tanzimatı eleştiriyordu, ancak Osmanlı Devleti ile Türk ulusal kimliği arasındaki ilişki konusundaki tutumu pek açık değildi. Gökalp, Tanzimat eleştirile-

rini, Balkan Savaşı'ndaki yenilgilerden sonra, "Türkleşmek, İslamlaşmak, Müasırlaşmak" başlıklı yazı dizisinde dile getirmiştir. Dizinin ilk yazısında Gökalp, sadece Tanzimat yöneticilerinin, "vâkı bir milletin" (nation de fait), yani çokuluslu bir imparatorluğun çeşitli unsurları arasından "radı bir millet" (nation de volonte), yani ulus devleti oluşturulması ihtimaline inandığını yazar. İlk bakışta bu, Yusuf Akçura'nın Tanzimat eleştirisiyle aynı düşünüş biçimiydi. Ancak, Gökalp'in eleştirisi de, Akçura'nın bakış açısına göre kısmiydi, çünkü bu eleştiri de siyasetin kendisine yöneltilmiş değildi.

Gökalp, ayrıca, millî hissin güçlü olduğu bir ülkeyi ancak milliyetle gurur du-

sun?.. Zenginlik bu. Şarap değil yavrum! Eskisi de bir yenisi de" dedirterek zenginliğin her türlü sununun meşru olduğunu iddia etmiş, diğer yandan ise "Maku Bir Dönüş", "Acaba Ne İdi?" ve daha pek çok hikâyesinde savaş vurguncularını ve meşru olmayan yollardan para kazanan zenginleri, kıyasıyla eleştirmiştir.

Seyfettin "Ticaret ve Nasip" adlı yazısında milî bir burjuva sınıfının teşekkülüne yardımcı olmak için edebiyatçıların bakkal tiplerini yaratması gerektiğini savunur. Seyfettin'in girişimci denilirdiği hesaba, kitaba aklı eren, elindeki arttırmayı ve çoğaltmayı becerebilen, cevval Türk esnafıdır. Yazarımızın "Kulah", "Rüşvet", "Muhter" ve "Beynamaz" gibi oykuverinde karşımıza çıkan Anadolu insanı tiplerini ana hatları yukarıda çizilen girişimci insan tipinin fazlasıyla andırır. İşi üçkâğıtçılığa vurdurabilircek denli aç gözlü, para düşkünü, işini bilen bu kurnaz Anadolu insanları aracılığıyla Seyfettin, kıskırsuz, Türk'ün sadece askerlikten

anmadığını, ticarete ve servet biriktirmeye de yatkın olduğunu ispat etmeye ve Anadolu'nun yeni bir girişimci kızıynetini doğuracak potansiyellere sahip olduğunu iddia etmeye çalışmaktadır.

Seyfettin'in din karşısındaki tutumu da Türk insanında gördüğü bu umut verici pragmatizmle yakından ilişkilidir. Seyfettin dünya işlerinden elini eteğini çekmiş ve kendini badete adanmış sofutipli, emekçi kısıya eleştirir. "Turbe", "Binecek Şey" "Hafiften Bir Seda" gibi hikâyelerinde, dünyadan haberi olmayan, işlevsiz ve tüketici bu insanları alaya alır. Bu tiplerin karşısına "Kurbâğa Duası", "Kulah" gibi oykuverinde pratik, dünya işleriyle haşır neşir, açık gözlü bir dindar tipleri çıkarır. "Beynamaz"da tasvir ettiği ibadetle uyumuş, sürekli bir rahvet halinde olan Müslümanlığı değil, ya "Mehdi"deki gibi milî uyanışa yardımcı olacak atlgan bir dindarlığı ya da yolunu bulup, servet biriktirmek gibi dünyevi işlere mani olmayacak bir Müslüman

yan kimselerin yönetebileceğini belirtir. Dolayısıyla, Gökâlp'in eleştirdiği, Tanzimat yöneticilerinin hedeflerine değil araçlarına yönelikti. Ona göre sorun Türklerin ulusal kimlikten yoksun olmasıydı. Gökâlp'e göre, Türkler ulusal kimlik kazanırlarsa, çeşitli unsurlar arasında ittifak sağlanacaktı. Ne var ki, ortada hâlâ bir sorun vardı. Osmanlılığın birliği ve etnik grupların ulusal duyguları arasındaki ilişki. Eğer otonomiyi veya adem-i merkeziyetçiliği yadsarsa, düşüncesi kolayca asimilasyon siyasetine dönüşebilirdi. Bu sorun ilişkin öne sürdüğü tek somut tez eğitim hakkındaydı. Gökâlp, bir dilde merkeziyetçi bir eğitim sisteminin yanaydı.

Ünlü makalesi "Türkçülük İslâmlık Os-

manlılık"ta, Osmanlılık ile Türk ulusal kimliği arasındaki ilişkiyi ele alan Fuat Köprülü de, Osmanlılık'ın birçok unsurdan oluştuğunu belirttikten sonra, bu unsurların birleşimini bir daireye benzetir, dairenin merkezinde Türklük, merkezin etrafında İslâmlık, dışı yakın yerlerinde ise Hristiyan unsurlar bulunur. Ulusal kimlikten yoksun olan merkezdeki unsurların, kendi kimliklerinin bilincine sahip diğer unsurların ayrılıkçı hareketlerini önleyemeyeceğini ileri sürer. Ona göre "Osmanlılığı tecezzi ve mülâlden kurtarmak ancak Türklerin de milî bir mefkûreye malikyetleriyle mümkün olacaktır". Köprülü'nün yürüttüğü mantık, ustası Ziya Gökalp'in mantığıyla aynıydı.

İk etğin benimser

Ömer Seyfettin'in asıl ideal tipi ise Cabî Efendi'dir Kozmopolit, alafranga ve zuppe Efruz Bey'in antitez olan Cabî Efendi meraklı, sürekli etrafında olan biten olayların altındaki temel yasa arı bu maya çalışan araştırmacı bir pozitivist, Batı medeniyetini, sahiplenirken ama yerli ihtiyaç ve dürtü bir adamdır. Onun en önemli öze liği kitap arın içine gömmek değil hayat içinde, gezerek ve görerek bilgi edinilebileceğini inanmasıdır. Gökalt'ın halkçılık fikrinden etkilenen Seyfettin ilim-irfan karışıklığını koyarak halkın pratik yaşamından devşirdiği bir gelige irfan adı verdiğini ve çoğu zaman bunun aydınların sahip olduğu ilimden üstün olabileceğini savunur. Cabî Efendi, ise ilim-irfan karışıklığının senteze ulaştığını sandır

Ziya Gökalp'ın Ömer Seyfettin üzerindeki etkisi sadece halkçılık a sınırlı değildir. Ömer Seyfettin'in kendine attığı kültürel misyonun neredeyse bütün Gökalt'ın milliyetçiliklerini ışığın-

da gelmiştir. Bu misyon en genel anlamıyla halkın anlayabileceği bir dille, halkın yaşayan kültüründen alınmış motiflerle, halkın zevkine uygun, millî duyguları güçlendiren eserler yaratarak Türklük bilincini yükseltmektir. Daha 1911 gibi erken bir tarihte Ziya Gökalp ve Ali Canip ile birlikte *Genc Kalemler* adlı dergiyi çıkartan Seyfettin, yönetici editörlüğe, halkın konuştuğu dil arasındaki uçurumu kapatmak amacıyla dilde sadeleşme hareketini başlatır. Bugün bile kolaylıkla anlayabileceğimiz bir dilde yazan Ömer Seyfettin sadece milletin üyeleri arasında yatay bir kardeşlik bağ yaratacak ortak bir dilin gelişim yönündeki çabalarıyla ya da halkın beğenisini yansıtmaya çalıştığı öyküleriyle değil, Türk millîyetçiliğinde her daim varlığını korumuş gayrimüslim azınlık nefret, içerden vurulma korkusu ve Osmanlı'nın eski gücünün restorasyonu isteği gibi temaları öyküleri yoluyla kolektif belleğimize nakşeden ilk yazarlardan biri olmasıyla da ciddi bir öneme sahiptir

Türk milliyetçiliğini Osmanlılık, sürdürmek için bir araç sayan Osmanlıların tersine, Yusuf Akçura, Osmanlılığı Türklerin çıkarlarını korumak için bir araç sayıyor, Osmanlı İmparatorluğu'nu devam ettirmenin zorunlu olduğuna da inanmıyordu

Osmanlı aydınlarının Türk milliyetçiliğini reddedişlerinde bir başka faktör daha vardır. Bu akımın İslâm'a aykırı olduğuna inanılıyordu. İslâmcıların milliyetçesizliği iki yönüyle 1) İslâm esas olarak milliyetçiliği dışlar 2) Milliyetçilik, İslâm'daki kardeşlik duygusunu yok eder. Birinci nokta ya ilişkin olarak, Ahmet Naim, şeriatın 'dava-yı kavmiyet'i, dava-yı cinsiyet'i reddettiğini vurguluyor bunun Cahiliye devrin-

den kalma olduğunu savunuyordu. Süleyman Nazif de, millî ve etnik dayanışmanın İslâmın yükselişiyle yerini din ve mezhep dayanışmasına bıraktığını söylüyordu. Bu yazarlara, ozlu ve vukufu cevaplar veren Ahmet Ağaoğlu, şu noktalar üzerinde durur. Hadiste eleştirilen şey, 'milliyet' değil, asabiyyet'tir. Millet ise, din, dil, ırk, tarih, örf, adet vb. den oluşan ortak bir duyguyu paylaşan insan topluluğu demektir. Ona göre, zaten başlangıçta İslâmın amacı, kabiliyeti yok ederek Arap milletinin birliğini sağlamak, yani milliyet temeline dayanarak İslâmı yerleştirmekti

Dahası, Ağaoğlu'na göre İslâm'da kardeşlik yalnızca bir idealdi, başka İslâm milletlerine ve sultanlıklarına karşı savaş-





192

1913'te kurulan Türk Ocakları, Türk milliyetçiliğinin cumhuriyetle devreden 'stüil' kurumlarından ve etnisist-kültürcü ve halkçı (ve koycu) bir milliyetçilik anlayışına yuva olmuştur. Kimlik politikasındaki muğlak bir hattan ayrılamayan İttihat ve Terakki'yle gerilen ilişki, savaş döneminde Türk milliyetçiliğinin hegemonikleşmesiyle rekabete açılacaktır.

manın tek bir İslâm sultanlığı yoktu tarihinde. Ağaoglu bütün bunlardan şu sonuçları çıkarıyordu: Bir millete hizmet etmek İslâm'a hizmet anlamına geliyordu, çünkü birçok millet İslâmı benimsemişti; kardeşlik duygusu, her milletin kend. tarihinde İslâm için çalışmasıyla yaratılabilir. Ağaoglu daha sonra Türkler'in İslâm tarihinde oynadığı büyük role değiniyordu. İslâm için savaşmışlar, bundan dolayı kendilerinin Türk değil de Müslüman saymaya başlamışlardı. İslâm Türkler için vazgeçilmez bir din haline gelmişti. Üstelik, Türkler Türk.üklerini unutmuş olsalar da, İslâm onların fiilen mülki dini olmuştu. Türk milliyetçiliği, bundan ötürü, İslâm'dan ayrılamazdı, milliyetçilikten yana olanlar Türktüler. Türk Yurdu, Ağaoglu'nun Süleyman Nazif'e cevabı dışında İslâm ve dinde reformun koşulları üzerine görüşler ortaya atmadı. Milliyetçiler, İslâm'da reform amacına yönelik bir başka dergi kuracaklardı. İslâm Mecmuası.

#### İSLÂM MECMUASI

1914'te çıkmaya başlayan İslâm Mecmuası'nın başlığının altında "Dinli bir hayat,

hayatlı bir din" yazılıydı. Buradan kalkarak, derginin amacının laikleşme değil, İslâmın yeniden canlandırılması olduğu söylenebilir. İslâm Mecmuası'na parasal kaynağı İTC sağlamıştı. Ayn. şey, Genç Kalemler ve Yeni Mecmuası için de geçerlidir, bunların her ikisine de Ziya Gökalp derin ilgi göstermişti.

İslâm Mecmuası'nda, Türk Yurdu yazarlarıyla karşılaştırıldığında, Rusya'dan gelen ve Rusya'daki yazarların oranı daha küçüktür, yine de Rusya'daki İslâm reformculuğunun İslâm Mecmuası üzerindeki etkisi hayli büyüktür. Türk Yurdu'yla karşılaştırıldığında, Osmanlı yazarları arasında da bazı farklılıklar göze çarpar. Kuran tercümesi ve tefsiriyle görevlendirilen din adamları İslâm Mecmuası'na katkıda bulunmuştur. Cumhuriyet döneminde de resmî görevler üstlenecek Şerafettin (Yalıtıkaya), Besim (Atalay), Şemseddin (Günaltay) gibi...

İslâm Mecmuası yöneticilerinin bir ortak özelliği, geleneksel öğrenimin yanı sıra modern öğrenim de görmüş, dolayısıyla İslâmı ve içinde bulunduğu koşulları bilgili bir biçimde inceleyebilir olmalarıydı. İslâm Mecmuası, özellikle ilk sayılarının

da onların İslâm'da reforma yönelik içten arzularıyla doluydu

İslâmın içinde bulunduğu koşullar yozlaşmış sayılmış, asıl hakikatlerin yabancı unsurlar tarafından görünmez hale getirildiği ileri sürülmüştür. Bu yürekli itiraf, doğal olarak, İslâmın aslında açık, ilerici ve canlı olduğuna duyulan bir güvenle desteklenmiştir. Mevcut şartları eleştiren yazılarda aynı zamanda İslâmın aslı şekline de değinilmesi bunu göstermektedir. Bu yazılarda, İslâmın 'terakki'ye engel olmadığı vurgulanır. Terakki kelimesi de, 'hurafe ve istibdat gibi anahtar kelimelerden biriydi. İslâmın aslı şeklini yendi kazanması, bu dinin (var olduğu savunulan) ilerici ideolojisi için 'hurafe'lerden ve 'istibdat'tan kurtaracak en iyi yol diye öne sürülüyordu. Her sayının (kırk sekizinci sayı hariç) ilk sayfasının başında, Kuran'ın Arapça metni ve Türkçe çevirisi, bazen de 'tefsir ve izahı bulunur. Ancak, on üçüncü sayıdan itibaren Arapça metin verilmmez. Böyle bir girişim Rusya ve Mısır'daki İslâm reformculuğuyla aynı çizgidedir, özellikle Rusya'daki reformculuğun *İslâm Mecmuası*, üzerinde büyük etkisi olmuştur. Ayrıca, derginin bu girişimi, Cumhuriyet döneminde Ziya Gökalp'in görüşlerine uygun olarak gerçekleştirilen Türkçe Kuran için öncü bir çalışma sayılmalıdır. Derginin yöneticileri ise, Kuran çevirisini İslâmın hakikatini yeniden bulmanın bir yolu diye görmüş olmalıdır. Bu bağlamda, Ziya Gökalp'in önde gelen savunucusu olduğu, 'örf'ü fikrinin temeli saymaya dönük arayışa da değinilmelidir.

İTC yönetimi Ziya Gökalp'in tavsiyeleriyle birçok laikleşme reformu gerçekleştirmiştir. Bunlar Atatürk reformlarının öncüler, sayılabilir. 1913'te ulema ve dinî mahkemeler devlet denetimi altında sokuldu; dinî olmayan temyiz mahkemelerinin otoritesine uymak zorunda bırakıldılar. Adliye Nezareti dinî mahkemeleri ve bu mahkeme çalışanlarını denetlemeye

başladı. Daha sonra, devlet dinî eğitime katılmaya başlayarak, İstanbul'da devletin idaresinde bir medrese açtı, hatta bu medrese için bir devlet imtihanı yapıldı. Medreseler Maarif Nezareti denetimi altına alındı, ilgili nezaret medreselere müfredat programında ve öğretim kadrosunda reformlar yapmak üzere idareciler yolladı. Bütün tekke ve zaviyeleri denetleyecek bir 'Meclis-i Meşayih' kuruldu.

Bu reformlar normal olarak, laikleşmeye yönelik sayılır. Oysa, yöneticileri İTCyle yakın bağlara sahip *İslâm Mecmuası*'nda çıkan yazılar bu reformları, dine dayalı nedelerle yapılmış olarak değerlendiren Dergi yöneticileri, eğer İslâm yabancı unsurlardan ve hurafelerden temizlenirse, İslâmın aslı hakikatinin yeniden elde edileceğini ısrarla savunmuşlardır. Onlara göre, İslâm böylelikle Hz. Muhammet dönemindeki saflığına yeniden kavuşabilir. Bunu gerçekleştirmenin yollarından biri, 'içtimai usul-i fikrî'ni kurmaktır, çünkü değişim ve toplumsal evrim Allah'ın iradesinin bir tecellisiydi. Bu görevlerin birçoğunun ulemaya bırakıldığını belirtmek yerinde olur. *İslâm Mecmuası*'na göre, İslâmın bozulmasından onlar sorumluydular, ancak İslâmı kurtaracak olan da onlardı. Jön Türklerin dine katılma siyaseti, örneğin devlet kontrolünde bir medrese açması, İslâmı yeniden canlandırmaya yönelik bir girişim, hurafelerin yerini hakiki dinin alması için bir yol sayılabilir. Yani, onlara göre söz konusu siyaset, laikleştirme değil İslâmlaştırmaydı.

Bu hipotez kadınların özgürleşmesi konusu için de geçerlidir. Bilindiği gibi, Jön Türk döneminde, eğitim ve hukuk alanındaki reformlar özellikle aleyhine dair bir kanun yapılması, kadınların toplumda güç kazanmasını sağlamıştı. Stanford Shaw, bu dönemdeki gelişmenin önemini yadsınamakla birlikte, sınırlılıklarına da işaret etmekte ger. durmaz, kadınların hâlâ erkeklerle hatta kocalarıyla birlikte tiyatroya ve dışarıda yemek yemeye gide

medüklerin. bel rür (Ziya Gökalp, "Türkleşmek İslamlaşmak, Muasırlaşmak", Türk Yurdu, III/11, s. 332)

İslâm Mecmuası'nda ise, sorun aslı İslâmı hakikat açısından dile getirilir, doğayla gelişme ancak Müslümanlığın izin verebileceği ölçüde olacaktır. İslâm Mecmuası yüzeysel Batılılaşmayı ve Batı'nın "manasız taklidini" eleştiriyordu. Batılılaşmadan farklı bir modernleşme yolu izleyebiliyorlardı. Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" fikri, böylesi muğlak bir bağlamı gözönüne alarak yorumlanmalıdır.

194

### TÜRK OCAĞI

Jön Türk hatta Cumhuriyet devrindeki en etkili milliyetçi örgüt kuşkusuz Türk Ocağı'dır. Türk Ocağı'nın kurulmasına Askerî Tıbbiye öğrencileri ön ayak olmuştur. Öğrencilerin yardım istedikleri milliyetçi aydınlarla verdikleri, 24 Mayıs 1911 tarihli bildiri şöyle özetlenebilir: Bir önceki kuşak gibi, Türklerin yaşadığı yıkıma seyratı kalınmaz, bu süreci ancak eğitimin yaygınlaşması durdurabilir. "Kanun-ı tekâmül"e uygun olarak, 'ziraat, ticaret ve sanayi'ye kazanılmış bir hakimiyet i içtimaiyyeyi kuru bir hakimiyet-i siyasiyeye tercih" etmektedirler. Yeni nesle çalşmanın ibadet, tembelliğin günah olduğunu anlatmanın önemünü de vurgularlar. Böyle bir işlevi üstlenecek ulusal ve toplumsal bir örgüt kurulmalı ve bu örgüt Anadolu'da Rumeli'de, hatta Türklerin yaşadığı yabancı memleketlerde şubeler açmalıdır. Tasarılarına göre, ziraat, ticaret ve sanayi okulları da açılacaktır. "Hâ-k.m.yet-i içtimaiyye" ve "kanun-ı tekâmül" terimleri, öğrencilerin Ziya Gökalp etkisinde olduklarının bir göstergesi sayılabilir.

Öğrencilerin önerilerine en sıcak ve en somut karşılık veren aydınlardan Ahmet Ferit Mehmet Emin, Yusuf Akçura ve Rıza Tevfik (Bolulu) şöyle bir çerçeve çiziyorlar: Bir kulüp kurulacak. Türk gençleri

bu kulüpte toplanacak onlara Türklük duygusu kazandırılacak, daha sonra da halk uyandırılacaktır. Yeni nesle bu duyguyu kazandırabilmek için, bütün imkanlar kullanılacaktır. Konferanslar düzenlemek, kitap ve broşürler yayımlamak, Türk öğrencilerin okuduğu okullara maddi ve manevi yardım sağlamak ve mümkün olursa birtakım yeni okullar açmak. Bu temel ilkeyi formüle eden Ahmet Ferit, kuşkusuz, öğrencilerin çabalarını övgüye değer bulmuştu, ama aynı zamanda, kırmak istedikleri 'maarif cemiyet'i'nin halk üzerinde pek etkisi olmayacağını, çünkü halkın böyle bir cemiyete ihtiyaç duymadığını belirterek öğrencilerin bildirisini yapıcı bir biçimde eleştirmişti. Eğitim amaç değil, araçtı, amaç milliyet duygusu uyanırtmak. Nihayet 3 Temmuz'da, sayıları artmış 231' bulan tıp öğrencileri adına Hüseyin Fikret ve Remzi Osman yedi aydını toplantıya çağırış, Mehmet Emin Ahmet Ferit, Yusuf Akçura, Mehmet Ali Tevfik Emin Bulent, Fuat Sabit ve Ahmet Agaoglu ile beraber Türk Ocağı isimli bir örgüt kurmaya karar vermişlerdir.

Daha sonra, dernege hakim olmak için mücadele edenlerden ne Akçura ne de öğrenciler kontrolü ele geçirebilmiştir. Akçura'nın Türk Ocağı'na yönelik tutkusunun, bu kontrolü ele geçirme mücadelesi yüzünden kaybolduğu anlaşılmaktadır.

Ustelik, genellikle kabul edilen görüşün tersine, Türk Ocağı, resmen kurulduktan sonra pek aktif olmamış hatta kapanma ihtimaliyle karşılaşmıştır. 1913 yılında yönetim sorunları ve kapanma önerileri karşısında yöneticilik teklifi kabul ettiren Hamdullah Süph. Türk Ocağı'nı daha sonraki yıllarda geliştirilen sınımlacaktır.

### SONUÇ

Türk milliyetçiliğinin kollarından biri, Osmanlı vatanseverliğinden Osmanlı



*Yahudî kohenî Tekin Alp (Mozz Kohen), Türk milliyetçiliğinin ve PanTürkizmin ilk ve en hararetle yandaşlarındandır Irredenta'yı ("kayıp" toprakları yeniden elde etme) adını koyarak, savunmuştur.*

millîyet fikri devralmıştı, amaç -sonuç- da bu. Osmanlı ulus-devleti karmaktı. Ziya Gökalp, 1908 tarihli bir makalesinde Osmanlılık ile İrancılığın birbirine bağlı olduğunu yazıyordu (Ziya Gökalp, "İranın Nedir?" Yeni Mecmuası, XXXI, s. 82-84). Millî Türk kimliğini kazanan Osmanlı kültürünün yayılmasıyla büyük bir Türk milleti oluşacağını iddia ediyordu: "Bütün Türklere kendi harsını verebilmek için Osmanlı Türklüğü sanımlı bir surette Türkleşmekle mükelleftir. Çünkü Osmanlılık Türkleşmezse, bütün Türklerin Osmanlılığa doğru gelmesi mümkün değildir. Türkçülüğün ve İrancılığın aleyhinde bulunanlar, her şeyden evvel Osmanlılığı baltalamakta olduklarını artık müşümmehtarlar!"

Bir başka akımın amacı ise, milletin varlığını sürdürmesini de başlı başına bir amaç olsa da Rusya'dan bağımsız bir Türk milleti yaratmaktı. İki akım da amacına ulaşamayacaktı. Osmanlı İmparatorluğu yıkıldı; bütün Türklerin birleştirilmesi I. kım Devrimi ve Millî Mücadele sürecinde imkânsız hale geldi. Türkiye Cumhuriyeti'ndeki yeni milliyetçilik Anadolu Türklerini kurtarmaya ve yükseltmeye yönelikti. Dolayısıyla bu milliyetçilik, Jön Türk devrimdekenden çok farklıydı. Jön Türk devri milliyetçiliği aslında, Cumhuriyet devri milliyetçiliğinin bir anlamda -yani milliyetçiliğin birinci boyutuyla- önünü açmıştı: Osmanlı Türklerinin uzun zamandır kaybettikleri ulusal bilinci ve Türklük gururunu kazandırmak için verdiği ağaşla.

Yusuf Akçura 1904 tarihli makalesinde ("Ulûl-ı Siyaset") asimilasyon siyaseti ne karşı çıkıyordu. "Tevhid-ı Etrak" siyasetinin yararlarını sayarken şu sözlerle yazıyordu:

"(Bu siyaset sayesinde) esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş anâsır-ı sair-i mâlûme daha ziyade Türklüğe temsil edecek ve henüz hiç temsil etmemiş ve fakat vicdân-ı millî'eri bulunmayan anâsır da Türkleştirilebilecektir"

Akçura, gördüğümüz gibi, bu fikri İstanbul'da terk ederken, 1908 Devriminden önce Türk milliyetçiliğini reddeden Osmanlı milliyetçilerinin çoğu asimilasyon siyasetinden pek uzaklaşamayacaklardı, çünkü "Osmanlı milleti" fikrini devralmışlardı. Asimilasyon sorunu, söylemeye gerek yok, merkez-yetki sorunuyla vakından iliskilidir. Genel kabul gören düşüncenin tersine, Türk milliyetçileri mutlaka laikleşme veya Batılaşma siyasetini izlemiş değildiler, onlar daha çok "İslamlaşma'dan ve "muasırlaşma'dan yanaydılar. İslâmın aslı hakikatini yeniden ele geçirmenin yolunu ve batılaşmadan farklı bir modernleşme biçimi arıyorlardı. □

ÇEVİREN İNSANFI GÜNEY

# Tatarlar Arasında Türkçülük

A. GÜN SOYSAL

Türkiye'de Türkçülük akımı, tartışılırken Türkiye dışı kökleri üzerinde çok durulmuş. Mustafa Celalettin Paşa, Şemseddin Sâmî gibi Türk asıllı olmayanlarla, Yusuf Akçura gibi Rusya Türklerinin bu akıma etkisi vurgulanmıştır. Ancak Rusya Türklerinin öncülük ettiği, düşünülen Türkçülük akımının Rusya'daki gelişimi üzerinde fazla durulmamıştır. Kırım'da İsmail Gaspıralı örneği vurgulanmış, daha sonra ise Yusuf Akçura'nın Türkiye'deki faaliyetlerine geçilmiştir. İsmail Gaspıralı'nın Türkçülük hareketindeki önemli rolü de bu akımın Türkiye'ye Rusya'dan getirildiği yönünde bir tez geliştirilmesine yol açmıştır. Ancak belki de İsmail Gaspıralı'yı Türkçe'deki Türkçülük akımının içinde değerlendirmek daha doğru olabilir çünkü onun savunduğu Türkçülük Türkiye'de sahiplenilmiş, Rusya'da etkili olamamış ve dar bölge milliyetçilikleri egemen olmuştur.

Masamı Aramı Türk milliyetçiliği içindeki ilk akım üzerinde durmuş ve Türk milliyetçiliğinin bir akımının Osmanlı vatanseverliği ile olan sürekliliğini vurgulamıştır. Türk milliyetçiliği içindeki diğer akım ise Rusya'dan gelenler tarafından temsil ediliyordu ve Türk birliğini savunuyorlardı. Aramı'nın isabetle belirttiği gibi bu kişiler Osmanlı'ğa politik ve toplumsal olarak bağlılık duymuyorlardı. Ayrıca Türkiye'de

İttihat ve Terakki önderlerinin de içinden çıktığı yeni orta sınıf da Osmanlı Devletini yeniden inşaya çalışırken Rusya'dan gelenlerin ideolojisini sahiplenmişti. Böylece Rusya'dan bağımsız bir Türk milleti kurma ideali çok küçük bir ölçüde de olsa gerçekleşmiş, bağlanabilecekleri bir vatan ve devlet ortaya çıkmıştı. Oysa Rusya'daki Türklerin birçoğu Osmanlı'daki gayri Türk unsurların aksine Rusya vatandaşlığını benimsemişlerdi.

Türkçülük akımının tarihine bakıldığında, Osmanlı devletinde Türkçülükle ilgili çalışmaların tarihinin daha geriyeye gittiği ve birinci birikiminin daha fazla olduğu görülecektir. Rusya Türklerinin modernleşme çabaları ve kendi tarihlerine yönelmeleri ise hem daha geç hem de öncelikle kendi bölgeleri, tarihlerini öğrenmek yönündedir. Yeni Mecmu'a'da yayımlanan "Şimal Türklerinde Türkçülük ve Tatarçılık" adlı makalesinde (sayı 40, 18 Nisan 1918) Hacı Sabit (Şibay) de, İstanbul'da gelişmekte olan Türkçülük ve milliyet cereyanlarının kuzeydeki yansımalarının milliyetçi zümrelerinin maddesine yettiğini, bu sayede Türkçü uyanı şaşırtıcı bir şekilde savunulmaya başlandığını belirtmektedir.

Türkiye'de Türkçülük akımının oluşmasına katkıda bulunan "dış" Türklerin de, aslında daha önce bir şekilde hep Türkiye ile ilişkide bulunmuş ya da kendi ortamları

dışında eğitim görmüş insanlar o.maları dikkat çekicidir. Buna Türkçülüğün babası sayılabilecek İsmail Gaspirali da dahildir. Rus çarlığı içinde kendi devletlerini kurma olanakları olmayan bunu düşünmeleri bile çok sonra mümkün olabilen ve bu büyük imparatorluk içinde kendi cemaatlerinin çıkarlarını nasıl koruyabileceklerini düşünen aydınlar kendi topraklarının dışına çıkınca farklı bırıkmeler ortaya çıkmıştır. Bu bırıkmelerin Osmanlı Devleti'nde "devlet"le birleştirmek ve deneyimlerini "Türkçü" çalışmalarının üzerine yerleştirmek mümkün olmuştur.

Önceikle yaşamının çoğu Türkiye'de geçen Yusuf Akçura'ya değinmek gerekir. Akçura'nın kullandığı dil Osmanlıca'dır. 1907'de Orenburg'da basılan *Mevkufiyet hauratında* Rusça bilmediğini yazmıştır (s. 27). İstanbul'da kaldığı süre içinde Rusya'ya sık sık gitmiştir ancak esas olarak 1903-1907 aras. Rusya'da kalmıştır. 1904'de Kahire'de *Uç İarz-ı Siyaset'i* yayımlayan Akçura bu kitapta Türkçülüğü Osmanlı toplumu için çözüm olarak görmüştür. Ahmet Agaoglu da aile eğitiminden sonra önce bir Rus okulunda okumuş sonra Fransa'ya gitmiştir. Daha sonra hatıraarında ve başka yazılarında da sık sık tekrar ettiği bir parçalanma yaşamıştır.

Hüseyinzade Ali Sadrı Maksudî giot şahısar da yine Rus okullarında okumuş ve Türkiye'de yaşamışlardır. Hüseyinzade Ali (Turan) Rus lise ve üniversitelerinde okuduktan sonra Türkiye'de Asken Tıbbiye'yı bitirmiştir. 1905'den sonra gazete ve dergilerde Agaoglu, Müslümanların eşit haklara sahip olma arı ve Azeri-Ermeni sorunu üzerinde yazarken. Hüseyinzade dil sorunu, Türklerin kökeni gibi konularla ilgilidir. Hüseyinzade İstanbul'da öğrenciliği sırasında unlu "Turan" şırını yazmış, daha sonra da Z.ya Gökaltıp'ı çok etkileyecek olan "Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak" prensbını ortaya atmıştır. İttihat ve Terakki'nin de kurucularından olan Hüseyinzade Ali'nin Türkçülüğünü Türkiye

ile yakınaşma belirler. Butun bu aydınların Türkçülükle ilgili fikirleri İstanbul'da dönemin siyasal koşullarının dayatmasıyla şekillenmiştir. François Georgeon'un Yusuf Akçura'nın çocukluğu için söylediği "koksüzlük" tanımını Türkiye'deki Türkçü aırının Rusya'dan gelen liderleri için de kullanmak mümkün görünüyor. Bu şahısların fikriyatında ortaya çıkan Türkçülük de bir kok arayışı çabası olarak görülebilir.

### CEDİTÇİLİK

Rusya'dan gelen Türk aydınların Türkçülük hareketinin hazırlayıcısı olarak görülmelerinin bir nedeni de Rus ve Sovyet tarihciliğinde Tatar ceditçiliğinin Pan-İslamizm ve Pan-Türkizme özdeşleştirilmiş ve Türkiye ile bağlarının vurgulanmış olmasıdır. Tanınmış Tatar ceditçileri Pan-İslamist ya da Pan-Türkist suçlamasıyla karşılaşmıştır. Rus resmi kayıtlarında *Sırat-ı Mustakim* başyazarı Mehmet Akif'in (Ersoy) Pan-Türkistlerin lideri olduğu belirtilir ve Rusya'daki takipçilerinin arasında ise Ahmet Agaoglu'nun adı verilir. Ceditçiliğin temsilcileri, Yusuf Akçura'nın da Rusya'da bulunduğu süre içinde çok etkili olduğu Müslüman İttifakı hareketiyle de özdeşleştirilmiştir. Ancak tanınmış bazı cedit liderlerinin Müslüman İttifakı'nda yer almalarına ve etkili olmalarına rağmen ceditçiler örgütlenmemiştir. farklı toplumsal gruplarla ilişki dedirler. Müslüman İttifakı 1905 Rus Devrimi sonrasında ortaya çıkan gelişmelerin sonucudur. Çar'ın 17 Ekim Manifestosunu ilanıyla parlamenter monarşie geçilmesi Rusya Müslümanlarının örgütlenmelerini gündeme getirdi. Devrim öncesi başlayan ve Rusya Müslümanlarının birliğini sağlamaya çalışan hareket, 1906 yılında Müslüman İttifakı Partisi halini aldı. Ancak tanınmış bazı ceditçi ve Müslüman İttifakı Partisi'nin temsilcilerinden hiçbirini olmadan gelişmiştir. Tatar cedit aydınlarının çoğu da Müslüman İttifakı'na katılmamış hatta karşı çıkmıştır.

Ceditçilik tenimi 1880'lerde Kırım'da İsmail Gaspiralî'nin (1851-1914) başlattığı yeni okuma öğretme metodu "Usul-ı cedid"den gelmektedir. Usul-ı cedid hareketinin öncüsü İsmail Gaspiralî 1884'de kurduğu kendi okulunda okumayı fonetik metoduyla (usul-ı savtiye) öğretmeye başlamıştır. Bu yönü ve okulları Kazan Türkleri'nin desteklenmiş ve Gaspiralî en sağlam destekçilerini bunlar arasında bulmuştur. Bu tip okulların en yaygın olduğu bölge İdil-Ural olmuştur. 19. yüzyılın sonlarında bu maarif-kültür akımı olarak Akokulları, şah davranışına bütün Rusya Türkleri değişik zaman ve şekillerde katılmışlardır.

1552'de Rus hakimiyeti altına giren İdil-Ural bölgesi Müslümanları en uzun süre Rus hakimiyeti altında yaşamış Türk grubudur. 18. yüzyılın sonunda Rus devletinin müslümanlar üzerindeki ağır baskısının azalmasıyla iktisadi ve toplumsal durumları düzelmiştir. Özellikle 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan sonra müslüman tebaaya karşı Rus siyaseti değişir, 1789'da Ufa'da bir Dini İdare kurumu olur. Bu kurum hükümet tarafından seçilen bir müftünün başında bulunduğu hiyerarşik bir yapıydı. Dini yapının hükümete bağlanması ve kurumsallaşmasıyla müslüman olmayan bir devlet İslâm hukukunun uygulanmasını dolaylı olarak üstlenmiş oluyor ve bu meşrulaştırılıyordu. Aynı zamanda bu idare İslâm cemaatinin sınırlarını da çizmiş oluyordu. Bu gelişme ile bölge müslümanlarının yaşamlarının her alanı Rus kontrolü altına girmiş oluyor ekonomileri de Rus ekonomisine eklemleniyordu.

19. yüzyılda ise artık Hristiyan bir devlette yaşandığı kabul edilmiş. Rus okullarında okuyanların sayıları artmıştı. Bu kurumlarda İdil müslümanlarının etnografi, edebiyat ve dil üzerinde çalışılıyor, Ruslarla ilişki kuruluyordu. Ancak 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren durum değişmeye başlamıştı. Modernleşme sürecine giren Rusya'da müslümanlar değişimlere ayak uyduramamıştı. Siyasal alanda Ruslaştırma

politikasının benimsenmesiyle siyasi ekonomik ve dini baskılara maruz kalan müslümanların kültürel izolasyonları da artmıştı. Öte yandan Rus modernleşmesinin de farkına varmışlardı, çünkü İslâm toplumunun pek çok alanını etkileyen bir modernleşme baskısı oluşmuştu. Bu baskıları aşmak, Pan Slavizm ve Ruslaştırma politikalarına karşı koyabilmek için önce din alanında reform çabaları başladı. Rus Batılaşmasının Rusya Türklerine en büyük etkisi eğitim alanında olmuştu. 1860'lardan sonra Rus toplumundaki siyasal, toplumsal ve kültürel dönüşüm Tatarları da etkilemişti. Aydınlar mektep ve medreselerin değişime ayak uyduramadığının farkına vardıklarında, modern bilimler yayılması, sağlamlaştırmak amacıyla eğitimde reformlar yapıldı. Eski mektep ve medreselerin yerine yeni kurumlar açmayı düşündüler, bunları zamana uygun hale getirmeyi seçtiler.

Rus okullarına girmek milî kimliklerini kaybetme tehlikesi taşıdığı için uygun bir çözüm değildi. İslamiyet kimliklerinin önemli bir parçası olduğu için bu İslâmî kurumları kapatmak Rus etkisine teslim olmak anlamına gelecekti. Ancak modernleşen Rus toplumuna ayak uydurabilmek için okulların değiştirilmesi gerekiyordu. Uzun yıllar süren kasık medrese eğitimi hem hayata atılmayı geçiriyordu hem de hayata uygun ve pratik değildi. Artık ticaret gibi alanlarda geleneksel yöntemlerle varolmak zorlaşmıştı. Bu yüzden kısa sürecek ve hayatın gerektirdiği şeylere tekabül eden bir eğitim gerekiyordu. Yazı, Rusça, hesap gibi şeyler çok önem kazanmıştı ve bunları çok iyi derecede bilecek az sayıda insan değil, yaygınlaşmış bir eğitime ihtiyacı vardı. Tatarlar İsmail Gaspiralî'nin ortaya attığı yeni metodu bu ihtiyaçları karşılayacağını düşündüler. Kazakların usul-ı cedide kısa, doğru usulü denecekleri de bunu anlatmaktadır.

Rusya İmparatorluğunda filizlenen Ceditçilik farklı bölgelerde farklı özellikler kazanmıştır. Bu farklı Ceditçiliklerin bazı or-

tak özellikleri (usul-ı cedid okulları, eğitime vurgu yapılması, ortak gazeteler okunması) vardır, ancak ceditçiler toplumda farklı mücadelelerle karşılaşmıştır. Ceditçiliğin temelleri ve dayandığı toplumsal tabakalar Tatarlar, Kazaklar arasında, Kafkasya ve Orta Asya'da farklılık gösterir. Örneğin Azerbaycan'da ceditçilik eğitim alanında İdil-Ural bölgesindeki kadar etkili olmamıştır. Özellikle Bakü gibi bir sanayi şehrinde Rusça'nın önemi cedid okullarının şansını azaltıyordu. Burada mücadele daha çok Rus okullarına İslam ve dil dersleri konması üzerinde olmuştur.

Hıfzı merkezî olarak İstanbul ve Osmanlı Devleti Tatarlar için çok önemliydi. Tatar alimleri ve Tatar hacıları için İstanbul önemli bir İslami kültür merkeziydi. Ayrıca 19 yüzyıla kadar İdil bölgesine İstanbul'dan önemli ölçüde kitap geliyordu. 19 yüzyıl sonu ve 20 yüzyılın başında Tatar yazarların çoğu Türk gündelik matbuatını da takip ediyor, Türk sanatı ve edebiyatından haberdar oluyorlardı. Feodal düzeni, eski medeniyeti eleştiren, vatan millet, özgürlük, kadın hürriyeti edebî dili halkın anlamasını, sağlama, şairin vatandaşlık görevi gibi konuları işleyen Türk edebiyatı, Tatar yazarların dikkatini çekiyordu. Ayrıca İsmail Gaspıralı'nın *Tercümanı*'da, özellikle 1905 yılında Tatar basını ortaya çıkana kadar çok okunuyordu.

Özellikle 19 yüzyılın son on yılında Avrupa eğitim almak amacıyla İstanbul'a giden Tatar öğrenciler geri dönmeye başlamışlar ve genellikle cedid okullarında öğretmenlik yapmaya başlamışlardı. Çeşitli kaynaklarda ve hatıralarda İstanbul'da okuyup Rusya'ya dönen Tatar gençlerinin eğitim ve edebî dil üzerindeki etkisi belirtilmiştir. Bu öğrencilerin *Tercüman* ve *Jon Türk* gibi gazeteleri arkadaşlarına okudukları ve abone olmalarını önerdikleri anlatılmaktadır. Ders kitaplarının ya İstanbul'dan getirildiği ya da onların yarı Tatarca yarı Osmanlıca kopyaları olduğu belirtilmektedir. Şemseddin Sâmî, Ahmet Mithat ve Na-

mık Kemal gibi yazarlar Tatarca'ya çok çevirmiş, Tatarlar tarafından da çok okunan yazarlar arasındadır.

1905 Rus-Japon Savaşı'nın ardından Rus devriminin getirdiği serbestlik ortamında ilk defa yayımlanmaya başlanan Tatarca gazete ve dergilerde öncelikle edebî dil meselesi gündeme geldi. *Nur* gazetesi 1905 yılının eylül ayında basında Türk-Osmanlı dilinin mi Tatar dilinin mi kullanılması gerektiği sorusunu ortaya attı. Yeni bir aydın sınıfının doğmaya başlaması, yeni mecraların ortaya çıkması, eğitimde yeni metod dil sorununu gündeme getirmişti. Eğitimci yaygınlaşması ve basını ortaya çıkış da basılmalazmeyi kimin okuduğu sorusunu gündeme getirmişti. Gazete ve dergi kaptanları farklı olarak, halkın gündelik sorunlarına da yer verdiği için ve satışını artırmak amacıyla kullandığı dilin halk çoğunluğu tarafından anlaşılır olması gerekiyordu. Tatarlar arasında yayımlanan ilk gazete olan *Nur* da bu nedenlerle dil sorununu gündeme getirmişti. O zamana kadar tek olan ve ortak bir Türk dilini savunan *Tercüman* da hemen bu tartışmaya katılmış ve Tatarca'nın basında kullanımının önünü kesmeye çalışmıştı.

*Nur* gazetesinde gündeme getirilen dil tartışmasına katılan yazarlardan Ayaz İshak'ın Tatarcılık, Bulgarcılık ve Türkçülüğü izleyen zızkaklı çizgisini Ahmet Agaoglu'nun çizgisine benzetebiliriz. İshak, makalesinde ve hayatının bu döneminde Tatarca'yı savunmaktadır. Bu dönemde, değişen koşullara uyum sağlayabilmek onlarla başedebilmek için farklı politikaları savunmak nadir görülen bir tutum değildir. Ayaz İshak'ı ve Ahmet Agaoglu'nda olduğu gibi kesin çizgilerle ifade edilmese de başka aydınlarda da tavır değişikliği görülür. Genellikle amaçlar değişmez, amaç toplumun ilerletilmesidir. Zamanın koşullarına göre bunun araçları değişebilmektedir. "Kazan dili" başlıklı makalesiyle tartışmaya katılan Hadi [Atlas] ise Tatar adını kullanmamakta Türk ve Türkî kavramlarını kullanmakta dilde de Osmanlıca'yı değil ama bütün Rusya



Türkleri için ortak bir dil savunmaktadır bu da Kazan şivesinin edebi dil haline gelmesiyle olacaktır (sayı 13, 9 Kasım 1905)

İsmail Gaspıralı *Tercüman*'da "Lisan meselesi" adlı bir makale yazar ve geçen 20 yılda ortak bir Türk dili yaratmaya çalıştığını ve bunda da başarılı olduğunu savunur. Nûr gazetesinde buna cevap veren Bayezidof zamanın ve halkın değiştiğini 20 yıl önce *Tercüman*'ın tek o düğünü belirtir. Bu konuda gazeteye gelen mektuplarda da gazetenin medrese olmadığını vurgulandığı ve Arapça, Farsça Osmanlıca kelimeler kullanılmadan yazı yazılması istendiği belirtilir (Nûr, sayı 14, 25 Kasım 1905). Bu makalelerden konuyu asıl gündeme getirenin Azer, Şarık Rus olduğunu da öğreniyoruz, kendi dillerinde gazete ve dergi ile yeni tanışan bütün Rusya Türkleri için bu konu çok önemlidir, hemen paylaşılmıştır. *Tercüman*'ın gösterdiği tepki de ayrıca tepki görülmüştür.

#### BİZ KİMİZ? TATAR MI, TÜRK MÜ?

Tatarlar arasında millî kimliklerinin ortaya çıkışı nispeten yeni bir olgudur. 1917'ye kadar salt etnis.teye dayalı millî kimlik İdil-Ural İslam toplumunun büyük kesimi için hiç tanıdık değildi. Kendilerini tanımlamada ilk sırada yer alan müslüman kimliğinin yanı sıra etnik ve bölgesel kimliklerin önemlerini koruyordu. Bu konularla ilgili tartışmalar gazete ve dergi sayfalarında sürüyordu. Tatar milliyetçileri tarihsel olarak sabit bir kimliğin varlığını ispatlama uğraşındaydılar.

Şihabeddin Mercanî modern Tatar tarihçiliğinin ve "Tatar" kimliğinin kurucusu olarak bilinir. Mercanî Tatar kimliğini tarihe dayandırmış, aynı zamanda etnik bir birimi (İdil [Volga]-Ural bölgesi Türkleri) sıyasal bir birimle (Altın Ordu, bütünleştirmiştir. Mercanî bu tanımlamada etnik ve siyasal faktörlere önem vermiş, İslam, yeti, kinci plana almıştır. Rus bilim ve eğitim hayatına da yakınlaşan Şihabeddin Mercanî

ise aslında Ruslar tarafından kullanılan "Tatar" adını kullanarak izolasyonu kırma çabası içindeydi. Bölgenin tarihini, bir süreklilik olarak alıyor, Tatar tanımının kullanılması istiyordu. Mercanî, "Tatar" adını savunarak bir "etnos" yaratmıştır, bu adın daha önce kullanılan dini olarak tanımlanmış adının yerine geçmesini savunmaktadır (M. Kemper, 1998).

Mercanî'den sonra 20 yüzyıl başında bu adlar etnik kimlikleri de yansıttığı için daha fazla tartışılmaya başlanmıştır. Mercanî'nin yolunu izleyenler olduğu gibi farklı görüşleri savunanlar da mevcuttur. Bunlardan biri de tarih alanında Mercanî'nin takipçisi olan Rızaeddin bin Fahreddin'dir. Aslında bu tavır alışlar, Mercanî'nin Tatarlığı ya da Fahreddin'in Türkçülüğü büyük ölçüde pragmatiktir. Mercanî Nogay ya da Bulgar adlarını tarihen yanlış bulmuş, Tatar adını kabul etmenin daha faydalı olacağını, müslüman adının ise dönemin koşullarına yeterli olmadığını görmüştür. Fahreddin ise Tatar adını tarihen yanlış bulmuş, her ne kadar açıkça belirtmese de Türk adının daha faydalı olacağını savunmuştur.

Yukarıda değinilen Nûr gazetesinde açılan di. tartışmasına *Tercüman* gazetesinin de katılmasıyla bir Türk mü Tatar mı tartışması başlar. İsmail Gaspıralı "biz Tatarız" diyenlerin bu fikirlerini terk etmeleri gerektiğini söylemektedir. Atıfllah Bayezidof ise "kavmiyetçe Tatar, aslı şecerece Türk" olabileceğini savunur. Bayezidof dil birliğine de karşı olmadığını, bunun nasıl sağlanacağını önemli olduğunu ve dil birliği olmamasının fikir birliğini engellemeyeceği görüşünü destekler. Diller farklı olsa da müslüman oldukları için bir "millet" teşkil ettiklerini savunur.

Bunun üzerine yine Nûr'da Tataroglu imzasıyla yayımlanan bir makalede Gaspıralı eleştirilerek *Tercüman*'ın Türkler için değil, bir konuda kendinden başka bir ses duymak istemediği belirtilir. Yazar "biz Türk değiliz, Tatarız" diyenlerin de bu ifadeyle "biz Os-



*Yusuif Akçura  
(avakta, sol  
başta), bir  
grup Rusyalı  
Tatar  
aydınıyla  
birlikte  
Rusyalı  
Müslüman-  
Türk  
aydınlar,  
modernleşme-  
nin sorunları  
hakkında  
Osmanlılara  
göre daha  
yetkin, çok  
boyutlu bir  
görüşe  
sahiptiler*

manlı değiliz, ama Türk ailesindeniz" demek, ş'ed klerini belirtir. Tatar dilini ve adını, savananlar bu ad yanlış da olsa, halkın bunu benimseydiğini ve bunun Türk olmaya engel olmadığını savunmaktadırlar. Bu fikirleri dile getiren "Tataroğlu" imzasını aşağıda özetleyeceğimiz 1911'de çıkan Türk Tatar tartışmasında da göreceğiz.

Bu tartışmalara Rızaeddin bin Fahreddin de katılmış ve *İercüman*'a 12 Kasım 1905 tarihli bir mektup göndermiştir, bu mektup 16 ve 30 Ocak 1906 tarihli dördüncü ve altıncı sayılarda yayımlanmıştır. Henüz Tatar basını yeni oluşmaya başlamıştı, yayın sayısı da çok azdı, bu yüzden Rızaeddin fikirlerine daha yakın olduğundan *İercüman*'ı seçmiş olmalı. "Biz Tatar mı değiliz mi.?" adlı bu makalede Rızaeddin bin Fahreddin Tatar adının Ruslar ve başkaları (buna Batılılar ve İstanbul yazarları da dahildir) tarafından İdil-Ural boylarında ve Kırım'da yaşayan müslümanlar için kullanıldığını tespit eder. Daha sonra meseleyi incelemek için tarihe başvurmak gerektiğini belirtir. Tarihte ve son zamanlarda da Türkler bazı kısımlara ayrılmıştır, örneğin Selçuk, Kırgız, Başkurt, Türkmen, Osman-

lı, Azerbaycan ve Bulgar Rızaeddin, Tatar adını hiç kullanmaz. Tarihte ilgili diğer kitaplarda da Fahreddin Bulgar geçmişine büyük önem vermekte, Tatar adı yerine Türk kullanılsa da onun bir parçası olarak Bulgar adının kullanılması gerektiğini düşündüğünü hissettirir. Rızaeddin bin Fahreddin'in "atalarımız" olarak nitelediği milyonlarca Bulgarlar ve Türkler "vatanimizde" yaşıyorlardı. Rıza Kadının buradan çıkardığı kendilerinin Tatar değil halis Türk olduğuydu. Bu bakış açısıyla Fahreddin, Rusların Tatarları ve Tatar zulmünü eleştirisine ortak olarak "ataları" olan Bulgarların da Tatarlar tarafından ezildiğini ima etmektedir, böylece hem kendilerinin yerli olduklarını ispatlama hem de Rusların Tatarlar dolayısıyla o zamanın bölge halkına yüklediği olumsuzlukları üstlerinden atmanın yolunu aramaktadır. Tarihsel olarak da atalarının Bulgarlar olduğunu, Moğol Tatarlarla ilgileri bulunmadığını söylemektedir. Böylece hem tarihi bir süreklilik iddia etmiş hem de Bulgarların Türk olduklarını söyleyerek yaşadığı zamanın halkının o bölgede eskiden beri var olduğunu ve Türk olduklarını ispatlamış oluyordu.

## Ahmet Ağaoğlu

A. GÜN SOYSAL

1869'da Rus hakimiyetindeki Azerbaycan'da doğan Ahmet Ağaoğlu, eğitimi Rus okullarında olur. 1888'de Paris'e giden Ağaoğlu, Collège de France ve Doğu Dilleri Okulu'nda hukuk ve şarkyat derslerine devam eder. *La Nouvelle Revue*, *Revue Bleue* ve *Journal des Débats* adlı dergilerde yazılar yayımlar. 1892'de Londra'da toplanan Şarkyatçılar Kongresi'ne "Şii Mezhebinin Menbaları" adıyla bildiriyi katılır. Ağaoğlu 1894'de İstanbul yoluyla Kafkasya'ya döner.

Baku valisinin yanında memur olarak çalışmaya başlayan Ağaoğlu daha sonra Şuşa ve Baku'de Fransızca öğretmenliği yapar, ayrıca Rusça *Kaspiy* ve Türkçe *Şarki Rus* gazetelerinde çalışır. Ocak 1904'de Baku'de Ali Merdan

Topçubaşı ve Huseyinzade Ali'yle ikinci Türkçe gazete olan *Hayat*, çıkarır. 1905 sonunda *İrşad*'ı yayımlamaya başlar. Ağaoğlu 1907'nin sonunda *Terakki'yi* çıkarır. *İrşad*, çıkardığı sırada Gence'de 1905 sonbaharında Emeni sadırlarına ve Rus desteğine karşı kurulmuş bir örgüt olan Difa partisinin çalışmalarına katılır. 1908'den sonra Rus yönetiminin baskı arının artmasıyla İstanbul'a gitmeye karar verir ve 1909'da Baku'den ayrılır.

Ağaoğlu İstanbul'da önce *Hikmet* ve *Sırat-ı Mustakim*de (sonradan *Sebil-i Reşad*) yazmaya başlar. Ayrıca Fransızca *jeune Turc*'te de yazmaktadır. 1911/12'de *Tercüman*, *Hakikat*'in başyazarı olur. *Bilgi Mecmuası*, *İslâm Mecmuası*, *Halka Doğru*, *Türk Yurdu*, *Harb Mecmuası* ve *Yeni Mecmua* gibi dönemin önemli yayınlarına katkıda bulunur. İstanbul Darülfunun'da yeni kurulan Türk Medeniyeti Tarihini ve Rusça dersleri de vermektedir (1911/12). Ağaoğlu'nun İstanbul'a geldiği dönemde İttihat ve Terakkî Cemiyeti (İTC) idari yapıyı, eğitim, tarım ve ticaret hayatını modernleştirmek istemektedir. Paris'de tanıştığı Ahmet Rıza ve Dr. Nazım'la görüşen Ağaoğlu da 1910'da eğitim

*Tercüman* mektubunun sonuna bir not koymuştur ki, bu notun İsmail Gaspirali tarafından yazıldığı kuvvetle muhtemeldir. Bu notta Moğolların birçokunun Türkleşip Türk olduğu belirtilmiştir. 1910 yılında Rızaeddin bin Fahreddin kendi çıkardığı *Şura* dergisinde bir dil yarışı başlatır. Bu yarışmaya katılan makaleler daha sonra bir kitapçık olarak basılır (Orenburg, 1910), kitabın kapağında "öz dilimiz ana dilimiz-Türkçe" ibaresi yer almaktadır. Rızaeddin bin Fahreddin kitaba yazdığı onsozde kelimeli olmayan kavımlerin mustakil sayıla-

mayacağını belirtir. Bu yüzden anadili korumak çok önemlidir, anadil de iptidai mektepler ve edebiyat ile korunabilir. Yazar eskiden anadili korumanın daha kolay olduğunu çünkü "yüzde doksanı müslüman ve Türk kabilesi" olarak yaşadıklarını ancak artık Türklerin nüfusun üçte birini oluşturduğunu belirtir. Dil yarışının şartları ise yazının edebî olması "sırf Türkçe" olmasıdır. Bu mümkün olmazsa yabancı kelime sayısı en az olan makale kazanacaktır. Yazar bazı "Türkî kabileler" arasındaki kelimelerin diğerlerine yabancı gelebileceğini

mufettişliğine getirilir, daha sonra da İTC'ye girer Balkan Savaş sırasında kurulan Kâmil Paşa kabines tarafından tutuklanır. İttihat ve Terakki'nin 20 Eylül 1913'deki 5. kongresinde yeni bir program kabul edip siyasi parti haline dönüşmesinden sonra Meclis-i Milliyye adıyla ve partiyle cemiyeti birleştirmek amacıyla yeni bir organ kurur. Ağaoğlu da 1915'de bu meclise üye olur ve üçüncü dönem Millet Meclisi'ne Afyonkarahisar mebusu olarak girer. İttihat ve Terakki'nin verdiği görevle Rusya Müslümanları arasına özellikle de Kafkasya'ya çok sayıda Osmanlı aydınını öğretmen olarak göndermeye çalışmıştır. Türk Derneği kurucuları arasında bulunduğu Türk Yurdu, Türk Ocağı, Türk Bilgi Derneği, Müdafaa-ı Milliye Cemiyeti, Rusya'da Sakın Müslüman Türk Tatarlarının Haklarını Müdafaa Cemiyeti'nin faaliyetleri ne de katılır.

28 Mayıs 1918'de Azerbaycan'ın bağımsızlığını ilan etmesinden sonra Ağaoğlu Osmanlı İslâm Ordusuna siyasi müşavir olarak atanır. Ağaoğlu daha sonra Azerbaycan'da kalmış ve Azerbaycan parlamentosuna girer. Burada Azerbaycan'ın bağımsız kalamayacağını, Türkiye'ye bağlanma umudunu



*Rusyalı Türkçülerden Ağaoğlu Ahmet Cumhuriyetin ilk döneminde liberal fikirlerin mümessillerinden olacaktır*

nun ise kalmadığını anladığında Rus desteği taraftarı olmuştur. Paris Barış Konferansı'na katılacak Azerbaycan heyetinde yer alan Ahmet Ağaoğlu, 1919 Mart'ında İstanbul'da İngilizler tarafından tutuklanır. Eylül 1919'da Malta'ya götürülür. Uç Medeniyet adlı eserini sürgünde yazar. 1921'de serbest bırakılır ve İtalya üzerinden İstanbul'a

de ekler Rızaeddin bin Fahreddin'in bu yazılarında reel politik durumu gözden kaçırmadığı, Tatarların azınlıkta kaldıklarını ve buna çözüm olarak birlik fikrini savunulduğunu söyleyebiliriz.

1905 sonrasında ortaya çıkan bütün bu gelişmeler Tatarlar arasında Osmanlı etkisinin azaltılmasına ve Tatar edebî dilinin doğmasına yardımcı olmuştur. Özellikle 1908 yılına kadar olan siyasi ortam, Rus siyasi hayatına dahil olmaları Tatarların kendilerine güvenlerini artırmış, Osmanlı Devleti, Abdülhamit yönetimi dolayısıyla daha geri

görülmüştür. Tatar aydınları artık daha çok Tatarların kaderinin Rusya tarih ve ilerlemesi ile ayrılmayacağını düşünüyorlardı.

1910 yılının sonunda bu tartışma tekrar gündeme gelir ve 1905-1906'dan itibaren farklı olarak dilden çok tarihe ağırlık veren milliyetçiliği vurgulayan bir tartışmadır. Rızaeddin bin Fahreddin'in *Tercüman*'daki makalesinin devamı ya da ona cevap olarak da bakılabilir. Zira Tatarlar arasında milli hareketin güçlenmesi geçmişe olan güvenin artmasına yol açmış, özellikle 1911'den sonra "milli" tarihler ortaya çık-

döner Anadolu'ya geçen Ağaoğlu Karadeniz bölgesi ve kuzeydoğu Anadolu'da "irşad" faaliyetini yürütmekle görevlendirilir. 21 Kasım 1921-11 Ağustos 1923 arasında matbuat umum müdürlüğü yapar. Aynı zamanda *Hakimiyet-i Milliye* gazetesinin başyazarlığını yürütür. Ağustos 1923'te açılan ikinci meclise Kars mebusu olarak girer, bir sonraki dönemde de Kars mebusu seçilir.

Ağaoğlu 9 Eylül 1923'te kurulan Halk Fırkası'nın program ve nizamnamesini hazırlayan heyetin üyesidir. Ayrıca 1921 ve 1924 Anayasa değişiklikleri sırasında Ziya Gökalp ile birlikte anayasa komisyonunda çalışır. 1930 yılında Serbest Cumhuriyet Fırkası'na girer, aynı yıl *Serbest insanlar Ülkesinde* adlı utopyasını yayımlar. Serbest Fırka'nın muhalefeti Ağaoğlu'nun 1926'da *Son Posta*'da yayımlanan raporunda belirttiği hususlar üzerinde odaklanmıştır. Serbest Fırka'nın kapatılmasından sonra İstanbul Üniversitesi'nde ders vermeye devam eder. 1932 ve 1933'te *Cumhuriyet* gazetesinde "Devlet ve Fert" başlığıyla çikan ve Şevket Sureyya Aydemir ile *Kadro* dergisini hedef alan yazıları büyük tartışmalara neden olur. 29 Mayıs 1933'te *Akın* gazetesini çıkarır

ve rejim eleştirilerini bu gazete aracılığıyla yapmaya başlar. 1933 Üniversite Reformunda İstanbul Üniversitesi'nden çıkarılır. *Akın*'ın kapatılmasıyla poltikacı, gazeteci, üniversite öğretim üyesi olarak tüm görevlerini kaybeder. Ancak *İnsan ve Kültür Haftası* gibi dergilerde yazmaya devam eder. 19 Mayıs 1939'da kalp krizinden ölür.

Ahmet Ağaoğlu Türkçe'de daha çok Serbest Fırka deneyimindeki rolü ve *Kadro* dergisiyle olan tartışmaları dolayısıyla tanınmaktadır. 1980'lerde "seçilmiş Meşrut yet dönemindeki" slamcılar'la olan tartışması gündeme gelmiş, daha sonra da Türkçülük akımı içindeki yeri tartışılmıştır. Ağaoğlu'nun bir diğer ilgi çeken yanı Fransa yıllarındaki Türk milliyetçiğinden çok uzak, İran'a yakın tutumdur. Son derece muğlak ve değişken bir zamanda liminde yaşayan ve farklı bölgelerde, farklı siyasî rejimleri gören ama hep olayların merkezinde olan bir kişi için bu tutum, kimlik değişimi olarak değil farklı koşullara ayak uydurma çabası olarak görülebilir.

Ağaoğlu öncelikle eylem adamıydı, bir şeylerin değişmesi için uğraş veriyordu, ait olduğu "Doğu" toplumunun

miştir. Bunların yazarlarından biri olan Hacı Atlası "tarih ilmi, insanda millet hissi uyandıran umırlardan" olduğunu vurgular. Siyasal olarak aydınların nerede durdukları, (İslamcı Tatarcı Türkçü) onların millet meselesine bakışını da bu ölçüde belirliyor. İslamcı olarak değerlendirilenler Tatar kelimesinin kökeni ya da tarihi ile ilgilenmemektedirler. İslamcılar Tatar adını kabul etmekte ve Tatar milliyetçileriyle bu açıdan aynı safta bulunmaktadırlar.

Şura dergisinde (sayı 23, 1 Aralık 1910) "Biz Tatar değiliz. Biz Türküz!" başlıklı bir

makale yayımlanır. Buna karşılık yitimin ikinci sayısında Tataroğlu "Biz kim?" başlığıyla cevap verir. Aynı yıl Şura'nın dördüncü sayısında Tataroğlu "Biz Tatar değiliz" meselesinin tekrar gündeme gelmesinin gereksiz olduğunu ve Tatarlıklarını ispatlamaya gerek olmadığını belirtir. Şura dergisi bu yazının peşi sıra Türkoglu'nun "Biz Tatar değiliz" yazısını da basmıştır, bu yazıda Türkçülük konusundaki delillerin kapsamlı olarak verileceği belirtilir. 15 Nisan 1911 tarihli 8 sayıda Alimcan İbrahimov'un "Biz Tatarız" makalesinde bir orta yol bulmaya çalışılır,

Batı seviyesine yükselmesini istiyordu, buna ulaşmak için kullanılacak araçlar yere ve zamana göre değişebilirdi. Ait olduğu toplumun değişmesi, Batı seviyesine yükselmesi için basın eğitimi, siyaset ve toplumsal hayatın her alanına katılmaya, etki olmaya çalışmıştır.

Ağaoğlu bireycidir ancak bu bireycilik toplumun çıkarlarına karşı olan bencil bir bireycilik değildir. Birey toplumun çıkarları uğrunda kendi çıkarını feda edebilmelidir. Toplumsal dayanışma Ağaoğlu'nun Azerbaycan'daki deneyimlerinden elde ettiğini söylemek mümkündür. Rusya'da bireysel haklar için değil aitt olduğu Azeri toplumunun Ruslarla eşit duruma gelmesi için mücadele veren Ağaoğlu sonraki hayatında da toplumun çıkarları ile çelişen bir bireycilik fikri geliştirmemiştir.

Ağaoğlu'nun düşüncesinin temellerinden birini Batılılaşma oluşturmaktadır. Ağaoğlu Batı uygarlığının yalnızca maddi yönünün alınabileceğini, savunulanlara karşı çıkar, ona göre medeniyet bütündür, yalnızca bir yönüne inamaz. Ağaoğlu "temeyyülsüz takit" dediği Avrupa'dan yüzeysel şeylerin alınmasını da tenkit eder. Ayrıca Ağaoğlu'na göre zamanın zorladığı gelişmeyi sağlamak

çin manevî ve maddî özgürlüğe sahip olan ve gelişme unsurlarını kendi için alan milletler taklide muhtaç olmazlar. Sıyasî duruma göre Ağaoğlu zaman zaman Batı'yı Doğu'yu her bakımdan ezmekle ve yenilmesiyle zın vermemekle suçlar ancak Batı'nın temel saydığı kurumlar değildir eleştirdiği. O sadece Batı'nın kendine layık bulunduğu, özgürlük, meşrûf idare, hayat gibi kavramları Doğu'dan esirgediği için suçlar Batı'yı. Böyle bir Batı'yla başedebilenin yolu Ağaoğlu'na göre onun kullandığı araçları kullanmaktır.

Ahmet Ağaoğlu'nun hayatı boyunca karşı olduğu ve eleştirdiği bir şey de istibdattır. Her fırsatta da Abdülhamit'in istibdat yönetimini eleştirmektedir. Cumhuriyet'in kuruluş döneminde Atatürk'ü büyük bir şevkle destekleyen Ağaoğlu'nun daha sonra dile getirdiği rejim eleştirilerinde halka karşı mütehakim vaziyetinin alınmasını da getirir. Tarihçiliğinde de halka vurgu yapar ve Osmanlı tarihlerinin padişahlar bağlamında yazılmasını eleştirir. Ağaoğlu ve diğer Rusyalı aydınlar için en yüksek idareci Rustur, bu durum halk ve tarih konusundaki görüşlerinde de ortaya çıkar.

hem Türk hem Tatar olmanın mümkün olduğunu gösterdiği görür. Bugar ve Türk adlarının 20. yüzyılda ortaya çıktığını anlatan yazar, bunun "fen yoluyla Tatarlıktan kaçış" anlamına geldiğini belirtir. Tarihî araştırmaların, ad yanlışları olsa bir kere verilmiş bu ismi değiştiremeyeceğini savunur İbrahimof. Türk olduklarını inkâr etmediğini. Tatar isminin yanlış verildiğini belirtir, ancak bunun "bize Tatar demeyin" demeye izin vermeyeceğini söyler. "Ben Tatar değilim, Türküm" demenin "ben Rus değilim Slavım" demekten farkı olmadığını

söyleyen yazar Türk isminin Slav, German ve b gibi genel bir ad olduğunu, bunların içinde farklı isimlerde çeşitli milletler bulunduğunu belirtir.

Rusya Türkleri arasında ortaya çıkan Türkçülükler de ceditçi akımlar gibi bulundukları boğelerin özelliklerini yansıtır. Azerbaycan'da Türklük kimliğinin bir parçası olarak kabul edilmiştir. Tatarlar arasındaki Türk-Tatar tartışması Türkiye'deki Osmanlı-Türk tartışmasından farklıdır. Orta Türkistan'da ise Sartlık-Türklük meselesi gündeme gelmiştir. Bazı yazarlar İslamcı ke-

Ahmet Ağaoğlu'nun demokrasiden anladığı "ekseriyet hakkı'nı yet dır". Cumhuriyetle birlikte Türklerin kendi hayatlarına hükmetme haklarını elde ettiklerini savunan Ağaoğlu Türklerin devlete millet şeklini verdiğini belirtir. Millet ve demokrasi, anıyşında azınlıklara yer yoktur, azınlıklar egemen olan Türk kurumu benimsemekle yükümlüdürler.

Türkçülük akımının önde gelen adamlarından Ağaoğlu "bir Türk Türkçülüğü telkin ve kabul ettirmek" e uğraştığını anlatır. Osmanlı Devleti'nde milletçi hareketin son Türkler arasında çıktığını belirten Ağaoğlu Türklerin "münite uyma" kusuru bulunduğunu ve Türkçülüğünü unuttuklarını iddia eder. Bu tema farkı bir idarenin egemenliğinde kimliklerini korumaya çalışan Rusya'daki Türk aydınları tarafından sık sık dile getirilir.

Ağaoğlu'nun milliyetçiği, din olgusunu dışarıda bırakmaz, İslamcılık ve Türkçülük akımlarını birleştirmeye çalıştığını ileri sürer. Rusya'da devlet karşısında "Müslüman" olarak tanınmaktan ve İslam dininin farklı Türk grupları arasında çok önemli bir bağ oluşturmaya bunu açıklar. Cumhuriyetin

yesinde ise dinin önemi, Ağaoğlu'nun düşüncesinde giderek azalır. Bunun bir nedeni de Ağaoğlu için dinin toplumsal ve siyasal yönleri din ve millet ilişkisinin önemli bir masıdır.

Ağaoğlu liberal bir aydın olarak tanımlanmıştır ancak Türkiye'de diğer liberal olarak tanınan aydınlarla ya da hareketlerle karşı karşıya olabileceği Serbest Fırka olayına kadar Ağaoğlu nepriktardakilerle özdeşleşmiştir, daha sonra da liberal olarak tanımlanacak hareketlerin içinde olmamıştır, bunda belki de Ağaoğlu'nun Türkçülüğü etkili olmuştur çünkü Türkiye'de liberal geleneği, temsil edenler genellikle Osmanlı mirasına bağlı olanlardır. Ancak denebilir ki Ağaoğlu'nun fikirleri Cumhuriyet'in kuruluşu ile birlikte pratige geçirilmiş bu yüzden Ağaoğlu da ktdara yakın olmuştur. Cumhuriyetin kuruğu topraklarla ve mirasla doğrudan bir bağ olmayan "köksüz" bir aydındır Ağaoğlu.

Ahmet Ağaoğlu'nun yaşadığı dönem dünya tarihinin en çalkantılı dönemidir denilebilir, yaşadığı topraklar da sınırların ve halkların yer değiştirdiği, en sık krarsız bölgelerdendir. Ağaoğlu'nun gerçekten çok yonu faa yetleri ve

sım. Sart sözcüğün kökenini aramanın milliyetçilik olduğunu ve bunun İslam ümmetini böleceğini savunuyor ve Sart sözünü kabulleniyorlardı. Bu görüşteki bir yazarın "Sart oğlu sarı" lafını kullanması Kazan Tatarları arasında geçen "Türkçülüğü" ile "Tataroğlu" arasındaki tartışmayı hatırlatması bakımından da ilginçtir.

Türkistan Ceditçileri bu sözün kullanımına karşıydılar, çünkü bu sözün milleti sakladığını düşünenlere karşı böyle bir millet olmadığını savunuyorlardı onlar Özbek adının kullanılması gerektiğini sa-

vanıyorlardı. (A. Khalid 1998) Türkistanlı yazarların eleştirilerinin Sart sözüne kullanan Türkçü yazarlara, örneğin Rzaeddin bin Fahreddin'e yöneltilmiş olması da dikkate değer. Adeeb Khalid'e göre Türkçülük çok seslidir ve bu tartışmaları Orta Asyalı yazarların kendi Türkçülüklennini tanımlama çabası olarak değerlendirir (A. Khalid 1998). Burada Türk ve Özbek arasındaki farkın kaybolmuş olması da çok önemlidir.

Aynı sayıdan başlayarak beş sayı süren "Biz Türküz" başlıklı bir diz yayımlanır

günde ik siyasetteki etkisi belki de Türk düşüncü hayatında fazla etki bırakmama adına yol açmıştır

#### Ahmet Ağaoğlu'nun Eserleri

*İslâm ve Ahund* Bakü, 1900

*İslâma Gore ve İslâm Aleminde Kadın* Bakü, 1901; *İslâmlıkta Kadın*, çev. Hasan Al Ediz İstanbul, 1959, *İslâmîyette Kadın*, İstanbul: Birey ve Toplum Yayıncılık, 1985

*Tarih-i Umumi Derslerinden Kurun-ı Vusîta* İstanbul, 1330 / 1914

*Tarih-i Umumi Nottarı. Kurun-ı vusîtaya medhal* İstanbul, 1330 / 1914

*Türk Teşkilat-ı Esasîyesi* Ankara, 1925 1929

*Ankara Hukuk Mektebi İkinci Sınıf Hukuk-ı Esasîye Nottarı* İstanbul, 1927

*Hukuk-ı Esasîye* t y

*Uç Medeniyet*, Ankara, Türk Ocakları, 1927, 1928; 3. baskı, İstanbul, Devlet Kitapları 1972.

*İngiltere ve Hindistan* İstanbul, 1929.

*Serbest İnsanlar Ülkesinde* İstanbul 1930

*Hukuk Tarih*, İstanbul Hukuk Taaşes Cemiyeti 1931-32.

*Devlet ve Fert*, İstanbul, 1933

*Etrusk Medeniyeti ve Bunların Roma Medeniyeti Üzerine Tesiri* İstanbul, 1933 *Türk Tarihinin Ana Hatları* eserinin müsveddeleri sayı 9.

1500 ile 1900 arasında İran İstanbul *Türk Tarihinin Ana Hatları* eserinin müsveddeleri seri II sayı 13

İran İnkılâbı İstanbul. *Türk Tarihinin Ana Hatları* eserinin müsveddeleri seri II sayı 13/A.

*Etika*, Peter Kropotkin'den çeviri İstanbul Vakıf Gazete-Matbaa-Kutuphanesi, 1935, 2. baskı İstanbul Kavram Yayınları, 1991.

*Ben Neyim?* İstanbul, 1939

*Azerbaycan'ın Ehemmiyeti*, Ankara, Ankara Başvekâlet M., 1940

*İran ve İnkılâbı* Ankara, 1941

*İhtilâl mi, inkılâp mı?* Ankara, 1942.

*Gönulsüz Olmaz* Ankara, 1941 2 Baskı İstanbul, 1943

*Serbest Fırka Hatıraları* 1 baskı İstanbul: Nebioğlu Yayınevi; 2. baskı 1969; 3. baskı İstanbul İletişim Yayıncılık, 1994.

"Yakutlar" (Seretkovski'den tercüme) yayımlanmamış

"Peyamı Safa'ya Ahiretten Mektuplar" (yayımlanmamış)

Yazı dizisinde Türkoglu Tatar tarihini başlangıcından itibaren ele alarak Tatar adını Rus yazarın taktığı yanlış bir ad olduğunu spatlamaya çalışır. Türkoglu, Türklerin boyunca var olmuş tek bir kütale halinde görmektedir. Tarih boyunca Türklerin varlığını spat edip Tatar adına rastlanmadığını belirtir. Türkoglu'na göre Türkler Cengiz'in hükmü altına girmiş olsalar da kendi ülkelerinde kalmış, Tatarlaşmamışlardır, yani onlar ezelden beri orada yaşayan yerli halktır, yöneticileri değişmiştir.

Türkoglu, ilk iki sayıda Türk tarihinin

özetledikten sonra, Tatarlık ve Türklük meselesinin "tarih, hayat ve umran ve de millî" bir mesele olduğunu savunur ve bunu da tarih meseleleriyle uğraşmaktan vazgeçilmesini isteyen Tataroglu'na karşı söyler. Milletlerin geri kalmas, geçmişlerini unutmaları kim olduklarını bilmemeleri yüzündendir. Türkoglu'na göre bir milletin tarihi kendisinin hayat kitabıdır, kendisine gerekli olan dersleri orada öğrenir. Bir sonraki yazıda Alimcan İbrahim'e cevap veren Türkoglu, Tatar adının kullanımında farklı yol görür. Birisi olmuş yanlış



bir adete dayanarak söylenmesidir ki, bu zararlı görülmez. Diğer ise siyaset usan.n da söylenmes., siyasi bir silah olarak kulla nilmasıdır ki, bundan kaçınmak gerekir. Tatar adının cemeli misyonerliğe dayanan bir silan olarak kullanıldığını iddia eder.

Bu bölümde Türkoğlu'nun asıl derdi da ha iyi anlaşılır. Kendisi de aslında Türk ye nne Türkî adını kullanarak diğer adlara yer bırakmakta, Tatar, Sart (etnik bir ad olma dığı ve Orta Asya'da milliyetçilerin karşı çıktığını, muhtemelen bildiği halde) gibi adları kullanmaktadır. Ancak asıl mesele Rusya'nın siyasetidir. Rus hakimiyeti karşı sında birlik hissin. kaybetme kaygısıdır. O zamana kadar din en önemli birleştirici un sur olmakla birlikte, Rusların Rusya Türk lerini kesin etnik-millî sınırlarla ayırma ça balarına karşı uyanık olma çabasıdır.

Türk-Tatar tartışmasının tekrar gündeme gelmesinde 1907'den sonra artan gerici si yası havanın etkili olduğunu düşünebiliriz. Rus hükümetine karşı yazarın tek silah ola rak gördüğü, dinin de yeni kanunlar ve çe şitli Türk halkları arasında gelişen milliyetçi akımlar karşısında sağlamakta yetersiz ka dığı birliği, kaybetmemek için çırpışın ın ifadesi olarak görebiliriz. Bu tartışmada Türkoğlu ve Tataroğlu'nun k mlkleri açık lanmaz, ancak Türkoğlu'nun Rızaeddin bin Fahreddin olduğunu iddia edenler vardır.

Bu yazı dizisi sürerken *Millet ve Milyet* kitabının yazarı Cemaleddin Velidi de "Kav im ve kablemiz arasında" (Şura 1 Ocak 1912) adlı makalesiyle Alimcan İbrahi mof'u destekler. Velidi yazısında 19 yüzyıl sonunda başlayan yenileşme hareketinden bahseder ve daha sonra ortaya çıkan Tatar gazetelerinde "millet" sözünün farklı bir anlamda kullanılmaya başlandığını anlatır. Eskiden milletin bir dine mensup kişileri akla getirdiğini açıklar. Daha sonra esas ih tilafın Türklük ve Tatarlık arasında çıktığ nı belirten yazar, bu iki görüşe mensup olanları tanıtır. Velidi'nin tespitine göre Türk olduklarını iddia edenler daha çok tar hçiler ve bilim adamlarıdır, Tatar adını

savunanlar ise edebiyatçılardır. Bu sonun cular arasında Tatar adının doğruluğunu ispatlamaya çalışanların bulunmadığını ita ve eder.

Cemalettin Vehdi, benzeri bir isim bulun mamasının başka Türklerde de görüldüğünü ekler ve Tatarlar tarafından gerçek Türk olarak görülen Osmanlıların da yakın za mana kadar Türk ismini kabul etmediklerini belirtir. Velidi'ye göre, edebiyat ve bası nın gelişmediği, birbirini tanımayan ve ta nımak istemeyen halklar için doğaldır. Ya zar, makalenin sonunda *Türk Yurdu*'nda çıkmış Ahmet Agaoglu'nun "Türk Alemi" yazısından bir parçayı Tatarca'ya çevirerek verir. Ahmet Agaoglu'nun sözleriyle Türk dünyasının birbirinden ayrı olmasının ne deni üç şeye bağlanır. Mezhep farklılığı, si yasi farklar ve muhte uyum, son olarak da mar fet-i kavmiyenin yokluğu.

"Biz kimiz" sorusuna cevap arama ça ba ları, daha sonra da devam etmiştir. A. Bat talı'nın *Mektep* dergisinde çıkan bir yazısında anlatıldığına göre "Tatar" adı kullanılmak s tenmiyor. Yazıdan, Rızaeddin Fahreddin'in bu konuda daha keskin bir tavır takındığ nı, bu yüzden iki uç yıl önce övülen Tatar lar ve Tatar hanlarının artık çok kötü gös terildiğini öğreniyoruz. Battal, tarihçinin tarih, istediği yöne çevirebileceğini ekler. Milliyet asrı olan 20 yüzyılda milletin k y meth ismi ile utanmamak gerektiğini söy lüyor (A. Battal-Troyski, 1913).

1913 yılının sonunda *Ang* dergisinde da "Milleti nasıl anlıyorsunuz?" adlı bir anket başlatılmış, bu ankete gelen cevaplar dergi de yayımlanmıştır. Anketin amacını anla tan girişinde "bütün medenî âlemin tahli kat ve amelîyatı içinde kaynamakta olan bu mesele (millet meselesi) biraz uyanmaya başlanmamızla bizde de tarih akımıyla ken dliğinden ortaya çıktı ve nayaun her ala nında, nazariyata da amelîyata da önem ve rimesini taep etti" denmektedir.

Türklük Tatarlık tartışmalarına karşmış olan Cemaleddin Velidi bu konudaki dü şüncelerini daha etraflı bir şekilde 1914'te

Orenburg'da yayımlanan *Mulet ve Milliyyet* adlı eserinde açıklamıştır. Cemaleddin Velîdî kitabında, tabiat ve insanlık arasında paralellik kurarak insanlığın da tabiat gibi evrim geçireceğini ve Türk mahlûlünün Tatar, Osmanlı, Azerbaycan gibi millî kitleler halinde ortaya çıkacağını savunur. Yazar eserde menfaatleri farklı insanları, millet halinde bir arada tutan bağları anlatır. Öncelikle dile veren Velîdî Tatarca'nın fakırlığı yüzünden onun dünyaya açılmadığını, bunu aşmak için öncelikle Rusça öğrenmek gerektiğini vurgular. Yazar ıttakat bîrriğinin faaliyet birliğini de getirdiğini anlatır. Ancak din yalnızca bir inanç değildir, toplumsal yönleri de vardır. Dinlerin teşkilatı, edebiyatı, tarih ve ananesi vardır. Bunlar dinin aslında yoktur, tarihin gelişimi içinde ortaya çıkmıştır ve üyelerini cemiyete daha sıkı bağlar. Yazar, dinlerin tarih, seyrinde bir yandan, milletlerin din, fikir ve medeniyette ilerledikçe dinî taassubun azaldığını, dinin ıttakat yönü kayboldukça eski katılgı, saflığın kaybedildiğini belirtiyor. Yazar öte yandan bir başka gelişmeye dikkat çekiyor, bu da dinî teşkilat, edebiyat tedrisatın ilerleyip dinin içtimai bir kuvvet kazanması ve bunun da dinin nüfuz ve etkisini artırmasıdır.

Üçüncü unsur olarak gördüğü "vatan"ın Velîdî'ye göre bir toplumsal bir de doğal etkisi var. Örneğin doğal koşullardan iklim, hayat tarzını, o da "mızac"ı belirliyor. İçtimai tesir ise vatandaşların hayat tarzının etkisi, ahlak ve tabiatlar arasındaki karşılıklı tesirler diğere sanatta, ilimdeki karşılıklı tesirler olarak sıralanmış. Bu sonuncusu da milliyet esaslarıyla en fazla ilgilidir. Bu karşılıklı tesirler milli savaşa dönüşür. Bu savaşta kaybedenler ise canlarını değil, dil, ıttakat gibi millî esasları kaybeder. Yazara göre bunu önlemek için dinin tarih, gelişimini, kökenini ve Türk "şevh"lerinin tarihî ilişkilerini bilmek gerekir. Böyle bir vatan anlayışı Osmanlı'daki vatan anlayışından oldukça farklıdır.

Yazar dördüncü sırayı cinsiyete vermiştir,

kitabın daha önceki bölümlerinde bu "kan" şeklinde belirtilmiştir. Yazara göre aslında en önemli faktör olmasına karşılık cinsiyetin cemiyet büyüdükçe önemi azalmıştır. Cinsiyet ıttakat, dil, vatan gibi amiller doğmuş sonra kendi önemi azalmıştır.

Kitabın üçüncü bölümünde halkının geçmişte ve o sıradaki milliyeti ve millî kuvvetinin durumunu inceleyen yazar, milletlerin tarihinde iki akım görür. Birincisi her milletin kendi gelişimi, ikincisi parçanın bütüne tabi olmasından dolayı, genel insanîyetin gelişimine tabi olması. Bu yüzden Tatarlar da onun bir parçası olarak ileriye gidiyor, bu zamanın terakkiyatının ürünlerinden faydalanıyor.

Cemaleddin Velîdî'ye göre "Tatarlarda milliyet için en önce genel bir ıttibat" gerekliydi, çünkü millî bilincin ortaya çıkması için önce genel bir biranlık olması gereklidir. İşte yazara göre 1885'ten 1905'e kadar usulî cedd bu genel bilincin doğmasına hizmet etti.

1905 yılı da Tatarlar için s.yas. değişim ve fikir, aydınlanış yılı oldu. Bu sırada gençlerin çoğu Rus milliyetini göremiyordu, onlar Rusluğu siyasi partner halinde görüyor ve Tatarları da bu şekilde bölmek istiyorlardı. Bunlar ekonomik ihtiyaçları millî ihtiyaçların önüne koyuyordu ve yazara göre olmayan Tatar kapitalizmine savaş açıyorlardı. Velîdî'ye göre genel olarak bu dönemde Tatarlar Ruslar ne yaptıysa onu taklit ettiler.

Velîdî'ye göre artık milliyetin oluşması için genel bir bilincin oluşmuş bir sukûnet dönemi bekleniyordu. Bu dönem başladı. Şimdi de "güneş gibi parlayan Rus milliyeti" görüldü. Onun edebiyatı, ilim ve sanatı, ıktisadi ve içtimai kuvveti Tatarların gözünü kamaştırdı ve onlarda da millî yolda hareket başladı. Mektep dil ve edebiyat işlen buhrandan biraz kurtulup doğal bir şekilde ilerlemeye başladı. Dil ve imla kendiliğinden düzelip, birleşmeye başladı. Cemaleddin Velîdî 1905-1907 yılları arasında her konuda olduğu gibi dil konusunda da ciddi

*Rosimde İstanbul'da okuyan  
bir grup  
Tatar öğrenci  
görülüyor.  
PanTürkistler,  
özellikle II.  
Meşrutiyet'in  
Rusya kökenli  
Türkçü aydın-  
ları, Türk-Ta-  
tar yakınlaş-  
masına büyük  
önem veriyor.  
kültürel temas-  
ları teşvik ede-  
cek kurumlaş-  
malar için  
çalışıyorlar.*



210

di bir fikirden ziyade kuru garültü olduğuna savunuyor

Burada Cemaleddin Vehidî'nin sükunet devrinin genç bir idare kuran Stolipin'in başa geçtiği zaman başladığını belirtmek gerekiyor. Yani Vehidî'ye göre Tatar milliyetinin oluşmasına fırsat veren durgunluk, dincilik dönemi, Rus tarihinde Stolipin irticacı olarak anılmaktadır ve devrimden sonraki özgür ortama bir son vermiştir

Yazar burada genel İslam ve Türk dünyasına bakarak Osmanlı Türklerinin durumunu gözden geçirir. Türkiye'nin silah ve kılıçtan başka medenî ve ümrânî hiç bir kuvveti olmayan Türkler ile kaldığını belirtir. Meşrutiyet'in Osmanlılık bayrağı altında bir millet oluşturamadığı ortaya çıktı. Çünkü milliyet meselesi vardı ve Balkan Hristiyanlarının millî emelleri ortadan kaldırılamadı. Şimdi ise Türkleri aydınlatmak için Türk Yurdu kurulmuş, Osmanlılıkları içinden bir Türk ideali yaratmaya çalışıyor. Vehidî'ye göre Türk Ocağı'nı kuranların Tatarlar arasından çıkması büyük bir fıthar vesilesidir. Bunlar zamanında Tatarlar arasında millî aydınlanma ve millî harekete hizmet eden bir küme kişidir. Yazara göre o

zamanın gerçekliğine göre bu kadar dağımış bir varlıktan bir millet oluşturmak mümkün değildir. Ancak bu milletlerin yüksek tabakası arasında edebî ve kültürel ilişkiler kuvvetlenir. Dil, kan, din birliği, yakınlığı bu milletleri bir kavim şeklinde birbirine bağlar. Vehidî'ye göre Tatarlık arttıkça Türklük, Türklük arttıkça Tatarlık artacak. Birleşip ayrılma sürecini bu şekilde anladığını belirtiyor

Mahkûm milletlerin yapması gereken şey milliyeti korumaktır. Vehidî'ye göre bunun anlamı, millî esasları zamana uygun bir şekilde korumaktır. Bunun içinde millî mektep, millî edebiyat, millî sanat gereklidir. İkinci olarak da Rusya'nın gerçek bir vatandaş olmak, bunun için de Rusça bilmek, Rus edebiyatını öğrenmek gerekir. Tatarlık ve Rusya vatandaşlığı Vehidî'ye göre Tatarların en temel şırası bu olmalıdır

Cemaleddin Vehidî bu kitabında caha çok milliyetten bahsetmiştir. Milletin nasıl olacağı üzerinde ya da aradaki ayrım hakkında fikir açıklamamıştır. Bunun bir nedem Rusya devleti, hakimiyeti altında olmak olabilir, yani bir devletle irtibatlandırılmadığı için Tatarlardan millet olarak

değil de milîyet olarak bahsetmeyi tercih etmiş olabilir

Aynı konuda bir başka eser de bu sefer bir "Türkçü" Gazisi Gubeydullin tarafından kaleme alınmıştır. *Milletçiliğin bazı esasları* adlı eser kitap olarak 1918'de Kazan'da basıldı ancak daha önce 1913 yılında *Ang* dergisinde makale dizisi olarak yayımlanmıştı. Gubeydullin bu eserinde Kuzey Türkleri, Volga Türkleri, Türk Tatarları ve yemin kullanıyor. "Türkçü" olarak tanıyanlar içinde Türkiye ile bir ilişkisi bulunmayan, fakat üniversitede tarih okumuş bir şanıdır. Türkçülüğü de Rus devletinde varlığın, korumak için Tatar kimliğini Türklerle ilişki endirmek bu baği vurgulamak şeklinde yorumlanabilir

Gubeydullin "millet" sözcüğünün tarihini gelişimi verir. Gubeydullin, Rusya müslümanları arasında ki sozunu ettiğ, Tatarlardır- uç akımı millet sözünün farklı kavrayışları olarak gösterir. Bunlardan biri İslamı kabul eden halkların bir millet oluşturduğunu savunuyor ve İslamın yalnızca bir inanç değil toplumsal bir kurum olduğunu iddia eden Pan İslamistlerdir. Bunlardan başka bir de milliyet daha dar anlamda alan Bulgarıcılarla biraz daha geniş düşünen Tatarcılardır. Rusların Tatarları küçümsemesi, Tatar adının kullanılmamasına yol açmış olsa da, Mercan, sayesinde İdil boyu Türk uleması arasında yaygın olan Bulgarıcılık kısa sürüp Tatarlık doğmuştur. Yazara göre Türkçü olarak bilinen *Şura* dergisine yazan pek çok kişi de Tatarcı idi

Üçüncü olarak yazar Pan Türkizm yolunun açıldığını belirterek bunun Pan-Romanizm, Pan Germenizm, Pan-Slavizm etkisiyle doğduğunu, millet sözünün de Türkçülük sözü ile aynı anlama geldiğini ifade eder. Gubeydullin burada Yusuf Akçura'nın *Uç tarz-ı siyaset* kitabını örnek göstererek milîyeti uç türlü anlamının mümkün olduğunu gösterdiğini belirtir. Burada Türkçülükten Osmanlı devleti bağlamında pan-settiği, kendisi de Türkçü olarak bilinmek-

le birlikte Rusya'dan bir örnek göstermediği de eklenmelidir

Gubeydullin eserin ikinci bölümünde milliyetin ne olduğuna üzerinde duruyor. Önce milletin hükümet ve devletle ilişkisine değinen yazar, bu kavramın farklı şeyler olduğunu söyleyerek devletleri, çok milletli ve tek milletli devletler olarakkiye ayırır. Gubeydullin tarihinin federatif mahkûm milletlere hiç olmazsa otonomi veren hükümetler yarattığını belirtir. Böylece hem millî medeniyetlerge şecek hem insanlığın birleşmesi idea. milletler yok. nadan gerçekleşebilecektir

Gubeydulline göre milîyeti koruyan milletleri birbirinden ayıran dildir. Yazar Türklerin Pan-Türkizm hareketine ihtiyaç olmadığını çünkü onları tarihleri, dilleri, ananeleri ortak kültürleri, hatta çoğunun benzer hayatları zaten bir millet haline getirmişti

Gubeydullin daha sonra bir dine, İslamîyete inananların bir millet oluşturduğunu fikrini savunanlara geçerek bu görüşü reddeder. Ahmet Ağaoğlu da İslamîyeti Türklerin millî dını olarak görmüştür. Yazar son olarak bütün Rusya Türk Tatar kavimlerini İslamîyetin birleştiğini, dışındaki Türk kavimleriyle ilişkisini kuvvetlendirdiğini belirtir. Milîyeti oluşturan faktörler arasında birinci sırada dil görmesine rağmen Rusya Türklerini İslamîyetin birleştirdiğini vurgulaması Rusya Türkleri arasında ortak faaliyetlerinde siyasi bir araç olduğunu da gösteriyor

Dil ve dinden sonra Gubeydullin milîyetin en kuvvetli dayanağının tarih birliği olduğunu vurgular. Gubeydullin daha sonra milletleri gerçek millet yapan kavimiyetten çıkaran şeyin millî medeniyet (kültür) olduğunu belirtir. Kültürün olmayan halk kavim yalnızca bir kabiledir. Bu millî kültür de tarihiyle, onun kayda geçirilmesiyle, halk edebiyatının toplanmasıyla, güzel sanatlarıyla oluşur. Kuzeydeki Türk Tatar kavimlerinin ayr. medeniyet yaratmanın dışında, bir medeniyeti ikinci

bir medeniyet ehline taşınmak. İki medeniyeti birleştirmeye çalışmak gibi bir rolleri de olmuştur.

Gubeydullin bir sonraki bölümde milletlerin siyasi yapıya ilişkilerini inceler. Ona göre milletler hakim ve mahkûm milletler olarak ikiye ayrılır. Gubeydullin Rusya'ya çözüm olarak, mahkûm millet olmuş olan Rusya, Türklerinin diğer milletlerle eşit olması ve millî ihtilallere yer bırakmamak için Rusya'da halk cumhuriyet kurma gerektiğini savunur. Gubeydullin sonraki bölümde mahkûm milletlerin mücadele yollarını irdeler. Ona göre bu mücadele, bulundukları devletin idare şekline, siyasi hayatına bağlıdır. Müstebid idarelerde mahkûm milletler savaşmak için dine sarılırlar, din adına savaşır. Nitekim Sırp, Bulgar, Rum vb. mahkûm milletlerin Türk-Osmanlı hakim milletlere karşı din adına idi. Rusya müslümanlarının-Türklerinin müstebit idareyle mücadelesinde İslam dini adınaydı.

Gubeydullin'in kitapçığındaki bir sonraki bölüm "Milletler ve milliyet hakkında felsefî nazari meseleler" adını taşıyor. Yazar kitabın "Millet münkarız olacak mı?" başlıklı son bölümünde ise milletin ortadan kalkıp kalkmayacağını inceler. Millîyet tabiat bakış açısından bir cins (nev') olduğu için o da yok olmamaya savaşır. Millîyetin kaybolmaması için savaş iki şekilde olur: bir şursuz olarak yapılan savaştır. Bir de milletlerin azalan gerekli görüp milletlerinin gelişmesi için savaşır, millî yazarlar millî uyatır, müzik, güzel sanatlar yaratırlar, mümkün olduğu kadar millî hissi kuvvetlendirip çöküşe karşı direnci artırır. Milletleri oluşturan tarihtir ve tarihin o zamana kadarki seyri milletleri korumuştur. Yazar tabiatla güçlü olanın yaşadığı kuralını da ekler. Milletlerin de savaşta yenilirse yok olacağını zamana uyum sağlayamazsa ortadan kalkacağını söyler. Milletler ortadan kalkmasa da tek tek milletler yok olabilirler.

Bu iki yazarda da millet ve milliyet kav-

ramları açıklanmamış, aradaki fark açıkça belirtilmemiştir. Ahmet Ağaoğlu 1915 yılında yazdığı bir makalede bu kavramın karıştırılmaması gerektiğini belirterek henüz bir Türk milletinin varolmadığını, Türk milliyetinin oluştuğunu belirtmiş, Ağaoğlu milliyet tanımında dil ve dine öncelik vermiş, daha sonra ise ırk unsurunu eklemiştir. Bir millet olabilmek içinse bu üç unsurun millî şuur ve vücutunda yaşaması gerekmektedir. Ağaoğlu'na göre Türkler henüz İslamı kendilerine mal edememişler, bütün Türk kitleleri arasında ortak bir edebî dil oluşturamamışlardır. Ancak bunlar oluştuktan sonra "Altaylara kadar bir Türk milleti oluşabilir".

Bütün bu kitapların kaleme alındığı dönem Birinci Dünya Savaşı öncesinde, veya savaş sırasında Osmanlı Devletinde, yukarıda Ağaoğlu'nun satırlarında da gördüğümüz gibi Türkçülük en kuvvetli dönemini yaşarken 1915'te Petersburg'da gençler ve öğretmenler Tatar Ocakı adlı bir dernek kurarlar. Ocak 1916'da dağılan ocakın liderleri İ. Alkin ve G. Şeref'tir. Üyeleri ise D. Alkin, S. Mamhiyev, A. ve G. Abizov, S. Yakubova'dır. Bu kişilerin çoğu 1917'de kurulan İdil-Ural devletinde görev almış şahıslardır. Ocakçılar İç Rusya, Sibirya ve Kafkasya müslümanları için millî devlet kuruluşu sorunuyla ilgilidiler. Bu grubun İstanbul'daki Türk Ocakı örnek alınarak oluşturulduğu düşünülebilir. Zira etimolojik olarak da ocak sözü Tatarca'da bulunmasına rağmen fazla kullanılan, Türkçe'deki kadar yaygın bir sözcük değildir. Ayrıca bu grup üyelerinin daha sonraki faaliyetleri de düşünülecek olursa Türkiye Türkçülüğü örneğinde bir Tatarcılık hareketini oluşturmaya ve bir devlet kurmaya çalıştıklarını söyleyebiliriz.

#### SONUÇ YERİNE

Sonuç olarak Tatar Türkçülüğü Rusya'da vatandaş olma ve eşitlik mücadelesinde pragmatik bir yoldur. İslamiyetin bağlayıcı

unsur olarak yetersiz kaldığını hissettiklerinde aynı dü. konuşma temelinde Türklük bilinci ortaya çıkmaya başlamıştır. Bunu savunanların ise Tatar milliyetçileri. içindek. ufak bir grup olduğunu söyleyebiliriz. Tatar milliyetçiliği daha yerel özelliklerden ve Rusya'da yaşamaktan beslenen bir anlayışa öne çıkarır. Türkçü çizgi ise Rusya'ya karşı Türk dünyası ile bağları korumaya gayret eden bir çizgidir.

Türkiye'ye Rusya'dan gelmiş ve Türkçülük hareketinin gelişmesinde rol oynamış aydınları Türkiye'li Türkçülerden ayıran önemli farklar vardır. En önemli ayrım da Türkiye'li aydınların Osmanlı miras na duydukları bağlılık, dolayısıyla da tarihe bakışlarıdır. Rusya'dan gelen aydınlar ise böyle bir bağlılık hissetmemektedirler ve milliyetçiliklerinde tarihsel perspektifleri vurgulamaktadırlar. Tarihe bakışları aynı ölçüde Rusya'daki aydınların bakışlarından da kısmen farklı ve engellerden azade, deneyim yerindeyse tarihe bakışlarında iki taraftaki aydınlardan da daha özgürdürler.

Rusya'dan gelen Türkçü aydınları Rusya Türkçülüğünün temsilcileri olarak görmek de yanlıştır. Rusya'da 1907 sonrasında baskıcı bir idareye geçilmesiyle siyas. faaliyetler ve basın özgürlüğü sınırlanmış, tüm Rusya müslümanlarının birleşebildiği dini haklar ve eğitim konularında faaliyet gösterilmemiştir. Balkan Savaşları ve I. Dünya Savaşı'nda da Tatar milliyetçi aydınları Rus halkıyla dostluk temasını işlemiş. Osmanlı Türkleriyle "din ve kan" kardeşliği benimsense de Osmanlı Devleti eleştirileri artmış, Rusya vatandaşı olarak Rus kültürünün üstünükleri sergilenmiştir. Bir taraftan da vatanları Rusya'ya hizmetleri karşılığında Ruslarla eşit haklar kazanmaya çalışmışlardır. Türklük bir üst kimlik olarak benimsenmiş ancak Rusya vatandaşı müslüman Tatar kimliği güçlü bir güçlenmiştir. Rusya'da gençliğin başlamasından sonra Türkiye'de II. Meşrutiyet'in ilanı Rusya'daki baskıcı idareden kaçan müslüman aydınlar için İstanbul'u

cazıp kılınmış, siyas. faaliyetler ne Türkiye'de devam etmişlerdir. Bu durum hem Rusya'daki müslümanların ortak siyas. faaliyetlerini hem de Türk siyas. hayatını etkilemiştir. Türkiye'ye Rusya'dan gelen aydınların Osmanlıcı değil milliyetçi bir bakış açısı vardı ve Osmanlı toplumunda geniş Türk dünyasına ilgi uyandırmak istiyorlardı. Çıkardıkları gazete ve dergilerde Türk dünyasından haberlere geniş yer verdiler. Rusya'da edindikleri deneyim, kültür ve eğitimlerini Türk toplumsa. ve siyas. hayatında kullandılar. Rusya'da fikirlerini gerçekleştirmek için kullandıkları araçları yani öğretmenlik, gazetecilik ve siyas. örgütlenme, Türkiye'de de kullandılar. Bu aydınlar Rusya'da çeşitli fikir akımlarıyla tanışmışlar, Rus milliyetçiliği, Panslavizm, Halkçılık gibi akımlardan etkilenmişlerdir. Rus toplumunda toplumsal sınıf kavramına yabancı kalmamışlar bu siyas. mücadelelerine de yansımıştır. 1905'ten sonra Rus siyas. hayatına girmişler, parlamentoda Rusya müslümanlarının temsili çabalarına katılmışlardır. Her ne kadar Örneğin Yusuf Akçura'nın etkin olduğu İttifak Partisi, sınıf farklarını göz ardı ederek tüm Rusya müslümanlarını birleşik bir kitle olarak göstermeye çalışmışsa da bunu paylaşmayanlar, sınıf bilincini öne çıkararak bu hareketten ayrılanlar olmuştur. Rusya'dan Türkiye'ye gelen bu aydınların hemen hepsi bu birikimlerini Türk toplumsa. ve siyasal hayatına katmışlar, önemli roller oynamışlar, kendi milliyetçilik deneyimlerini Türkçülükle bütünleştirmişlerdir.

Türkiye'ye gelmiş Rusyalı Türkçü aydınların Rusya'daki Türkçü hareket üzerindeki etkileri de sınırlı olmuştur. Rusya'nın koşulları tarafından belirlenmiştir. Bu aydınlar için Türklük kendi etnik kimliklerinin (Tatar, Kazak, Özbek vs.) bağlı olduğu bir üst kimlikti. Onların Türkçülükler Rusya'daki deneyimlerinin Türkiye'de biçimlenmesi ile burada oluşmuş Türkiye Türkçülüğü farklı bir çizgiye taşınmıştır. □

# Pozitivist Düşüncenin İthalı

MURTAZA KORLAELÇİ

**P**ozitivizmin Türkiye'ye girişi doğrudan felsefi bir kanalla olmamıştır. Edebiyat akımları o devirdeki okullara konan pozitif bilim dersleri, doğrudan Fransızca tedarik yapan okullar, Avrupa'ya gönderilen bazı öğrenciler, eğitim kurumlarına gelen uzmanlar, bazı dernekler vs. aracıl giyla gerçekleşmiştir.

Pozitivizmin taşıyıcılığını üstlenen özel bir dernekten söz edilemeyecektir de, üyeler arasında pozitivizme yakınlık duyanlar bulunan bazı dernekler bu yönüde işlev görmüşlerdir. Yeni Osmanlılar Cemiyeti, pozitivist filozoflarla ilg. kuran İbrahim Şinâsi (1824-1871) ve Mehmed Paşa'ya (1822-1884) destek oluşu ve bazı üyelerinin pozitif düşünceyi meydana getirecek eserler tercüme etmesiyle bu harekette yer alanlar arasındadır. Pozitivist düşüncenin ithalinde Batı'yla kurulan ilk ilişkinin önemi de büyüktür. Bu bakımdan ilkin Mustafa Reşit Paşa'nın (1800-1858) katkılarına yer vermek zorunlu gibi görünüyör.

1834'te, Fransızca bilmediği halde Paris'e ornelç olarak gönderilen Mustafa Reşit Paşa, elçilikler döneminde Fransızcasını geliştirir (Lewis 1970: 106). Kral Louis Philippe'in (1758-1838) oğullarından Prince de Joinville (1818-1900) ile Tanzimat Fermanı'nın ilanı konusunda

istüşarede bulunmuştur. "A. Comte nazârında Tanzimat, bunyevî bir zarâretin ifadesi olmaktan ziyade 'enerjik bir hükümdarın teşebbüsü ve 'dîrâyetli bir vezîrin sebatından baretür (..) Allah yeri ne beşeriyeti ikame eden yeni dînin peygamberi. Reşit Paşa'nın yeniden bir hayat ısdarıyla, şarkta ummetinin çoğalacağını umuyor ve bu maksatla Reşit Paşa'nın nüfzuna muracaat ediyor" <sup>1</sup> Sıyavuşgil'in bu düşüncesini Cevdet Perin şöyle tamamlar: "A. Comte'un Alemşumul Dîne (religion universelle) Türk elçisini de davet etmek üzere kendisine on sayfalık uzun bir mektup yazmıştıır (..) Uzun bu mahakeme silsilesinden sonra filozof mektubunda Tanrı'nın yerine ilmi ve beşeriyeti ikame eden yeni dînin peygamberi sıfatı ile Reşit Paşa'ya muracaat ediyor ve ondan yeni bir halde Doguda bu yeni dîni yaymasını istiyor" (Perin, 1946: 56).

Mustafa Reşit Paşa'nın koruyuculuğunda 1849 başlarında Paris'e giden İbrahim Şinâsi, pozitivist filozoflardan Ernest Renan ve Emile Littré ile dostluk kurmuştur (Tanpınar, 1976: 189). Onun da bu iki pozitivist filozof dolayısıyla A. Comte'dan da etkilendiği söylenebilir. Şinâsi üzerindeki pozitivist etkileri, şüphelerinde bulmak mümkündür. M. Kaya Bilgegil'e göre "Şinâsi, Efendi, değil nât yazmak hiçbir şının

de Hz. Peygamberden bile bahsetmez..." (Bilgegil, 1980: 42) Şinasiye göre medeniyetin esası, aklıdır. Din ile aklın verdiği sonuç birbirine eşittir. Sadece söyleyenleri farklıdır. İnsana şeref veren akıl ile bulgudur. "Milletim neyi beşerdir, vatanımı ruyu zemin" diyen Şinasi, düşüncelerin, şöyle devam ettirir. "Sadece fertler değil, milletler de insana hizmetle, onu yükseltmek ve aydınlatmak vazifesi ile mükellefler. Bir millet ki insanîyetin tenvir ve tezhibine memur olmak ukadında bulunur, efradı dünyaya askerlik için gelir." Tanpınar'a göre, bu düstür eski cemiyetimizdeki ilâ-yı kelimetu'llah idealine çok benzer. Yalnız gaye değişir. Burada gaye insanlığın kendisine erişmektir (Tanpınar, 1976: 202). Bu düşüncelerde pozitivistimin in-

san/aklı tanrılaştırılan etkisi sezilebilir.

Mustafa Reşit Paşa'nın misyonunu sürdüren ve Meclis Kâtıplığı, Valilik, Şurayı Devlet Reisliği, Sadrazamlık makamlarında bulunan Mithat Paşa (1822-1884) 35 yaşında Fransızca öğrenmiştir. 1878'de sürgün olarak geldiği Paris'te zamanın pozitivistleri tarafından ağırlandmıştır. Pierre Laffitte Mithat Paşa'yı, A. Comte'un mektup yazdığı büyük Reşit Paşa'nın devam ettiricisi olarak düşünüyordu. Ahmet Rıza'nın belirttiğine göre Mithat Paşa imzaladığı bir fotoğrafını pozitivist temsilcilere armağan etti. Bu fotoğraf bugün pozitivist toplumun salonlarının birinde bulunmaktadır.<sup>2</sup> 1877'de azlıktan sonra da pozitivistler Mithat Paşa'ya yakınlıklarını belirtmişlerdir. Pozitivistlerin amacı, Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamadan, buradaki pozitivist etkinin gelişmesi ve "Evrensel Din" olarak pozitivistimin is-lâmın da yenisi olmasıdır.

Türkiye'ye pozitivistimin girişine zemin hazırlayan bu üç şahsiyetten sonra, pozitivist düşüncenin Türkiye'ye girişinde önemli rol oynayan faktör şüphesiz ki İttihat ve Terakki Cemiyeti'dir. Derneğin başkanı Ahmet Rıza, derneğe A. Comte'un vecizesi olan "ordre et progres" (Nizam ve Terakki) isminin verilmesini isteyecek kadar, onun fikirlerinin tesinindedir. İstanbul'dakiler bunu olduğu gibi kabul etmedikleri için "ordre" yerine "union" kelimesini, konularak elde edilen "Union et progres" (İttihat ve Terakki) derneğin ismi olarak kabul edilir (Kuran 1948: 61).

Derneğin 1895'te neşre başlayan yayın organı Mecmueret gazetesi, pozitivist düşüncenin gelişmesi ve ilhalinde dikkate değer rol oynamıştır. Gazetenin 26 sayısında Jön Türklerin, Anayasasının kabulünün 20 yılını kutlamak için Paris'te "Café Voltaire" de verileri bir ziyafet anlatılır. Bu ziyafette Fransız pozitivistlerinin lideri Pierre Laffitte ve pozitivist milletvekili M. Delbet de hazır bulunur.<sup>3</sup>



Auguste Comte'un düşünceleri, 19. yüzyılın sonlarında Osmanlı aydınlarının bir çoğunu cezabetti. Sosyolojiyi bir 'müsbet ilim' gibi var etmesi ve toplumu akli yöntemlerle yönlendirilebilir, biçimlendirilebilir görmesi ('toplum mühendisliği anlayışı'), Osmanlı modernleşmecilerinin gerek 'acelesine' gerekse dinsel düşüncü kalıplarından gelen butuncu ve düzençi ihtiyaçlarına denk düşmüştür. İttihat ve Terakki'nin isminin ilham kaynağına da Comte'un ilheleri görülebilir.



Pozitivist düşüncenin ithalinde Fransızca eserlerin çevirileri de rol oynamıştır. Ancak yapılan bu ilk çeviriler, pozitivist filozofların eserlerinin bütünüyle çevirisi şeklinde olmayıp, bazı konulardaki görüşlerinin aktarılması şeklinde olmuştur. Yine ilk zamanlarda pozitivist felsefeyle ilgili kitap halinde bir çeviri bulunmamakla beraber pozitivist felsefenin etkisiyle doğan ve bir bakıma pozitivistizmin edebî akımı diyebileceğimiz "réalisme" ve "naturalisme" akımlarının önemli şahsiyetlerinden çok sayıda çeviri yapılmıştır. Pozitivist düşüncüyü benimsememe erine rağmen Ziya Paşa (1825-1880) ve Namık Kemal'in (1840-1888) de bu çizgideki eserlerden yaptıkları çeviriler vardır.

*Servet-i Fânûn* (1891-1942), *Ulum-ı İktisadiye ve İktimaiye* (1908-1910) ve *İktimaiyat* (1917) mecmuaları, bu fikriyatın tanıtımında önemli rol oynamışlardır. *Servet-i Fânûn*'un dördüncü sayısında Ernest Renan'ın "İlmin Geleceği" isimli eseri tanıtılır. Altıncı sayıda, realist Emile Zola (1840-1902), dördüncü ciltte, naturalist Guy de Maupassant (1850-1893) method'lır. Fransa'daki realist akımı dikkatle takip eden *Servet-i Fânûn*, bu akımın önde gelen simalarından Edmond de Goncourt'un (1822-1896) ölümünü, 11. ciltte büyük bir kayıp olarak ilan eder. 14. ciltte, "Edebiyat, Haric-i Edebiyat" isimli makalesiyle pozitivistizme biraz daha yaklaşan Hüseyin Cahit (1874-1957), 15. ciltte başlayan "Hikmet-i Bedai'ye Dar" isimli makaleleri ile Hippolyte Taine'in sanat felsefesini açıklar.

Ahmet Şuayb, Rıza Tevfik ve Mehmet Cavit tarafından kurulan ve Türkiye'de ilk defa felsefî denlebiyecek bir hareket meydana getiren *Ulum-ı İktisadiye ve İktimaiye* Mecmuasının kuruluş amacı Avrupa'daki yeni fikir gelişmeleriyle beraber özellikle A. Comte ve Le Play'nin (1806-1882) fikir ve eserlerinin Türkiye'ye aktarılmasıdır. Derginin hemen ikinci sayısında Salih Zeki ile Halide Salin, A. Comte

felsefesinin tanıtımını yaparlar.

Başında Ziya Gökalp ve Necmeddin Sadık'ın (1890-1953) bulunduğu *İktimaiyat* Mecmuası ise pozitivistizme sosyal ilimler bağlamında işler. Ülkemizde neşredilen ilk sosyoloji dergisi olan *İktimaiyat*, Durkheim'in fikirlerini yaymıştır. Necmettin Sadık'ın, Durkheim'in "La Prohibition de Linceste" isimli eserinden "Fücurun Nehy ve Menş'eleri" adıyla yaptığı çeviri birinci sayıdan itibaren yer alır. Yine Necmettin Sadık'ın Durkheim'den yaptığı "19. asırda Fransa'da İktimaiyat" isimli çeviride, A. Comte ile S. Simon'un sosyolojideki yerlerinden bahsedilir.

Pozitivist düşüncenin nakledilmesiyle ilgili bu bilgilerden sonra, pozitivistizmin etkisinde eser veren düşünürleri ele almaya çalışacağız.

#### BEŞİR FUAT (1852-1887)

Beşir Fuat yazı hayatına 1883 yılı sonunda başlar. İlk çevirilerini İngiliz pozitivist George Henry Lewis'ten yapar. *Envar-ı Zeka* dergisinin 15. sayısında, Almanca'dan çevirdiği "Kalp" isimli uzun makalede, şairin kalp anlayışı ile tabibin kalp anlayışı karşılaştırılarak kalbin ilham kaynağı olmadığı üzerinde durulmaktadır.

1884'te, İzmirli Ubeydullah Efendi'yle çıkardıkları *Haver* mecmuasında pozitivistizme yakınlığını iyice ortaya koyan Beşir Fuat, kelâmîla ilgili bir makaleyi dergide yayınlamaz. Çünkü müspet ilmin dışındaki ilimleri kabul etmemektedir (Okay 1969, 50). 1303 (1884)'te neşrine başladığı *Güneş* mecmuasında da dinî konulara hiç yer verilmez. Fensiz edebiyat düşünmeyen ve edebî realizmi Türkiye'ye taşımaya çalışan Beşir Fuat, pozitivistizm ile materyalizmin mukayesesini yapar. Fennî, şürden üstün tutar. Ona göre matematik fen ilimlerinin anahtarıdır. Vatana hizmetin ancak fen ile yapılacağı-

na inanan Beşir Fuat şöyle der "Her vatandaşın seven millet ve devletin ıstıkkal ve selâmetini düşünen Osmanlı, cıdden fenne hizmet etmelidir fikrindeyim İşte bu sebeptendir ki, siz, fenne teşvik hususunda muvaffakiyetimi ebnay-ı cinsime edebileceğim hizmetlerin en büyüğü ad ediyorum." (Fuat 1313-18)

Beşir Fuat'ın isimlerini takdirle zikrettiği filozofların 18. yüzyıl ait olanlarının (Voltaire, Diderot, D. Alembert, Le Mettrie) çoğu materyalist veya deist 19. yüzyıldakilerin ise (A. Comte, Emile Littré, Claud Bernard, Emile Zola, H. Spencer, George Henry Lewis) tamamı pozitivisttir. Beşir Fuat ilimde A. Comte ve Spencer'i rehber edinmiştir. A. Comte ile Emile Littré y. 19. yüzyılın "hakemi" kabul eder. Metafizagi reddeder, kendi kılınğı hakkında kesin hüküm verilmesi için şöyle der "Hikmet (felsefe) vesairim hakkında mesleğimi bilmek isteyenler, eserlerinde isimlerini takdir ile zikrettiğim hükema-i müteahhirinin eserlerine müracaat etsinler. Bu teklif beni bilme-yenlere aittir, beni bilenlerce mesleğim zaten maruftur" (Fuat, 1304. 72) Orjinal intiharıyla fikri kanaatını olumune de uygulayan düşünürü, pozitivistimin tthalinde öncü olarak anmak mümkün görünmektedir.

#### AHMET RIZA (1859-1930)

Bir bakıma A. Comte'un talebesi sayılan ve Pierre Laffitte'li üstat kabul eden Ahmet Rıza, "Revue Occidentale" in ikinci serisinin 19. cildindeki listede, Türkiye temsilcisi olarak resmen zikredilmiştir.<sup>4</sup> II. Abdulhamid'e yazdığı layihalarda pozitivistimi telkin etmeye çalışan Ahmet Rıza ilk layihasında, Comte'un sosyal staüğünü tekrarlayan tespitlerde bulunur. "Hükümeti idare etmek kumar oyunu gibi zarın talihine bırakılamaz. Hakika-tın halleri istihareye yatmakla bilinemez. Cemiyet tabii kanunlara bağlı bir birle-

şik vucuttur." (Rıza, 13.2. 2)

Ahmet Rıza, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin yayın organı olan Fransızca *Mech-veret*'de, A. Comte'un icat ettiği takvimi uygulamıştır. Gazetenin başlığında pozitivistimin dövizini olan "Ordre et Progrès" (Düzen ve İlerleme) ifadesi yer alır. Ancak pozitivist takvim 1 Ekim 1896 tarihinden, A. Comte'un vecizesi olan "Ordre et Progrès" dövizini de 15 Nisan 1897 tarihinden itibaren kaldırılır. Bu vecizenin kaldırılışı Ahmet Rıza tarafından şöyle açıklanır "Bizim 'ordre et progrès' dövizini yanlış yorumlara yol açtığı ve düşmanlarımızın bunun bir tanrıtanımazlık (athéisme) bayrağı olduğuna Müslümanları inandırmaya çalıştıkları için onu gazete başında muhafaza etmemeye karar verdik." 33 sayıdan itibaren kaldırılan döviz, 68. sayıda, yani 1 Aralık 1898 tarihli gazeteden itibaren tekrar gazete başlığına yazılmaya başlar ve son sayıya kadar böyle devam eder.

Dini inanış ve düşünüşün etkisiyle mücadele, Ahmet Rıza'nın pozitivistiminde de önemli bir yere sahiptir. Paris'te yazdığı mektubunun birinde kız kardeşine şöyle der "... O çocukluklardan vazgeç, namaz kılacağım diye ayaklarını uşütme namazına orucuna itirazın ara sıra yazdığım şeyler biliyorum ki gücüne gidiyor seni hiddetlendiriyor. An Fahriyecğim seni, an amayarak okuduğun Kur'an'dan, dünyadan ve ne olduğunu bilmeyerek inan-dığın cennetten, hasılı inkadında ne kadar makaddes şey varsa hepsinden ziyade severim." (Hanioglu, 1985: 48) Yine kız kardeşine Paris'te yazdığı 27 Kanun-ı evve, (Aralık) 1885 tarihli mektubunda şunları yazar "... Ben kadın olsaydım dinsizlığa ihtiyar eder ve İslâm olmasını istemezdim. Üzerime üç karı ve istediği kadar odalıklar almasına cevaz veren kocama cennette huriler hazırlayan, başımı yuzumu dolap beygırı gibi örttürdükten maada beni her eğlenceden men eden kocamı boşamamak, döver ise sesim, çıkart-



*Bir fabrika kuşat (açılış) töreni. Geleneksel din ve devlet törenselliğini andıran bu ritüel atmosferi, Osmanlı reformlar çağında bilim ve teknoloji bağlanan umutların işaretçisidir. Kurtuluş ve ilerlemeyi modern teknoloji devralmada gören bu bakış, siyasi ve popüler açılımlarıyla, Cumhuriyet'e taşınacaktır.*

mamak gibi daima erkeklere hayırlı kadınlara muzır kadınlar vazedən bir dın benden uzak olsun derim Tuhaf! Bu da bir nevi sınır hastalığı olmalı, dine dair bahis açıldı mı kendimi zapta muktedir olamıyorum." (Hamoglu, 1985: 47) Ote yandan 1922 yılında yayımladığı bir eserinde, "... Kadınlar bağımsızlıklarını bu gelişmeye ve dolaylı olarak İslâm medeniyetine borçludur." (Rıza 1982: 186-7) demekten geri kalmayacaktır. Ahmet Rıza'daki bu çelişik durumu şöyle açıklayanlar da vardır: "Paris'te iken tüm hür düşünce derneklerine ve özellikle Türkiye temsilcisi olarak kabul edildiği pozitivist komiteye üye idi. Komite'nin doktrinini kendi memleketinde yaymak görevini üzerine aldığını Fransız pozitivistlerine kesin söz verdiği halde, İstanbul'da Mecliste açık olarak günde beş vakit namazını muntazaman eda ediyordu. Bunkaki amacı, Paris'te iken inkar ettiği Maslûmanlığın güvencesini dın taraftarlarına göstermektir." (Mechrouitette, Paris, 1910: 39) Ahmet Rıza'nın bu durumu

açıklayışı ise şöyledir: "Biz buraya kadar iten şey, asla bir din yobazlığı olmayıp adalet ve insanlık duygusudur. İslâm'ı savunarak söylediğimiz şeyle, her tarafta görüldüğü gibi, bir din değil adalet ve insanlığı (L'Humanité) savunmak istedik." <sup>5</sup> Ahmet Rıza'ya göre pozitivist düşünce dının yerini tamamen alıncaya kadar dinden vazgeçmeye imkân yoktur. "Osmanlı İmparatorluğunda, Brezilya'da olduğu gibi pozitivism bir dın halını aldı. O zaman İslâm tamamen bir tarafa bırakılabilir." (Hamoglu, 1985: 621) O pozitivism dın dünya vatandaşlığı görüşünü esas kabul etmiştir. "Ben ne aşır. milliyetçiyim ne de yabancı düşmanıyım. Bunlardan sonra şöyle diyorum. Allah beni dünya yurttaşı olmaya engel olan vatanseverlikten korusun. Kin faktörü olmaktan uzak yurt sevgisinin, ahlak ve akılla hizmet edildiği zaman, bir dürüstlük vasıtası ve toplumlararası bir yaklaşıma olacağına inanıyorum. Vatani mi seviyorum fakat aynı şekilde insanlığı ve gerçeği de seviyorum." (Rıza, 1922: 5)

**SALİH ZEKİ (1864-1921)**

Küçük yaşta yetim ve öksüz kaldıktan sonra başarılı bir tahsil hayatı sonrasında Paris'te Elektrik Mühendisliği, Yüksek Okulu'nu birincilikle bitiren Salih Zeki, çeşitli görevlerden sonra 1910'da Galatasaray Sultanisi Müdürlüğü'ne getirilmiş, 1912'de Maarif Müsteşarı, 1913'te de Darülfünun Müdürü olmuştur. Müspet ilimlerin Türkiye'de yayılması için en fazla çaba sarf eden düşünürlerden biridir. Orta dereceli okullar için matematik geometri, fizik, cebir kitapları, üniversite için yüksek matematik kitapları yazmıştır. *Ulm-ı İktisadiye ve İktisadiye Mucmuası*'nda Comte'un felsefesi ve ilimleri tasnifi hakkında yazılar kaleme almıştır. Comte'un kurduğu pozitiv felsefede, hadiselerin açıklanmasının başka bir hadise ile izah edilip ilk sebeplerle açıklanamayacağını anlatır.

A. Comte'un, üç hal kanunu, insan düşüncesinin tekamül kanunu olarak kabul ettiğini söyleyen Salih Zeki bu üç halin, hadiselerin açıklanması için biri diğerinden farklı üç çeşit felsefe meydana getirdiğini söyler. Bunlar felsefe-i mevzuat, felsefe-i mücerred ve felsefe-i müsbetdir. Felsefe-i mevzuat'ta "mabud" veya "ilah" ismi altında, birbirine tabii olmayan bir çok müessir varlıkların kaldırılması ve bunların tümünün yerine kainat ve mukevvematı idare eden bir Allah'ın kabulü söz konusudur. Felsefe-i mücerred'te ise her hadise için bir mücerret kuvve, düşünüleceği yerde bütün hadiseler için yegane kaynak ve çıkış yeri olmak üzere "tabiat" isminde mücerret bir kuvvet kabul edilir. Müspet felsefeye gelince onun tek emeli, hadiseler arasındaki irtibatı, başka tabiriyle tabii kanunları keşfetmek ve insan fikrini bunların hakikî mahiyetlerini araştırmak gibi boş uğraşlardan men etmektir.<sup>6</sup> Salih Zeki, Comte'un ilimleri tasnifi eleştirisiz kabul eder. Salih Zeki'nin bir özelliği, herhangi bir pozitivist filozofun

ateşli tılmızlığını yapmamasıdır. Bilimci, bir pozitivist düşünceyi aktarmakla yetindiği söylenebilir.

**RIZA TEVLİK (1868-1949)**

Yaramazlıklarından ötürü defalarca okuduğu okullardan kovulan ve güçlükle tıbbıyeyi bitiren Rıza Tevlîk (Bolukbaşı), 1907'de gizli İttihat ve Terakki Cemiyetine girmiş ve derneğin İstanbul temsilcisi olmuş, 1908'de Edirne milletvekili seçilmiştir. Bir yandan felsefeyle uğraşmış, bir yandan da Spencer'in "sağlam kafa sağlam vücutta bulunur" ilkesini memlekete yaymaya çalışmıştır. 1330 (1912)'de, Raif Oğan'ın kurduğu, "Rehber-i İttihad-ı Osmanî" adlı özel lisede son sınıf öğrencilerine felsefe dersi vermeye başlamış, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Darülfünun Edebiyat Fakültesi'ne felsefe müderrisi olmuştur. 1918'de Maarif Nazırı, 1919'da da Şuray-ı Devlet reisi olur. Sevres Antlaşması'nı imzala yanlar arasındadır. 1922'de yurtdışına kaçmış, 1943'te af kanunundan yararlanarak dönmüştür.

İngiliz pozitivist filozofların etkisinde kalan Rıza Tevlîk, Herbert Spencer'i ustasayar. Darwin ve John Stuart Mill gibi birçok düşünürlerin fikirlerini ve eserlerini nakil ve izah, şerh ve enkid etmiştir. Spencer ve Mill'in fikirlerini kendi felsefesi sayar. "İşte ben müebbî-i fikir ve vücdanım olan bu büyük adamların emsali ve mülâhazatını vatandaşlarıma bildirmekle vazifem kısmen ifa etmiş oluyorum."<sup>7</sup> Hürriyet hususunda Spencer'in düşüncelerini mihenk taşı olarak gösterir. "Hükümet ve Hürriyet Hakkında Spencer'in Felsefesi" başlığı altında Mill'in siyaset felsefesini açıklamıştır. Spencer'in, Aristoteles'in tabiatı eşya hakkındaki görüşlerini yıkıp, bunlardan mütevellit hataları zihninlerden silmek için çalıştığını ileri sürer. "B.naena leyh (manay-ı sahihi ile hükümet mahiyeten birdir, enva' olmaz) zanneden azim bir

ekseriyetin bu kanaati vicdanısına rağmen Spencer tekamül keyfiyetinin hakikatine istinat eyleyerek zaman ve mekâna nispetle, mahiyet ve şekli-i hükümetin mütenavvıl bulunduğunu iddia ediyor”<sup>8</sup>

Metafizigi reddeden Rıza Tevfik, ilimler tasnifinde de A. Comte’u değil, Spencer’i kabul eder. Beri yandan, üstat kabul ettiği Spencer’in agnostisizmini Kuran’dan ayetlerle doğrulamaya çalışmıştır. “Biz bu adamı maa’l-memnuniye kabul edebiliydik, zira söylediği sözler (Onun zatından başka her şey yok olma ya mahkumdur), (Alan’tan başka baki yoktur), (Onun mısali gibi hiçbir şey yoktur) ve (Allah birdir) gibi Kelimat-ı Cenâlinin tamamen ayıdır... İşte ilmi beşer’in mahiyeti -hülasatêl hülasa- bundan ibarettir. Bundan çıkan netice-i sarı ha şudur ki bildiğimiz ve bileceğimiz ancak hadisata müteallik umurdur. Bu vadide muvaffakiyetimize hiçbir mani olmadığı, muhakkaktır. Hadisatın asıl hakikatı ve müstenid-i ilâhî olan vücud-ı mutlak hakkında zerre kadar malumat-ı sahiha edinmek ihtimal, yoktur. İşte bu kadarlık bir hakikatı öğrenip de nereye varabileceğini düşünebilerseniz bu dustur, tahkikat-ı ayyenizde rehber olmak için size kifayet eder.” (Tevfik, 1330-364)

#### HÜSEYİN CAHİT YALÇIN (1874-1957)

1896’da Mekteb-i Mülkiye’yi bitirdikten sonra İstanbul okullarında yöneticilik yapan Hüseyin Cahit, *Servet-i Fünun*’da edebî metinler ve çeviriler yayımlamıştır. Pierre Lacombe’tan çevirdiği “Edebiyat ve Hukuk” isimli yazının, 3 Teşrin evvel 1317 tarihinde yayımlanması üzerine *Servet-i Fünun* kapatılır (Yalçın, 1935: 159). Bunun üzerine Tevfik Fikret ve Hüseyin Kazım’la birlikte *Tanin* gazetesini çıkararak siyasete atılır. İttihat ve Terakki’nin İstanbul milletvekili olarak Meclise girer. Sonra Meclis-i Mebusan re-

isi, Duyun-ı Umumiye tayinler vekili olur. İngilizler tarafından İttihatçıların ileri gelenleri ile beraber Malta’ya sürgün edilir. Burada kendi başına öğrendiği Fransızca’sına İngilizce ve İtalyanca’yı da katar.

Hüseyin Cahit pozitivist filozoflardan Stuart Mill’in *Hürriyet*’ini, Ernest Renan’ın *İsanın Hayatı*’nı Hippolyte Taine’nun *İngiliz Tarih i Edebiyatı*’nı ve Emile Durkheim’in *Din Hayatının İptidai Şekilleri*’ni Osmanlıca’ya çevirmiştir. Pozitivist düşünce yakınlığı, daha ilse çağların da başlamıştır. Kendisini skolastik bataklığından kurtaranın Fransızca bilmesi ve Batı kültürü olduğunu söyler. Rehberlerini şöyle sıralar. “Hippolyte Taine’i Paul Bourget vasıtası ile tanıdım. Roman sahalarında yavaş yavaş çıkıyor, yeni sıhurlı cazip ufuklar keşfediyorum. Bourget’in ve Hippolyte Taine’in tesirleri üzerinden hiç silinmemiştir” (a.g.e. 32). Paul Bourget’in krallık ve papazlık taraftarlığı etmesi üzerine ondan uzaklaşan Hüseyin Cahit, sadece Hippolyte Taine’e bağlanır. *Servet-i Fünun* dergisinin 347 sayısında neşrettiği “Edebiyat, Harici Edebiyat” makalesinde, “Taine’in nazariyesini ve mesleğini (...) bizim edebiyatımıza tatbik etmek istediğini” (a.g.e. 89) belirtir. Hüseyin Cahit, pozitivist düşüncenin Türkiye’ye etkisinde edebiyatın rolünün öne çıktığı bir örnekür.

#### AHMET ŞUAYB (1876-1910)

*Servet-i Fünun* yazarları içinde en kuvvetli felsefeci ve tenkitçi olan Ahmet Şuayb, Hukuk Mektebinde öğretmenlik yapmıştır. (Korlaelçi, 1998: 55). Comte’u asrın en büyük fikir hizmetçisi ve Descartes’ten sonra Fransa’nın en büyük düşünürü sayar (Şuayb, 1329-133) ama esasen Hippolyte Taine’den etkilenmiştir. Asaf Nefi şöyle diyor: “Şuayb her şeye mutehammıldı, hatta kendisine karşı edilen zımnî ve alenî tahribata bile fakat

Taine'e edilen tarızata asla tahammül etmezdi. Onun içinde Taine alem ı ilim ve faziletin mabudu idi. O da Taine gibi asar-ı tarihîyesini, daima felsefe ve edebiyat ile meczederdi. Şuayb, Taine gibi bir münekkıt, bilhassa Taine gibi bir muverrih olmak istemiştir.<sup>9</sup>

Ahmet Şuayb'ın aktardığı üzere, Taine'e göre insanı ahlâkî bir varlıktır. Ne astronomi, ne fizik, ne kimya, ne bitki ve hayvan ilmi bize ahlak dersi verebilir. Ahlak denilen şey insanların kendi nefislerine ve başkalarına karşı yapmaları lazım olan vazifelerden mürekkeptir (Şuayb, 1329: 149). B.z. başkalarını ancak kendimizi sevdiğimiz için severiz. Hayatını sevmeyen bir kimse hemcinslerine karşı tamamen laka'ıt ve hissizdir. Eger kendimizi sevmemizi kaldırırlarsa, ahlakımız islah edilecek yerde mahvedilir. İnsanın kendi hakkındaki bütün vazifeleri zatını sevmesine bağlıdır. Bunda da metafizik hiçbir esas yoktur. Başkaları hakkındaki vazife de merhamet, aile duygusu ve şefkat ten ibarettir. Merhamet insanın bizzat nefsi hakkındaki düşüncesinin kendine benzeyen bir varlık üzerine yönelmesidir. Aile duygusu insanda tabii olarak vardır. Şefkat ise insanın yakınlarına saf sevgisidir. İnsanın insan için ihtirasıdır. Bunun da esas toplumsal içgüdünün fevkalade gelişmesidir. Burada yine metafizik bir esas yoktur. Kanatın kanunları gibi cemiyetin de kanunları vardır. Devletin bütün organları birbirine son derece bağlıdır. Birine yapılan etkidən diğerleri de derhal müteessir olur.

Ahmet Şuayb pozitivist derli toplu tanıtan ilk yazarlarımızdandır. İlk pozitivist Beşir Fırat pozitivistle materyalizm arasındaki farkları kısaca belirtmişti, felsefi yönünden ziyade edebî yönüyle açılmıştı. Hüseyin Cahit estetik yönünü ele almıştı. Ahmet Şuayb ise pozitivistle ilgili ilk telif kitap diyebileceğimiz *Hayat ve Kuyupar* isimli eserinde pozitivist felsefi, edebî, tarihî yönleriyle toplu-

munuza tanıtmıştır. Ama onun da zamanın diğer pozitivistleri gibi nakiletilikten ilenye gidemediği soyenebilir.

#### ZİYA GÖKALP (1876-1924)

İktihat ve Terakki'nin ideolog kadrosunda yer alan Ziya Gökalp'ın, Türkiye'de sosyolojinin kurumlaşmasının da öncülerinden olduğu biliniyor. Yogan bir biçimde eserlerine eğildiği Bergson ve Durkheim'dan, ikincisi onda ağır basmış. Gökalp Emile Durkheim hayranı olmuştur. "Ben, Lavoisier'den evvelki kimyacıları hakiki kimyacı, Bichat ve Claud Bernard'dan evvelki garziyatçıları hakiki garziyatçı demediğim gibi Durkheim'den evvelki içtimaiyatçılara da hakiki içtimaiyatçı gözüyle bakmam. İçtimaiyatı tamamıyla ilmi bir surette tesise başlayan Durkheim'dir. Durkheim'den evvel, içtimaiyat, felsefenin yahut hayatıyat ve ruhıyat gibi ilimlerin birer mebhâsi kabûlindedir. (.) Bugün ilim aleminde içtimaiyat denildiği zaman, haura yalnız Durkheim mektebinin içtimaiyatı gelir. (.) Herkes biliyor ki, Durkheim'in içtimaiyatı vicdanın ferdi ruhlardan müteşekkil, fakat onlardan ayrı müstakıl bir şer'iyet olduğu esasına musfenittir. Benim de öteden beri bu kanaat taraftarı olduğum beni tanıyanların ve okuyanların malumdur. (.) Bilhassa benim serdettiğim bir fikir tenkit olunurken, herkesten evvel hatırlanması lazım gelen Durkheim'dir." (Gökalp, 1981: 91)

A. Comte ve Durkheim etkileriyle ahlakın gayesini cemiyete bağlayan "Ahlak" isimli şiirini bu anlayışı yansıtır:

*Ahlâk yolu pek dardır,  
İlerk bas önü yarıdır;  
Sakın "hakım var" deme  
Hak yok, vazife vardır.  
(Gökalp, 1976: 13)*

Aynı sınırın başka bir dortlüğünde de şöyle demektedir:

Ben, sen yok biz varız  
Hem olan hem kullarız  
"Biz" demek "Bir" demektir  
Ben sen ona taparız!

A. Comte'a göre, "pozitif hukuk fikri geri getirilemez bir şekilde gözden kaybolmuştur. Herkesin her şey hakkında vazifeleri vardır. Başka bir deyişle hiç kimse'nin vazifesini yapmaktan başka hakkı yoktur" (Comte, 1929: 361). Burada Gökalp'te, Comte'un anlayışının yanı sıra Durkheim'in "ben Allah'ta ancak şekil değişmiştir ve sembolik olarak düşünülmüş topluma görüyorum" (Durkheim, 1924: 75) görüşünün etkilerini arayabiliriz.

Ziya Gökalp, "Din ile İlim" adlı şıırında, kendine özgü üslubuyla A. Comte'un üç hal kanununu, İslâmî görüşe ını tabak ettirir. Gökalp 1920'lerdeki yazılarında dindar bir muhtevayı dile getirmiştir. "Fakat başka bir kıymet daha vardır ki bütün manevî kıymetleri camı olmak dolayısıyla ahlâkî kıymet de camıdır bu itibarla ahlâkî kıymetin de fevkindedir. Bu en yüksek kıymet dîmî kıymetten ibarettir. Dîmî kıymet de bize 'mukaddes' kelimesi irad eder. ( . . . ) Dinin en çok kıymet verdiği şey ahlakur. Peygamberimiz, 'Ben ahlâkî 'ı mamlamak için gönderildim' buyuruyor. Bundan başka bir şey mukaddes ise o behemahalıdır de.

Hatta diyebiliriz ki, ıyiden daha ıyı bir şeydir. ( . . . ) Dinde bu fevkal ahlak ve fevkal bediyat maniyetlerinden başka bir de 'fevkal mantık' tabiatı vardır. Bu sebeple, evliyanın idrak vasıtası, mantık ve usul değil, 'zevk, hâl, mukâşefe' adları verilen ve bizim gibi ağzı kararlar için daima esrarengiz kalan bir nevi görüş yahut tadıştır. ( . . . ) Her sene İslâm payitahtlarından birinde bir müderrisler kongresi yapmak bu kongrenin daimi kalem heyet tarafından ımı mecmualar, kitaplar neşretmek, ümmet teşkilatımızı nâr u bir dimağa malik edecekur. Bu ifadeden anlaşılıyor ki gençliğin en büyük vazifesi dine doğru gitmekti." (Gökalp, 1976: 10-27).

Pozitivist düşüncüyü Türkiye'ye aktaranların hemen hepsi, bu sisteme eleştirel yaklaşmamıştır. Hemen hepsi de üstat edindikleri filozofların görüşlerini methiyelerle aktarmaya çalışmıştır. Pozitivizme o dönemde Batı dünyasında yöneltilen eleştiriler, hatta pozitivizmin kendi içindeki eleştiriler dahi dikkate alınmamıştır. Türkiye'de Pozitivizmin eleştirileri, İsmail Fenni (*Maddiyân Mezhebinin İzmihi*, 1928), Elmalılı Hamdi Yazır gibi İslâm âlimleri tarafından yapılacak. Paul Janet, Gabriel Seaille gibi Batılı pozitivizm eleştirmenlerinin düşünceleri de bu âlimlerce nakledilecektir. □

## DİPNOTLAR

1. Sabri Esat Siyavuşğı, "Tanzimat'ın Fransız Efkarı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler" (Tanzimat, Ankara, 1840 içinde) s. 755.
2. Ahmet Rıza, Fransızca "Mechveret", 1 Şubat 1903, s. 3.
3. Fransızca "Mechveret" 1 Ocak 1897, s. 4.
4. Revue Occidentale, Seconde Serie, tome XIX, Paris, 1899, s. 317.
5. Ahmet Rıza, Fransızca Mechveret, 1 Temmuz 1896, s. 4.

6. A. g. e., s. 187.
7. A. g. e., cilt II, s. 756.
8. Rıza Tevfik, İngiliz Hekim-i Meşhuru John Stuart Mill' Hürriyet Nasıl Anılıyor, *Ulum-ı İktisadiye ve İktisadiye Mecmuası*, cilt: 2, sayı: 5, s. 363.
9. Asaf Nafi, "Ahmet Şuayb", *Ulum-ı İktisadiye ve İktisadiye Mecmuası*, cilt: 3, yıl: 1326, sayı: 11, s. 1015.

# Tanzimat Edebiyatı'nda Siyasî Fikirler

JALE PARLA

**T**anzimat edebiyatına özellikle de romanına, siyasî fikirlerin nasıl yansıtıldığına bakarken, öncelikle bu edebiyatın ana ekseninin siyasî olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir İlber Ortaylı *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* başlıklı kitabında şu ilginç saptamayı yapar Her tarihsel dönem bir değişim sürecidir Ama Tanzimat'ın Osmanlı tarihi için farkı şuradadır Tanzimat'la başlayan "modernleşme olgusu, kaba bir deyişle varolan değişimin değişmesidir." (Ortaylı, 1999: 14) Ortaylı'nın bununla kastettiği şudur sanıyorum Öyle dönemler vardır ki, bu dönemleri yaşayan insanlar, değişimin her an bilincinde olup, bu süreçleri etkileyebilmek amacıyla, kendilerine belirli roller biçerler Tanzimat böyle bir dönem olmalıydı Nitekim şurden tiyatroya, makaleden romana Tanzimat yazarları toplumsal değişimin bilincinde olmakla kalmadılar, bu değişimi yönlendirebileceklerine de inandılar Ve kalemlerini bu amaç için seferber ettiler Bu bakımdan Tanzimat yazını, neredeyse yazın dışı diyebileceğimiz bir ölçüde sayabiliriz.

Tanzimat'ın en önemli siyasî projesi kuşkusuz Batılılaşmaydı ve bu proje edebiyata da yansdı Berna Moran ve Fethi Naci, Batılılaşmayı Tanzimat romanının başlıca sorunsalı olarak belirlerler (Mo-

ran 1987, Naci 1999, Naci 1984) Guzun Dino'ya göre ise Batılılaşma Tanzimat romanına yepyeni bir temsil biçimi (gerçekçilik) olarak yansır<sup>1</sup>

Ortaylı Tanzimat yöneticilerini tarif ederken şöyle der "... kişiliklerinde tutuculuk ve pragmatik reformculuğu birleşirmiş dünya görüşleri, davranış biçimleri ve politikalarıyla 19 yüzyıl Osmanlı toplumundaki yeni insanın tipik temsilcileri veya öncülleri olmuşlardır Ancak bu yeni Osmanlı tipinin büyük ölçüde eski toplumun efendisinin yaşam tarzını, dünya görüşünü bilinçli biçimde devam ettirdiği de açıktır" (Ortaylı, 1999: 230) Ortaylı'nın bu tespiti, genel olarak, Tanzimat romancıları için de geçerlidir Tanzimat'ın dünya görüşü Osmanlı normları ve kültürünün egemen olduğu bir dünya görüşüydü İlk romanlar da, yenilikçi seçkinlerin, yeni ilgin kapsam ve sınırlarını belirlerken, önerilerini popüler bir uygulamayla romana dökmeyi seçtikleri bir dönemde yazıldı Bu yazarlar, Osmanlı kültürünün kapsamlı ve mutlak egemenliğinde birkaç Batıcı yeniliğin zahmetsizce sindirilebileceği ve bu sindirmenin de yararlı olacağı konusunda ortak bir görüşe sahiptiler Yenilikçi ilkelere tümünü geleneksel kültürel normlar çerçevesinde, hatta bu normların terimlerine tercüme ederek tanımlamaya özen gösteriyorlardı



Bu, imparatorluğun ahlak, İslâm düşün ve hukuku alanındaki temellerinin pekiştirilmesi ve Batı'dan alınacak bir dizi teknik gelişmenin bu ana halkalara eklenmesi anlamına geliyordu. Başka bir deyişle, yenilik fikrinin ardında biçimlendirici, yoğunlaştırıcı, belirleyici bir Osmanlı kültürünün mutlak egemenliği vardı (Parla, 1990: 12). Ve tanzimat edebiyatçıları bu kültürün bekçileri ve taşıyıcıydılar. "İbrahim Şinasi, Namık Kemal, Ahmet Mithat, Şemsettin Sami ve Samipaşazade Sezai'nin yapıtlarına bakacak olursak görürüz ki" der Berna Moran, "yalnız roman türünde değil, şiir ve tiyatro türlerinde de, uygarlaşmamız için gerekli görülen yeni bir takım anlayışların, kavramların, değerlerin, Batı'dan alınarak kendi toplumumuza mal edilmeleri amaçlanmaktadır. Bundan ötürü evlenme usulü, kadına karşı tutum, cariyelik kurumu, ticaret anlayışı gibi toplumsal sorunlar romanlarımızda eleştirecek konular olarak seçilir." (Moran, 1987: 19) Moran'ın söz ettiği bu konulara, çeşitli biçimlerde tanımlanılmasına çalışılan ulusçuluk fikrini ve siyasi değişim için sihirli formül olarak öne sürülen meşveret kavramını da katarsak, Tanzimat romanının içerdiği belli başlı siyasi konuları kapsayabiliriz.

Kendilerinin toplumsal değişimin hem motoru hem de denetleyicisi olarak gören Tanzimat yazarları, romanlarında özdeşleştikleri ideal tipler yaratırlar ve toplum öncülüğü misyonunu bu karakterlere



*Kamus-ı Türkî'syle (Türk Sözlüğü), dilde Türkçülüğün simgeleşmiş isimlerinden Şemsettin Sami, aynı zamanda "Osmanlı Türk üst kimliğine tâbi sayarak Arnavut Cemiyet-i İlimiye'sinin kurucularından ve modern Arnavulçunun öncülerindendir.*

yüklediler. Namık Kemal'den (Cezmi'nin Cezmi'si) Ahmet Mithat Efendi'den (Felatun Bey ile Rakım Efendi'nin Rakım'ı), Mızancı Murat'a (Turfanda mı yoksa Turfa mı'nın Mansur Bey'i) kadar bu romanlarda hep romanın terbiyevi rolünü pekiştirmek üzere yaratılmış ideal karakterler görürüz. Bu karakterler, vatansever (Cezmi), Batı ve Doğu arasında iyi bir denge kurmuş (Rakım Efendi) ve Osmanlı reformlarını toplumun belli başlı kurumlarını göz önünde bulundurarak (örne-

ğin aile) eşitlen bir süzgeçten geçiren (Mansur Bey), dolayısıyla da yazarların sesini bire bir yansıtan karakterlerdir. Onlara ilk kadın romancımız Fatma Aliyye Hanım da katıldı. O da romanlarında, ailede kadının onurlu yeri diyebileceğimiz bir konuma tarif etmeye ve pekiştirmeye çalıştı. Buna göre de, tek eşliliği ve kadının erkek ihanet,ne başkaldırma hakkını savunan karakterler yarattı. İlk Türk romanlarından Şemsettin Sami'nin *Taaşuk-ı Talat ve Fitnat*'ı da *Basiret* gazetesinde okura tanıtılıken "emr-i ızdıvaz ve ahlâka dair ibret alınacak bir hikâye" olarak sunulmuş ve görücü usulüyle yapılan zorlama evliliklerin ne tür facialara yol açabileceğini göstermek üzere yazılmıştır (Moran, 1987: 39).

Tanzimat edebiyatında Şinasi ve Namık Kemal'e atfedilen birçok ıslahatçı önerinin arkasında, Tanpınar'a göre, Batılılaşmaya ilişkin iki önemli metin vardır. Bunlardan birincisi, Rıfat Paşa'nın, ilk baskısı on iki rüzden oluşan *Müntehabât-ı Asar*

adlı eserinde yer alan "Avrupa Ahvalıne Dair Risale" başlıklı kısa bir yazıdır. Yazının önemi, devlet memuru olarak bulunduğu Viyana'daki gözlemlerini anlatan Sadık Rifat Paşa'nın, bu gözlemlerde genel bir Avrupa hayranlığını değil, "devlet idaresindeki ıslahatı bir zihniyet meselesi olarak almasında, örf ve göreneğin, yahut da kıymetinin kaybetmiş bir takım 'imparatorluğun' hakımı olduğu, çok defa keyfi, kalan bir idare sistemine mukabil, esas olarak 'insanı' onun tabiatını, hak ve ihtiyaçlarını, alan ve akılcı bir devlet ve idare telâküsünü tereddüt etmeden ortaya koymasındadır." (Tanpınar, 1976: 120) Şinasi ve Namık Kemal'in ıslahatçı fikirlerine esin kaynağı olan bir diğer risale ise muh. emellen Paris sefaretı başkâtıbı Mustafa Sami Efendi'nin *Avrupa Risalesi*'dir (1849). Gene Tanpınar'a göre, bu kitapta söz edilen konular o yılların reformist hareketlerinde etkili olmuş ve "nasıl Sadık Rifat Paşa bize 'hürriyet' kelimesini ver[d.iyse] Mustafa Sami Efendi de "hubb-ı vatan ve

millîet' gibi Şinasi, nesrinin getirdiği sanılan bazı mefhumları" sunmuştur (Tanpınar 1976: 120) Keza Namık Kemal'in "vatan yahut silistre"sine, dönemin siyasa, muhalefet geleneğinin ötesinde "vatansever"-milliyetçi söylemin oluşumunda sembolik bir anlam atfedişmiş, bu eser cumhuriyet kanonunda da bu işleviyle yer edinmiştir.

*Terrüman-ı Ahval ve Tasvir-ı Eşkâr* gazetelerindeki yazılarında akılla denetlenen bir Doğu-Batı sentezini savunan Şinasi, *Şair Evlenmesi* adlı komedisinde (1839) orta oyunu ve meddah geleneklerini de kullanarak popüler bir eser ortaya koymuş; komedi, yoluyla edebiyatı halka indirmenin ilk adımını, atmış ve böylece o en heyecanlı halk muharririne, Ahmet Mithat Efendi'ye önderlik etmiştir. Komediyle yazının ilişkisi yazınla demokrasi-nin ilişkisiyle doğru orantılıdır. Edebi türler komikleşerek halka iner ve demokratikleşirler. Bunu çok iyi bilen Ahmet Mithat Efendi siyasi fikirlerini toplama



Osmanlı Millî Tiyatrosu... İlkın klasik eserlerden, sonra voderillerden adapte edilen piyeslerle modernleşen Osmanlı hayatına giren tiyatro, sadece bir eğlence ve "temaşâ" olayı olarak değil, modern bir siyasal ifade ve bilhassa "halk eğitimi" aracı olarak özellikle milliyetçi Osmanlı aydınlarınınca önemsenmişti

## Tevfik Fikret

ERDOĞAN ERBAY

226

Tevfik Fikret, 1839'da resmi eşen, ancak köken daha da gerilere dayanan, imparatoruğun tasfiye hareketinin süratlendiği bir devrin insanıdır. Eski'nin Doğu ile Batı ve gelenekle modernitenin gelgitleri arasında dendiği, diğer taraftan Yeni'nin, bu "çağın" arasında üzerinde yükselileceği sağam bir zemin aradığı, dualizmin (kılıgını) hem sosyal yapının hem de ferden ne-redeyse uzvi bir vasfı haline geldiği bir devirdir bu. Sabiha Sertel'in de söylediği gibi: "Tevfik Fikret, yıkılmakta olan bir imparatorluk devrinin mahsu udur. Bu imparatorluğun tarih içinde bir oluş ve yıkılış devri, bu devrin dahilî ve haricî mücadeleleri, zıddıyetleri, reform ve reaksiyonları vardır. Hiç şüphesiz ki bütün bunlar Fikret'in hayatında olduğu gibi şiirinde, felsefesinde, fikriyatında da tesirlerini göstermiştir."

Tevfik Fikret 1896 yılına yakın Servet

i Fünun edebiyatının bir topluluk haline gelme teşebbüsüne kadar geleneğin yönlendirmesi altındadır. Abdurhamit'in tahta çıkışının yıldönümü nedeniyle, *Mîrsâd* dergisinin açtığı yarışmada "Sittâyîşî Hazret-i Pâdişâh" şiiriyle birinci olan, yine padişahın doğum yıldönümü nedeniyle, "Tebrik-i Velâdeti pur meymenet-i Hazret-i Hî âiet penâh ve Arz-ı Şukrân" adlı bir şiirle ona şükranlarını dile getiren bir şairdir. 1895'te yazdığı "İktirâb" (korkulu, gamlı, kederli hali) şiirinde ondaki ruh değişiminin işaretleri sezilir. Çevresinden ve şartlardan sıkılan huzursuz bir ruh halini belirir. *Servet-i Fünun* dergisinin edebî sütunun sorumluluğunu üzerine almasından sonra bu eğilim belirginleşir. Ahlakî, edebî, sosyal, siyasi ve tarihî görüş bakımından çok farklı bir tercihe meyyleder. "Bu tarihe kadar hayata, aşka ve Allah'a inanan yâmsar şair, bu yıldan itibaren yavaş yavaş kötümser olmağa, hayattan şikâyet etmeğe, sevmemeye, dîne karşı kayıtsız, hatta dinsiz ve Allah'a karşı yankâr bir tavır takınmağa başlamıştı." Fikret teki bu değişimin asıl kaynağı, şairin yaşadığı şahsî ıstıraptır. Kim yorumcular, Fikret'in etrafını karanlık gormesine, "Robert Kolej ve temasta bulunduğu ecnebi ailelerin muessir olduğu" kanısındadırlar. Kötümserlik,

iletmek için komik romanı kullanmıştır

Ahmet Mithat Efendi'nin bu hakkı tavırına karşın, Namık Kemal daha seçkin bir anlatımla iletmeye çalıştı topluma ilişkin önerilerini. Tanzimat'ın siyasi fikir hayatında Namık Kemal'in çok önemli yeri vardır. Meşveret, vatan, millet kışkırtıcıları, azınlık hakları, korunması gereken geleneklerle değişmesi gerekenleri tartışmış, sonra da roman ve tiyatro eser

lerinde ibret öyküleriyle pekiştirmiştir

Namık Kemal, gerek tiyatro için yazdığı eserlerde, gerekse romanlarında, edebiyatı siyasi fikirlerini yaymakta bir araç olarak kullanmıştır. Teması vatan sevgisi olan *Vatan Yahut Silistre* tumturaklı dili ve tek boyutlu ama olabildiğince romantik başkışkırtıcıları, İslâm ve Zekîye gibi karakterleriyle propagandist bir oyundur ve bu propaganda oyun İstanbul'da sergilendiği

şiriden başlayarak hayatın her alanını kapsamıştır. "Kahkaha-i Ye's" şiiri, her tarafın karanlık bir tablo gibi görüldüğü bu ruh halini yansıtır: "Hep karanlık... Bu talâtum geh i bârân u zalâm / El yor kalbe karanlık, acı şeyler ilhâm; / Sanki dünya batacak, sanki kıyâmet... Heyhât, / Boyle hep korkulu rüyâ doludur hâb-ı hayât!" Devrin Fikret'in ruhu üzerindeki tesirin anlatan "Bahâr-ı Mağmûm" şiiri de, şairin, öncelikle "ruh muhalefeti"ni" tasvir eder gönlünün onca beklediği baharın bile taşasını dağıtmaya, hayatını şenlendirmeye yetmediğinden yakındır.

Ruhî ızdıraba zaten meyilli olan Tevfik Fikret'in bu halini, Abdülhamit devri siyasî ve sosyal olayları da pek şirmişlerdir. "Rûbab" teşkil eden şirler n neşre baş adığı zaman, her gün biraz daha, o muzlumu ve boğucu istidâd muhîtinin tesiri altında kaddı; san'atkarlık gururunu, o meşûm devrin icâbâtıyla telif etmek kâbil değildi." "Nâk râza doğru sürüklenen vatanın hengâmesi sukutundan (duşuş kavgasını)" ve istibdatın onu suruklediği yers, ilk sahifada Fikret'i sâsate yöneltmiştir. "Bahâr

Mağmûm"dak ruh hali yavaş yavaş kabuğundan çıkacak, istibdadı ve Abdülhamit'i hedef alacaktır. "Kılıç" şiirinde çek ç altında ezilen demirin, bir gün gezip nasıl istibdadı parçayacağı



*Tevfik Fikret sadece eserlerini verirken değil, ölümünden sonra, Cumhuriyet'in ilk on yılları boyunca, hericilik, gerici, modernizm, gelenekçilik, kozmopolizm, yerlilik, humanizm, milliyetçilik gibi hararetle ikiliklerin bir kulbu olarak timsalleşmiştir. Şiirin her siyasal düşüncesi ve tartışma aracı oluşunun da güçlü bir örneğidir.*

nı haykırır. "O çelik parçası bir gün bir enermiyet alrı; / Koca bir kavmin olur nâris-i istiklâl; / Koca bir memleket nırzı, hayâtı, malı / Ona vâbeste kair"... "Karlar" şiirinde de, devrin, insanlar üzerindeki tesirini anlatan Fikret, kâinatın soğuklar altında titrediğini, her

zaman oldukça başarılı olduğu ve seyircileri galeyana getirdiği için yazarına üç yıl hapis hâyauna mal olmuştur. *Gâlibî*'de Namuk Kemal daha tedbirlidir. Bu oyunda Abdülaziz'e karşı özgürlük temasını işleyen yazar, 18. yüzyıl sonunda geçen mahalli bir isyan olayını kullanır. Ve isyancıların başı Muhtar Bey, mahalli mütebbit Kaplan Paşa'ya karşı halkı ayaklandırdıktan sonra, Sofya'ya gider ve Sofya Paşası-

na halk tarafından yazılmış bir şikâyet mektubu götürür. Bu mektupla Sofya Paşasını ikna etmeye, başaran Muhtar Bey, elinde Kaplan Paşa'nın idam fermanıyla döner. Aslında yerel bir ayaklanmanın başını çeken bir asi, davasında haklıysa eğer, merkezi otoriteden destek alarak amacına erişebilirdi. Bunun Batı gelenekindeki isyan konulu oyun ve anlatılarda da 13. yüzyıla uzanan köklü bir geleneği

şeyin adeta donmuş gibi görüldüğünü, canlı görünenlerin bile korkak ve endişeli tavırlar sergilediğini anlatarak, bir "inkiraz" manzarası çizer. Bu bağlamda mutlaka hatırlanacak bir şıırı, II. Abdülhamit devri İstanbul'unu ahlaksızlık, tantana, fakirlik ve sefalet içinde tasvir eden ünlü "Sis" şıırıdır. Hâlin yanında bütün bir mâziyi ve İstanbul'u "kotuluk" olarak resmeden "Sis", Fikret'in dîşarıdaki sıste evinin bir jurnacı tarafından gözetilenişinin tesnien arasında kalan psikolojisini yansıtır.

Sarmış yine âlâkını bir dūd-ı muand-  
nıd,  
Bir zulmet beyzâk peyâpey mu-  
tezây d.  
Tazyik mın altında sılınmış gibi eş-  
bâh,  
Bir tozu kesâfetten ibâret bütün el-  
vâh.  
Hep levs- riyâ da gâzanır zerre e-  
r'inde  
Bir zerre-i safvet bulamazsın içern  
de  
Hep levs-ı riyâ, levs- hased, levs-ı  
teneffü .  
Yalnız bu ve yalnız bunun um-  
mid- tereffü'  
Milyonla barındırdığın ecsâd ara-  
sından  
Kaç nâsiye vardır çıkacak pâk u d  
rahşan ?

Fikret'in sadece yaşadığı devr değil, geçmiş adına ne varsa te'n ettiği bir başka reddiye şıırı, 1905'te yazdığı "Tarih- Kad m'dır. "Tarih-ı Kad m'de şair, sadece Osman veya Müslüman Türk tarihsel geleneğini değil, bütün bir insanlık tarihini "efsane" anlatmakla t ham eder. Ona göre tarih, insanog'una sunduğu imkânlarla, hep ya an, kotulukların anası başı geçmiş yan ruya ya, ayağı ise gelecek denen bilinmezliğe sürünen donmuş bir iskelettir. Tarih in an attığı her şeref yapma, tarih n çittiği hep kandır: "Kanramanlık . Esâs, kan vahşet, / Beldeler çigne, ordular mahvet; / Kes, kopar, kır, suruk e, ez, yak yık, / Ne 'Aman ' bir, ne 'Ah !' iş t, ne 'Yazık!'; / Geçtiğin yer olum, elem dörsün, / Ne ekinden eser, ne ot, ne yosun. ." Kı belki de aldanmak, hayatın insana sunduğu bir ihtiyaçtır: "Kim bilir, belki hepsi vehmiyyât, / Belk aldanmak ihtiyâc- hayât." Fikret'in, hayata ve geçmişe/tarihe karşı der n şüpheleri içinde, şüphelenmeyi, o umsuzluklardan kurtulmak için yegâne "nur" olarak telâkki ettiği dîzeler vardır. Mehmet Kaplan, Fikret'in "mutlu bir vzyon le insanlık tarihini n akışın gorduğu" kanısındadır. Sab ha Serte se, Fikret'in bu bakışında, "materyalist fakat diyalektik olmayan bir tarih görüşü" tesp.t eder.

vardır. Ve doğal olarak başkaldırıcı merkezi otoriteyi yadsımayacak, fakat bu otoriteyi adalete davet edecek biçimde meşrulaştırmak ılımlı bir ihtilalcılıktır. Ama Namık Kemal'in en ciddi siyasî oyun u Ahmet Hamdi Tanpınar'ın da belirttiği gibi, *Celaeddin Harzemşah'tır* (Tanpınar 1976: 389).

Bu oyunda Namık Kemal, Batı tiyatrosundan aldığı ve kendi tiyatro eserlerinde

de sık sık kullandığı, görev ile kişisel tutku arasında bölünmüşlük motifini kullanır. Oyunun kahramanı Celal davası uğruna karısı ve çocuğunu feda eder. 13 yüzyılda Anadolu da Moğol istilasına karşı mücadele eden ve Moğolları İslâmiyete döndürmek suretiyle Müslümanlığın zaferini kendisine ideal edinmiş olan Celaeddin Harzemşah'ın efsanevi kişiliği ve mücadelesini anlatan on beş perdelik

Fikret, "Sis"te söylediklerini geri almak maksadıyla "Rücu" şiirini kaleme almış; "Sis"te bütün unsurları kırılmışlık, kan, ırın, intikam, lanet kokan şehir, bu defa güzel çehresiy e görünmüştür. Umumiyetle de, Tefik Fikret'in yukarıdaki şiirlerde çizdiği en şikâyetçi, ağır karamsar ruhun profil, yaşadığı ruhi değişiklik ve dağılma ar taşımaya yetmez. Şair, bir yandan da, başka bir dünya hılyası görmeye başlar. "Gayyâ-yı Vucûd", mustarip bir ruhun çevresine (herşeyel) olan nefret nı diye getirirken, "Ömrü Muhayyel", saadet perilerinin, kırılmamış dünya ardan iyilik ve güzellik taşıdıkları, her gün insanların kapılarını çaldıkları bir dünyanın, "bir ömr-i hayâlî'nin tasvirini gözler önüne serer.

Tefik Fikret, II. Meşrutiyet'in ilân edilmesiyle, Abdülhamit yönetiminin ortadan kaldırdığını düşündüğü, "hürriyet, adalet, eşitlik ve kardeşlik" gibi düşüncelerin toptuna hakim olacağı inancına kapılır. Hürriyet ve yaşama sevinciyle, yalnızlığa çekildiği Aşiyân'daki evinden nerek, *Servet-i Fünûn* dan arkadaşları olan Hüseyin Cahit (Yalçın)la birlikte *Tanin* gazetesini çıkarır. Mekteb-i Sultani'de (Galatasaray Lisesi) görevde Fikret, içini kemiren ruhunun coşkunluklarını uygulama imkânı bulur

Başarıya yürüttüğü bu görev, devrin Maarif Nazırıyla olan ayrılıklardan dolayı son bulur. Tefik Fikret, Sultanî'den Aşiyân'a, dolayısıyla Robert Kole'ye çekilir. Fikret'in ikinci kez Aşiyân'a çekilmesinin gerisinde düşüncede uyuyor görüldüğü İttihatçılarla onun, "hürriyet" ve "adalet" kavramına yük edikleri mananın farklılığı yatar. Aşiyân'a ikinci çekiliş esnasında Darülmün ve Darülmüa'imîn'de edebiyat hocası yapıyor. Bu sırada, İttihatçıların geçmişten ders almadıklarını, otuz üç yıl boşuna beslenen umitleri boşa çıkardıklarını dile getiren şiirler kaleme alır. "Doksanbeş'e Doğru" ve "Rûbab'ın Cevabı" şiirleri, II. Meşrutiyetçileri tenkit suzgecinden geçiren eserlerdir. Fuat Köprülü, Tefik Fikret'in itinatçılara karşı takındığı tavrı hazırlayan ortamı şöyle tasvir eder: "Meşrutiyet hayatı ve o hayatın bin türlü karanlık tecellileri 10 Temmuz'u iyilik ve güzellik mefkûrelerinin bir galbesi gibi telâkki eden saf, çocuk ruhlu şairi Abdülhamit idaresinin karanlıklarından daha fazla yordu, üzdü, hırçın aştırdı. Eski arkadaşlarının hiçbirini onun istediği ve beklediği yüksekliği, fedakârlığı göstermemişlerdi; hatta içlerinden büyük bir kısmı sanatı merdiven ve kalemlerini madî mevkiler temini ne hâdım bir silah gibi kullanarak ruhlarının stiklâlini satmışlardı. Fırkacılık

oyunda Namık Kemal'in Victor Hugo ve Shakespeare'den esinlendiği sahneler çoktur. (Tanpınar, 1976: 397; Eng. nün, 1979) Yazarın amacı ise, kendi deyişle, siyasidir: "Celâleddin sureti şark padişahlarından ise de (müstebid mânâsına) hakikatte İslâm kahramanlarından olarak, anın ahlakını, tasvir, ahlâk-ı İslâmiye-yi tahrir demek olduğundan merhumdan bahseden bu eserde İran ve Furan'ın efkâr

ve adânnı hasr ı nazar etmek itkad-ı âci-zanemce lüzumsuz göründü ve binaenaleyh Celâleddin'in timsal-ı mahiyeti, ekser ahvali yalnız zamanıyla kaim bir asrın sahibi değil -çıhanın intihasına kadar daim bir terbiyenin hamiyet-i diniye ve mesalih-i dünyeviye misal-i mücessemı olarak tasavvur edildi"<sup>2</sup>

İslâmî ahlak çerçevesinde Tanzimat'ın Baulaşma projesinin sınırlarını çizmek,

intisaları, şansî munâferetler, muhâse-  
de ve muârazalar, hulâsa hayatta daima  
görmeye mahkum olduğumuz bu gibi  
birçok fenalıklar, açaklıklar, saf ve ma-  
sûm Fikret'in ruhunu zenhirliyor ve  
"Aşîyân" ında her gün biraz daha yal-  
nız, kimsesiz kaldığını e im bir surette  
duyuyordu.."

"Doksanbeş'e Doğru", işte bu orta-  
mı tasvir eder:

Bir devr-ı şe'âmet yine çiğnendi  
yeminler,  
Çiğnendi , yazık, mı letin ummîd-i  
bülend ,  
Kânûn diye, toprak ara surtuldu ce-  
bîn er  
Kânûn diye, kânûn diye kânûn te-  
pe endi  
Bînûde figanlar yine, bîhûde enîn-  
ler i  
Eyvah! Otuz-üç yıl o zehr g ryele-  
r yle ,  
Husranlar , buhranları, ahvâr, me-  
âlî  
Âmâl- devahîsî ve sulû u seferiyle  
Bir sel gibi akmış, murevekkî, mu-  
tehâlî .  
Yazsın bunu târîh-ı iber hatt-ı zeriy-  
le!  
Hâlâ tarafiyyet, hasebiyyet, nese-  
biyyet;  
Hâlâ "Bu senindir, bu benim!" k.s-

meti cârî

Hâlâ gazab alt nda hakîkâtle ha-  
m yyet..

Hep dunku terennum, say dan,  
saygıdan ârî,

Son nağmes yalnız: "Yaşasın Sev-  
gi i Millet". "

Hemen hemen aynı gün erde yazdığı  
"Rûbâbın Cevab " şiirinde de, aynı tab-  
lo tasvir edilir. Fikret, yı larca beslenen  
umitlerin bittiğini, endişe ve korkunun  
devam ettiğini, insanları yarın endişesi-  
nin sardığını işler İttihat ve Terakki Ce-  
miyeti'n n sergi edig tavr n yarattığı  
naya! kırık içinin en şiddetli ve çok bi-  
nen ifadesi "Hân- Yağma" (1912) şi-  
r d r. "Yağma Sofrası" manasına gelen  
ün u şiir, Meşrut yet sonrası s yasî are-  
nadaki kargaşanın Fikret'i umutsuzlaş-  
tıran sevkeden dramatik tablosunun tasvir  
gibidir

Bu sofracık, efendiler -kî İtik'aâma  
muntazır

Huzûrunuzda t tıyor şu mîletin  
hayâtıdır;

Şu mîletin kı muzdarib, şu mîletin  
kı muhtazır!

Fakat sakın çekinmey n, yiyin yu-  
tun hapır hapır...

Yiy n efendiler yiyin; bu hân- ıstihâ  
s.zin,

Namık Kemal'de olduğu kadar çağdaşı  
Ahmet Mithat Efendi'de de önemli bir  
misyondur Namık Kemal gibi, Ahmet  
Mithat'a göre İslâm kültürünün üstünlü-  
ğü manevî değerlere verdiği önemle na-  
muslu ve iffetli insanlar yetiştirmesinde-  
dir Aile bağı gibi bazı bağların Batı'dakı  
gibi zayıflamamış olması da İslâmî kultü-  
rün bir üstünlüğünden, camiacılığundan  
kaynaklanır Ahmet Mithat Efendi'nün Fe-

*İlâtin Bey ile Rakım Efendi* romanında Ra-  
kım Efendi'nün eğitiminde öncelikle İslâ-  
mî ilim ve sanatların geldiğini ancak  
bunlardan sonra kimya, fizik, anatomi gi-  
bi müspet ilimlere de yer verilebileceğini,  
Rakım Efendi'nün eğitiminin de, dünya  
görüşünün de temelini İslâmî ilimlerin  
oluşturarak müspet ilimlerin sınırlarını  
belirlediğini görüyoruz Batıcı bir eğiti-  
min ancak ve ancak böyle mutlak bir me-

Doyunca, tksırınca, çatlayınca  
kadar yiyin

Bu hayal kırıklığı içinde "sıyaseti ferâgat eden" Tevfik Fikret, 1914'te yazdığı "Sancak-ı Şerif Huzûrunda" şiiriy e, girilen Dünya Savaşı'nın doğuracağı olumsuz sonuçlara dair karanlık bir tablo çizer. Siyasî iktidarın başvurduğu "Cihad-ı Mukaddes" misyonunun Osmanlı'ya bir yarar getirmeyeceği gibi, "bozuk akı" nedeniyle topyekûn medeniyetin de yıkıma uğrayacağı bek entisindedir: "Boş bir uçurumdur ki, öüm doldurur ancak / Vîcdân-ı siyâhın, / Gâfil medeniyet, soni en sonra muhakkak / Hüsran ile tetvîc edecek ak-ı tebâhın!"

Tevfik Fikret'in dine bakışı, başıbaşa önemli bir konudur. *Mîrsad*'da "itikadı sağ am" birisi olarak tanıılan ve "İlâhî! Birsın... İkrâr-ı vahdân,yye-tinde / İlâhî! Kalbler vardır ki aşkınla münevverdir, / İlâhî! Ruhlar vardır ki vâslînla mubeşşerdir..." gib şiirleri yayımlanan Fikret'in dine karşı tutumu oldukça erken bir dönemde radikal bir değışime uğramıştır. "Rubâb-ı Şikeste"deki "Sabah Ezanı", dîni hiser içten gelei samimî hisler değil haricî âlemdeki görünüşlerin bir manzarası olarak görmeye başladığın gösterir.

1897'de yazdığı "İnanmak İhtiyacı" şiiriyle, dîn duygusunun yerini bir "boşluk" kaplamıştır. yeryüzü, gökyüzü, kalp ve vicdan, tutunacak bir yer bulamadan kendi başına dönüp duruyor ardır.

Yukarda bahşı geçen "Tarih-ı Kadim", bîhassa "Tarih-ı Kadim'e Zey" adlı manzum eserinin "Düşünüp işlemek âyınımdır/ Yaşamak dîni benim dînimdir" diye başlayan son bölümü, Tevfik Fikret'in dîn (ve bilim) konusundaki fikirlerini anlamak açısından önemli bir kaynaktır.

"Halûk'un Amentüsü" şiirinde, Fikret pozitivist inanışın dusturlar olarak akıl ve bilgiyi amentü olarak vazedecek, evrensel Yeni İnsan'ı bu düstürlerin rehberliğinde arayacaktır. "Toprak vatanım, nev'-beşer mi letim. / İnsane İnsan olur ancak bunu z'ânla, inandım. "Fenne o kadar inanır ki, onu kara toprağı altına çevirecek simyacı gib görür ve her meselenin ilim gücüyle çözüleceğine inanır. "Bir gün yapacak fen şu sıyâh toprağı a tın, / Her şey olacak kudret-i ırfânla... inandım." Tevfik Fikret, özelikle "Halûk'un Defteri" adlı eserindeki şiirlerinde fen ve bilimin insanlığa yol gösterici olacağını açımalar. Halûk'u Avrupa'ya gönderirken oğlundan ve onun şahsında Türk gençliğindenstediş.

tın ya da mutlak İslâmî ilimler gölgesinde ve denetiminde edinildiğinde zararsız kalabileceği, mutlak bir metne eklenebileceği, bu haliyle de bir gencin eğitiminin ikinci bir parçası olabileceği öne sürülür. Hem Ahmet Mithat hem Namık Kemal İslamiyetin ilerlemeye engel olmadığına, tersine medeniyetin en ileri noktalarını temsil ettiğine ilişkin birer polemiksel savunuyu yazdılar. Bunlardan *Niza-ı İlm-ü Dîn*

Ahmet Mithat'ın John Draper'a cevaben yazdığı polemiksel bir İslâm savunusudur. Ahmet Mithat Efendi'nin böyle İslamiyetin savunma amacıyla yazdığı üç kitabı daha vardır: *Müdâfaa, İstıbsar, Beşar*.

Ahmet Mithat Efendi *Niza-ı İlm-ü Dîn* ve benzeri yapıtlarında nasıl İslamiyetin savunusunu yapmışsa, Namık Kemal de son derece heyecanlı ve saldırgan bir üslupla yazdığı *Renan Müdafaanamesi*'nde



yeğâne şey bilim ve teknoloji memleketine getirmesidir.

"Promete" şiirinde de, Yunan mitolojisi kahramanını ilim ve irfanla aydınlatan genç geleceğin örneği olarak takdim etmekte. Prometheus'un, Zeus'un elinden ateşi çalarak insanlığa sunması gibi, gelecek neslin de fen ve akıl sayesinde memleketin gelişmesini sağlayacağına inanmaktadır. "Ferda" şiirinde "Kudüs bürer misâl-i vatandır. Vatan gayûr / İnsanların omuzları üstünde yükselir" diyerek imanın rehberliği sayesinde gençlerin karanlığı aydınlatacağını müdafaa eder. Yükselmek yani terakki fikri, insanlığın vazgeçilmez hedeflerindenidir ve yükselmenin sınırı yoktur: "Yükselmeli, dokunmal alnın semâlara; / Doymaz beşer dedikleri kuş, i ti âlara. / Uğraş, didin, düşün, ara, bul, koş atıl, bağır, / Durmak zamânı geçti, ça ışmak zamân dır!"

Fikret'in şiirlerindeki bu abartılı ve naif pozitivizm, Cumhuriyet dönemine uzanan fikir tartışma arını tahrir eden kaynaklardan biri olmuştur. 1940'ların ortalarında Peyami Safa ve Sabiha Sertel arasında cereyan eden Tevfik Fikret münakaşası, bu devamlı-

lığın bariz bir örneğidir. Peyami Safa, *Ayık Ansiklopedi*'nin Ağustos 1944 tarihli sayısında Fikret'i "Türk şiirinin büyük metafizik çapında varlık telâkîsinden mahrum mistik an'adan tamamen ayrıldığı içine... basit ve gerî" olarak değerlendirir. Sabiha Sertel ise Fikret'i, tam da o metafizik geleneği aşmaya donuk modern bir hamle olarak övmüştür.

Bu tartışma Tevfik Fikret'in modern Türkiye'nin düşünce hayatındaki yerini özetler. Fikret, onu bir sembol olarak benimseyenler tarafından Türkiye'de "ilerici", akılcı, özgürlükçü bir geleneğin naif ve coşkulu bir öncüsü sayılmış; muarızları ise şairi dine ve geleneğe nurmetsiz, kozmopolit, yabancı aşmış bir Batıcılığın sembolü olarak görmüştür.

Tevfik Fikret'in kendisi, onu bunaltan kültürel ve yaşamsal ikilikler içinde, bu konumlandırmaya verecek sıvasız fikirler ortaya koymuş değildir. Ancak eseri ve idealist reaksiyonları, onun bilhassa modernleşmeye ve kimlik-kültür sorunuyla ilgili sıvasız tartışmalarda, onyıllarca geçerliliğini koruyacak bir sembol işlevi edinmesine yol açmıştır.

Ernest Renan'a karşı İslamiyeti savunma gereğini duymuştu. Namık Kemal'e göre Renan Avrupa'da asırlarca sürmüş cehaletin ve engizisyonun sorumlusu olarak Hıristiyanlığı görmüş ve bu din eleştirme çabasını ifrata vardırarak bütün dinlere karşı çıkmış, "her fenalığı dinin tesirine hamletmek isteyen gulat-ı münkirin"den olmuştur. Üstelik yalnızca Renan değil, Avrupa'daki şarkiyatçıların hemen tümü İslâm dîni konusunda cahildirler. Hamur bile bu kuralın dışında değildir. Namık Kemal'e göre bu-

nun başlıca nedeni de şudur. Avrupa'da İslâm dînini inceleyenler ya Hıristiyanlığa inananlardır ya da dinsizler. Birinciler, inananlardır yüzünden İslamiyeti tarafsızca değerlendiremezler. İkinciler ise zaten bütün dinleri karşılarına aldıklarından İslamiyeti de aynı kötü gözle görürler. Böylesine cahil ve yanlı kişilerin İslamiyet hakkında yazdıklarının "hezeyandan başka bir şey olabilmesi aklen kabil midir?"<sup>13</sup>

Değişimin umululukla frenlenmesi konusunda hemfikir olan Tanzimat yazarları,

kullandıkları yazın türlerinde de bu ilimliliği sağlayacak ödüllerle tertediler. B. çimde bile Batı'dan aldıkları bir yazın türüyle (örneğin roman), kendi geleneklerinden aktardıkları anlatı taktiklerini (örneğin meddah) karıştırarak bir orta yolu bulmaya ve sürdürmeye çalıştılar. Siyaset, iktisat, gelenek-görenek konularında birer toplumsal öneri niteliği taşıyan romanlarında, iyiyi kötüyü doğruyla yanlışla kalın çizgilerle ayırıştırıp belirlerken, kışkırtırmelerde ideal kahramanlar yaratıldılar. Böylece romanın önemli bir izlegi olan kişisel seçimlere yer açmadılar. Değişimin sancılarını kişisel seçim sancılarına yansıtmadılar, doğru seçimden buyurgan bir yazar sesiyle okura hazır biçimde sundular.

Orta yolu bulma uğruna çelişkileri ya göz ardı eden ya da bu çelişkilere hazır formüllerle yaklaşan Tanzimat edebiyatçılarını çağdaşları bir yazar değişimin eşğinde verilebilecek her türlü ödünü reddederek şaşırttı. Bu yazar, romanda natüralizmi, bilimde pozitivizmi ve inançta tanrıtanımazlığı seçen Beşir Fuat'dı. Beşir Fuat yaşamına dramatik bir eylemle, mandığı aykırı değerleri kanıtlamak amacıyla, kendi eliyle son verdi. Ama onun bu davranışı bile, Ahmet Mithat Efendi'nin kâh açıklayıcı, kâh bağışlayıcı, kâh sitemkar bir üslupla kaleme aldığı Beşir Fuat biyografisinde evcilleştirilip depolitize edilerek yazınsallaştırıldı. (Ahmet Mithat Efendi 1996) □

## DİPNOTLAR

1. Güzin Dindo, *Türk Romanının Doğuşu* (İstanbul, 1978), "Recaizade Ekrem'in *Araba Sevdası* Romanında Gerçekçilik" *İstanbul Üniversitesi Türkçe Enstitüsü*, c. X, 1954, s. 57-74.
2. Celâ Mükaddimesi, s. 72, benim alıntıladığım yer, Tanpınar s. 398.
3. Namık Kemal, *Renan Mudataaaamesi*, yay. haz. Fuat Köprülü (Ankara, 1962), s. 19. Namık Kemal'in Renan'a tepkisine ilişkin paragrafın alıntılandığı yer, *Jale Parla, Babalar ve Oğulları*, s. 39.

# İslâm Düşüncesinde Paradigma Değişimi

## Hem Batılılaşalım

## Hem de Müslüman Kalalım

İSMAİL KARA

### METODOLOJİK PROBLEMLER

İslâm dünyasında modernleşme-din ilişkilerinin Osmanlı-Türkiye ayağı ilmi ve fikri açıdan ciddi ihmalere ve ideolojik sapırmalara uğramış olmasına rağmen bugün için de problemleri(mizi) daha derinden kavramamızı mümkün kılacak ve çıkış yolları bulmamıza kapılar aralayacak devasa ve münbit, bir o kadar da halledilmesi gerçekten zor çetrefil meselelerle dolu bir konudur. Türkiye de siyasi merkezin 1924 sonrasında dini alana karşı takındığı soğuk ve mesafeli tavrın ve kendisini İslâm dünyasına kapatan tutumunun, ihmal ve sapırmaların başlıca sebeplerinden biri olduğunda şüphe yoktur. Bu tavır alışa, Türkiye'nin kendisini İslâm dünyasının merkezinden ihraç etmesi ve iddialı olabileceği sahada i çekilmesi süreci de diyebiliriz. Avrupa akademik çevrelerinin çağdaş İslâm düşüncesi çalışmalarında Mısır'ı, Hindistan'ı, Kuzey Afrika'yı hatta İran'ı öne çıkarırken Türkiye'yi neredeyse tamamen ihmal etmesi de bızce masum bir davranış değildir ve Türkiye'yi Ankara'nın da tercihlerine uygun olarak İslâm dünyasının merkezinden çıkarma teşebbüsleriyle paralellik arz etmektedir. Avrupa merkezli bu tavıraların neredeyse hiçbir ciddi tenkit süzgecinden geçirilmeden Türk aka-

demik çevrelerince büyük ölçüde kabul edilmesi benimsenmesi ise ayrıca üzerinde durulmaya değer bir hadisedir. Halbuki, Osmanlı Türkiye modernleşmesinin din eksenini ihmal edildiği veya ağırlığı gözetilmeyerek ele alındığı zaman bu sadece din-modernleşme ilişkisini tetkik etmek konusunda zaafılar ortaya çıkarmakla kalmayacak, İslâm dünyasında modernleşme denen şeyin bizzat kendisini anlamak ve açıklamayı da imkânsız kılacaktır. Çünkü İslâm dünyasında modernleşme hareketleri bir tür dinî hareketler olarak ortaya çıkmış ve öyle devam etmiştir, bir başka deyişle modernleşme teşebbüsleri dinin ve dinî yorumlama çabalarının bir parçası olmuştur.

Esas itibarıyla dinî alanı tahrir etmeye, zaafa uğratmaya, gerilere doğru itmeye, dönüştürmeye dönük olan modernleşme teşebbüslerinin nasıl olup da bızce aynı zamanda dinî bir huviyete büründüğü sorusu, bugün de dün olduğu gibi hayati bir sorudur. Bu soruyu sadece modernleşme teşebbüslerinin doğurduğu tepkisel hareketler veya yönetici tabakanın din den modernleşme doğrultusunda yararlanma, meşruiyet kazanma gibi pratik amaçlar götmelen ekseninde cevaplandırmak, meseleyi basite indirmek ve sınırlandırmak olur. Siyasî meşruiyet problemini dinî unsurları devreye sokarak çöz-

mek çok önemli bir husus olmakla beraber meselelerin sadece ve evleviyetle siyasi çerçevede ele alınması yeterli değildir. Modernleşme gibi mevcut yapılarla, temüllerle, değerlerle farklılaşan, yer yer zıtlaşan bir çizgi üzerinde toplumsal hareketliliğin ve seferberliğin (mobilizasyonun) nasıl sağlanacağı sorusu idareci zümreyi ve aydınları daha fazla meşgul etmiş gözüküyor. Bu noktada dinin, İslâm'ın hususen bu topraklarda kapladığı alanı ve ifade ettiği manayı bir başka şeyle/şeylerle (diyalim ki ırkla, dille, toprakla, ikisadî menfaatla...) ikame etmenin imkânsızlığı, modernleşme teşebbüslerinin aktörleri tarafından üst düzeyde hissedilmiş ve idrak edilmiş gözükmektedir. Butan problemlerine ve zaaflarına rağmen İslâm dünyasındaki modernist düşüncüyü aynı zamanda tamamen veya bir tür dîni düşünce haline getiren de bu husustur. Osmanlı-Türkiye modernleşmesinin uç örneklerinden Abdullah Cevdet'in 1905 yılında yazdıklarına ve Celal Nuri'nin ondan naklettiklerine bu zaviyeden bakabiliriz. "Uzun tecrübelerimizle biz, Müslüman kafasının, doğrudan doğruya hıristiyan aeminden geldiği takdirde aydınlaşa bütün girişler, kapayacağını müşahade etmiş bulanıyoruz. Binaenaleyh bizler, Müslüman damarlarına yeni bir kan nakletme görevini üzerlerine alan bizler İslâmiyet'te çok miktarda bulunan terakkiperver prensipleri arayıp bulmıyoruz" (*İttihad*, s. 6, süt. 89 [Mayıs 1905]'den aktaran Hançoglu, 1981: 130-31). "Müslümanlar terakkıyat-ı medeniyyeyi ancak Müslüman bir menbâdan istinbat ve kabul ederler. Bu dakikayı [inceliği] anlamayan bizim mülâhazamızı abes görür. Fakat alem-i İslâm'ın itila ve inkırazı hikmetine muttal olan vakıfın ikrâm-ı isabet-i fikrımızı tasdikde tereddüt etmezler ve bizden razı olurlar" (Celal Nuri 1331[1915], 378-79).

Çağdaş İslâm düşüncesi ve bunun önemli/belirleyici bir parçası olarak çağ-

daş Türk düşüncesinin din/İslâm etrafındaki metodolojik problemleri bir şekilde vuzuha kavuşturmada, Türkiye'de dîn-modernleşme ilişkisini ve İslâmcılık akımını derinliğine konuşmak ve tartışmak imkânsız değilse de çok zor bir faaliyet alanı haline gelecektir. Bu sebeple metodolojik problemler üzerinde durmak hâlâ en öncelikli meselemizdir.

1. Metodolojik problemlerden biri Osmanlı-Türk modernleşmesinin din ekseksinin Batılı araştırmalarda *ittihad-ı İslâm* (panislamizm), Türkiye'deki çalışmalarda ise *irtica* kalıbı etrafında ele alınmış olması ve bu araç kavramların kullanılmasıyla sahanın hem muhteva hem de psikolojik olarak daraltılması hatta kendi mecrasından çıkarılmasıdır. Avrupa merkezli panislamizm vurgusu, *ittihad-ı İslâm* politikalarını ve çağdaş Türk-İslâm düşüncesini yayıncı, ummetçi ve nihayet yürütmekte oldukları sömürge politikalarına karşı tehditkâr bir hareket olarak görmekle onun fikrî dîni boyutunu ve derinliğini, siyasi ve ideolojik muhtevasının genlerine doğru inmekte ve böyle bir çerçevede devredışı bırakılmasının kolaylaşacağını düşünmektedir (panislamizm vurgusunun yerini yakın senelerde Siyasal İslâm'ın aldığı bu arada hatırlatılır). Panislamizm üzerine yapılan son kitap çalışmalarından biri, -kitap ve makalelerinin bir kısmı Türkçeye de çevrilen- Yahudi akademisyen Jakob M. Landau'ya aittir ve bu zat, 19. yüzyılın son çeyreğinin de inşa edilen Avrupa merkezli panislamizm vurgularına tamamen sadık kalarak 20. yüzyılın son çeyreğindeki İslâm Kalkınma Teşkilatı'nı, faizsiz finans kurumlarını ve Erbakan hareketini, rahatlıkla tehditkâr panislamist politikaların aktüel uzantıları olarak değerlendirebilmektedir (Landau, 1990).

Kronolojik olarak *ittihad-ı anasır*/Osmanlıcılık politikalarından sonra gelen ve müslim/gayr.müslim bütün Osmanlı tebaasına dönük politikalarla ziyade,

Türk/Gayri Türk Müslüman tebaayı öne çıkaran ittihad-ı İslâm politikalarının Osmanlı toprakları dışına uzandığı vakıası.nı inkâr etmek elbette mümkün değildir. Fakat bunun butan İslâm dünyasına dönük bir siyasi birlik arayışı olmadığını halifelik muessesesi de devreye sokularak, çete ortak bir hissiyat ve dayanışma, dış politikada ise pazarlık ve denge unsuru olarak çevre Müslüman bölgeler inşa etme teşebbüsü olduğunu biliyoruz. Daha da önemlisi adı ittihad-ı İslâm olan Osmanlıca ilk risalemin yazarı, Esad Efendi'nin, ittihad-ı İslâm'ı yeni bir millet ve yeni bir Osmanlı vatandaşları çerçevesi çizerek "Osmanlı siyasi birliği", "Osmanlı milleti" manasında kullanmış olmasıdır. Amerika, Almanya, İtalya ve Rusya'nın "ittihad-ı millet" prensibiyle büyük devletler haline geldiğine, Ruslar ve hususıyla Almanlar için politikadan başka mezhep ve cinsiyetin yanı sıra Ortodoksluk ve ırkın da bir "vasıta-ı ittihad" yani milleti oluşturan temel unsur olduğuna işaret eden Esad Efendi Osmanlı Devleti ve İslâm dünyası için şu açıklamalarda bulunuyor: "Her devlet ve milletlerin husul ve bakaya sadet, ittihadı muhtaçtır. İttihad-ı millet maddesi bir zamandan beri Avrupa devlet ve milletlerince nazara alınmaktadır (...). Gelecek bizde olan esbab-ı ittihadı, malumdur ki Hazret-i Kur'an ile ehadis-ı nebeviye ıktıza-yı celilince bütün Müslümanların 'imamu'l mas'ûmin' olan zât-ı hazret-i hilafetpenahiye itaatları farzdır. Din-i İslâm vahid-ı kelimeyi emrettiği cihetle bizde vasıta-ı ittihad cihet-i camia-ı İslâmiyedir. Düvel ve millet-i saireden herbiri dahil-i vatanı bulunan ebna-yı vatanına rişte-i ittihad, teyide çalışuklarından başka haricteki hem-din ve nem-mezheplerıyla da ittihadı sayı ederler. Binaenaleyh biz de cihet-i camia-ı İslâmiyeden tamamiyle istifadeye sayı ü himmet etmeliyiz." (Esad Efendi, [1290/1873 | 7-10])

Türkiye'de yapılan çalışmalara hak olan ve din-modernleşme ilişkilerini anla-

şmaz kılan ırtica kalıbına gelince bu konuda fazla söze hacet yoktur sanırım. Yine de bir hakkı teslim etmek için 1960 sonrasında gittikçe daha da netleşen ırtıcı çizgiden bahsedilebilir. Bir yakın dönem Türk siyasi düşüncesi tarihi ve bu arada İslâmcılık düşüncesi üzerine çalışmaları bulunan Tarık Zafer Tunaya'nın ve takipçilerinin çizgisidir. Tunaya'nın İslâmcılık düşüncesi için tetkik ettiği risale ve mecmualarla derlediği malzeme maddeten musaade etmemesine rağmen modernleşme din ilişkilerini ırtıca kalıbı etrafında ele alması bu sahada bir kemikleşme meydana getirirken, aynı yıllarda Şerif Mardin'in çalışmaları din-modernleşme ilişkilerinin daha sogukkanlı ele alınması gerektiği doğrultusunda yeni bir çığır açmıştır (Tarık Zafer Tunaya, *İslâmcılık Cereyanı*, İstanbul, Baha Matbaası, 1962; Şerif Mardin'in İngilizcesi 1962'de [*The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press]). Türkçesi 1996'da basılan *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* ile başlattığı süreç *Din ve İdeoloji* ile devam etmiştir.)

2. İkinci metodolojik problem çağdaş İslâm ve Türk düşüncesi için yerli ve yabancı ilim adamları tarafından yapılmış ve yine Cumhuriyet döneminde ders kitaplarından başlayarak yerleşürülmüş tasniflerin ortaya çıkardığı meselelere alakalıdır. Bu tasniflere bakıldığında temelde ırtık, teferruatta açlı veya doruklu bir ayrım karşlaşıyoruz. Esasa müteallik ayrım şarkçılar ve garpcılar yahut gelenekçiler/muhafazakârlar ve modernistler/yenilikçiler-inkılapçılardır. Teferruattakı ayrımlar ise Osmanlılar, İslâmcılar, Baucılar ve Türkçüler/Mütyetçiler şeklinde yapıyor. (Meslek-i İctimai ve Sosyalist hareketten ayrıca bahsetmiyoruz.) Biraz daha detaya inildiğinde bu grupların da muhafazakârlarının, yenilikçilerinin olduğunu görüyoruz. Mesela Hilm, Ziya Ülken İslâmcıları 4 gruba ayırıyor: 1. Gelenekçi İslâmcılar; Ahmet Naim Bey gibi, 2. Med-

rese ile mekteb. birleştirme eđ. lminde olan modernist İslâmcılar İzmirli İsmail Hakkı ve Mehmet Şemsettin (Günaltay) gibi, 3. Gelenekçilikle modernizm arasında ortayolu tutan İslâmcılar Şeyhülislam Musa Kazım Efendi gibi 4. Modernizme karşı olan İslâmcılar; Mustafa Sabri Efendi gibi Ülken kitabında yalnızca “modernist İslâmcı” dediğı İzmirli İsmail Hakkı, Şehbenderzâde Fâzıl, Ahmet Hilmi, İsmail Fenni Ertugrul ve Mehmet Ali Ayni ile “modernist ve Türkçü İslâmcı” dediğı M. Şemsettin Günaltay la Şerefeddin Yaltakaya’ya yer vermiştir Akif, Elmalılı Hamdi Efendi, Babanzâde Ahmet Naim, Ahmet Hamdi Akseki, Saıt Halim Paşa, Bediüzzaman, Musa Kazım Efendi, Ferid Karı gibi felsefi yönler, de olan isimler, adı *Türk. ye de Çağdaş Düşünce Tarihi* olan kitapta müstakil başlıklar halinde yer almamışlardır Yazar bu tavrını özellikle yakından tanıdığı Nurettin Topçu’ya yer vermeyerek Cumhuriyet devri için de surdürmüştür

Din-modernleşme ilişkileri açısından bakıldığında bu tasnifler ritca kalıbına benzer bir işleyişe ve vurguya sahiptir Çünkü din alanı tahmin edilebileceğı gibi muhafazakâr gelenekçi tarafta kalmaktadır ve bu tarafın menfil, g. veya en yumuşak tabirle zaafı d.ğer tarafın ise muspet lığı baştan deklare edilmiş gibidir Halbuki aralarındaki farklar ne kadar önemli olursa olsun bu akımların başat özelliğı, her birinin modernleşme hareketlerinin bir neticesi ve bu sebeple de modern ve modernleştirici olduklarıdır Ayrıca bu tasnifler Batıcı/inkılapçı/modernist çizgiye mensup yazarların sıkıyatında 1924 yılına kadar güçlü bir unsur olarak yer alan modern din ve İslâm yorumlarını da görünmez veya talı bir unsur haline getirmektedir Bu ayırmaların üzerinde durulması gereken bir yönü de, gruplar arasındaki ilişkilerin zıtlık ve düşmanlık etrafında ele alınmasıdır Peyami Safa’nın ilk baskısı 1938’de yapılan ve Kemalîs. ide

o ojiyi savunan *Türk İnkılabına Bakışın* kitabı böyle bir bakış açısının yerleşmesinde önemli bir rol oynamış gibi gözükmektedir

3. Modernleşme teşebbüslerinin nasıl olup da aynı zamanda dinı bir yorum/proje hal ne geldiğı meselesini anlayabilmek için dikkatle bakmamız ve şerhetmemiz gereken noktalardan biri devletin çöküşü ile dinin/İslâm’ın çöküşünün aynileştirilmesi ve bu mantığın tabiri bir sonuca olarak da devleti çöküşten kurtaracağı ve kurtuluşu sağlayacağı kuvve ile tanınan edilen ıslahat hareketlerinin paralel olarak/aynı zamanda dinı de ayağa kaldıracacağı; dinî kavramlarla söylersek ınyı, ıslah ve tecdid edeceğıdır (Akif in “O da çığnendi mi çığnendi demek şer’ı mübin” mısraı tam da bunu ifade etmektedir) Modernleşme teşebbüslerinin ıslah-ıslahat ve nizam nizam-ı alem fikrine aşıta bulunan *tanzimat ı hayr. ye* kelimeleriyle dile getirilmesi, modern tarzda teşkilatlandırılan kurumlara *Asakır-ı Mansûre-ı Muhammedîye, Nizam-ı Cedid, Nizamı Mahkeme* gibi dinî kültürel hafızaya uygun isimlerin verilmesi elbette tesadüfi değildir Bugünün zihniyet kahplarıyla anlamak ve kavramakta zorlanacağımız dinle devlet arasındaki bu karmaşık zıtlık ilişk., aslında Mus.uman nâfizadaki din devlet ayrılmazlığıyla alakalı. bir tasavvurun bek enebilir neticesidir

Din, millet devlet kavramlarının çağdaş Müsluman entelektüel hafızada nasıl şekillendiğı ve bu telâkının klasik kaynaklarla irtibatı konusuna örnek olmak üzere Elmalılı Hamdi Efendi’nin bir yorumunu aktarmak istiyorum “Millet, bir heyet ictimaiyenin mâ bîhi’l ictimai olan bir nefis, bir vicdan-ı ictimai demek tir İrk ve kan mülletin haddi değıl alât ve vesât ı tezahürdür Her mülletin kabiliyeti ittisaiyesi o vicdanın derece, şumul ve külliyeti ile mütenasiptir Lisan dah, ırk ve kandan ziyade bu vicdanın bir ifadesidir Din bu vicdanın en şanıullu meba-

disını, en büyük anın, yyesini tazammun eder. Bir heyetin dını ne ise v.cdan-ı ictma- isı de o, vıdan ı ictmaıs, ne ise vâhi deki dını de odur Devlet o milletin teşahhus-ı hukukıs, ve faaliyet-i mahsusasıdır Her devletin bir millen vardır velakin her mil lein devleti o.mayabilur Dev.et, milletin unsur-ı faaliyetü ile tekavvum eder Unsur-ı faaliyetin kıymeti de vıdan-ı kullıyı hüsn-ı temsil ile beraber haricen ve dahilen haız olduğu kudret-i amelıye ve mu kavemet-ı maddıyesıyle mütenasıptır Millet henüz faaliyete geçmeyen ve devlet mefhumunu iktisab eylemeyen hal-et-i ictımaıyeye de sadık olabilir, fahat hal ı fa alıyette olup teşahhus-ı hukukısını isakmaı eylemiş bulunan millet lısan-ı şer'-ı İslâm'-da ummet mefhumuna mâ saadık olur" (P Janet ve G Seailles'den terc Emlalı M Hamdı, *Tahlılı Tarık-ı Felsefe-Metâlib ve Mezâhib Mâba'det tabia ve Felsefe* . İlâ hıyye, İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1341/1339 [1923], s. 17-18)

Bu alanda yazılan metinlerin satır aralarında şöyle bir mekanizma işlemektedir. Devleti kurtaracak olan şey dını de kurtaracağı için devletin modernleşmesi istıka metinde yapılacak düzenlemeler dine aykırı aslı veya talı bazı unsurlar taşısalar da esas itibarıyla meşrûdurlar Küfrü temsil eden Avrupalıları taklit etmek dinen bir problem teşkil etmektedir ve fakat burada dın ı devlet açısından hayat-memat me selest olduğu için "zaruret" söz konusudur; zaruret ise mahzurları ortadan kaldırır, haramları geçici olarak helal hale getirir. Ayrıca bugün Avrupa'dan alınacak unsurlar zaten İslâm dünyasından onlara ıntıkal etmiş veya Kur'an'dan istıhrac edilmiş hususlardır yani bizim meşru malımızdır Zaten hadıste "hikmetin müminin y.tık malı olduğu ve nerede bulursa onu almaya layık ve mustahak olduğu" belirtilmiştir

Metinlerin satır aralarında ılahat hareketlerini savunmak için menfi/siyah fotoğraflar da resmedilmektedir Bu resimle-

re göre modernleşme teşebbüsleri dını çerçevede ortaya konmaz ve savunulamazsa bu durum meşruiyet krizi doğuracak, bu da dını ve geleneksel yapılardan güç devşiren muhalefetin kavvetlenmesini neticelenecektir Muhalefetin güçlenmesi ise siyasi katılımın zayıflaması, toplumsal seferberliğin daha baştan dumura uğraması, neticede ise devletin ve dinin zaafının devam etmesi demektir. Hemen belirtelim ki muhalefetin güçlü temsilcisi, geleneksel zıhniyet kalıplarını sürdürerek "tanımsız kalabalık" yani halktır

4. Modernleşme süreci içinde en geniş manasıyla İslâm tarihinin ve İslâmî dımların yeni bir tenkid süzgecinden geçirildiğini ve kavramlara, değerlere dair hiyerarşilerin altüst olduğuna görmemiz bizi başka bir metodolojik problemle karşı karşıya getirecektir Mağlubiyetlerin, köni gıdışın, siyasi, sosyal ve psiko-lojik dağılmanın faturasını, oryantalistlerin yaptıkları gibi dının/İslâm'ın bizzat kendisine çıkarmak ıtikaden ve siyaseten mümkün olmadığı için, çağdaş Müslüman aydınların fikirleri ve çabaları, İslâm'ın Müslümanlar tarafından yaşanmış şeklinin ve yaşama sürecinin yani tarihin "yanlış" olduğu/olabileceği ıstikametine doğru kaydı Bu konuda çok yaygın olan kalıp ifade şudur "Asâr-ı mâziyede te'âlden tekâmüle koşan Müslümanların 'dın' ile bugün inkırazdan ızmıhlâle sürüklenen İslâmların 'dın'ı arasında -ismen itıhad varsa da- hakikatte büyük bir fark mevcuttur" (M Şemsettin Günaltay). Reşit Rıza'nın, İslâm akaidını işlemeye çalıştığı makalelerin daha başında serdettiği şu cümleler de aynı endişe ve değerlendirme noktasından hareket etmektedir "Saadet ve selamete erdirmek [Müslümanların] dınlarının mefhumunda dahil bulunurken bugün fevz ü felâha nail olmuş, yanıt saadet ve selamet yollarını anlamış, tam manasıyla ıstıklalını muhafaza etmiş hiçbir İslâm kabilesi, hiçbir Müslüman memleketi görülmüyor Binaenaleyh di-

nın tarifinin kendimize muvafık gelmesi, kendimizi o tarafa haricinde görmemiz delalet ediyor ki biz *da.re-i dinden hariç bulunuyoruz, gittiğimiz yol din yolu değildir* ( ) Müslümanlar (..) *din-i havinin ahkâmından inhiyaf etmişler, dinin ta yin etmiş olduğu hudûdun haricine çıkmışlardır* (Reşid Rıza "Akaid-i İslâmiye", trc Aksekili Ahmet Hamdi, SR, X/237, s. 42, 19 R. ahır 1331/ 4 Mart 1329) Reşid Rıza'nın bu cümlelerini Renan'ın şu ifadeleriyle karşılaştırabiliriz "Zamanımızda olup biten şeylerden az çok haberi olan herkes, Müslüman memleketlerinin bugünkü geriliğini, İslâmlikle *idare* edilen memleketlerin inhiyatını, kültürlerini ve terbiyelerini, yalnız bu dinden alan ırkların fikir bakımından sıfır durumunda oluşlarını açıkça görmektedir" (Renan 1946: 184)

Gerileme ve çöküşün ana sebebi olarak zikredilen o günkü din anlayışına ve İslâm'ın o günkü yaşanma şekline yönelik tasvir ve tenkitlere bakıldığında öne çıkan bazı temel başlıklar şöyle özetlenebilir

- a) Hıtafelere, batıl inançlara, menkıbelerle, *asrâliyata* bulanmış bir inanç, armanzumesi, ve din,
- b) Müstebit (otontik/totaliter) bir siyasî rejim,
- c) Atıl, hareketsiz, vurdumduymaz, gözü ahirete donuk bir toplumsal yapı,
- d) Say u gayreti, icthadı ve iradeyi değil de tevekkülü, sabrı, kaderi öne çıkaran bir zihniyet,
- e) Şerh ere, haşiyelere bogulmuş bir ilim anlayışı ve kendini yeniden üretmeyen bir eğitim-öğretim tarzı

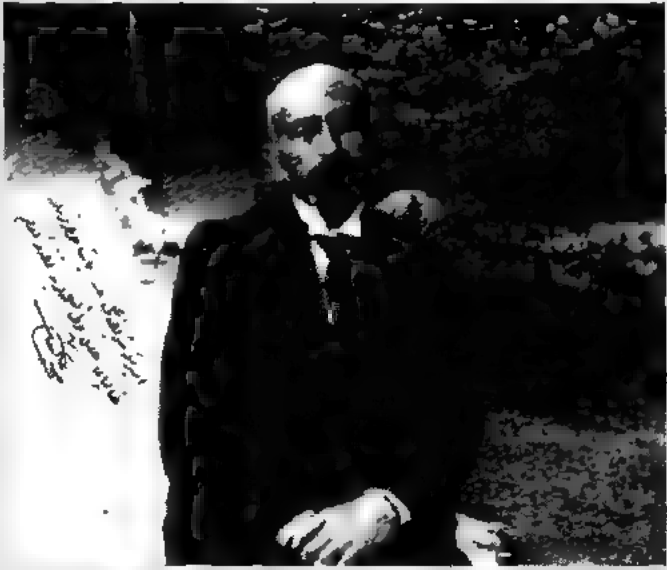
Çağdaş Müslüman aydınların *şerh* eşitirdikleri ve bugün bize çok tanıdık ve sıkça gelen bu tespit ve tenkitlerin anabâşlıkları ve *asrâmetleri* aslında ilk defa oryantalistik çalışmalarda İslâm dünyasına dönük yapılmış siyasî ve ideolojik baskılardan, İslâm ilim ve kültür hafızasını dö-

nuşturma ve kendi içine çöktürme teşebbüslerinden başka bir şey değildi. Bu yüzden kendilerine mahsus bir gerçeklikleri olmasına rağmen hakikatı yansıtmadıklarını söyleyebiliriz. Meselenin siyasî cephesi ihmal edilerek/unutularak içselleştirilen, güderek savunulan bu kabuller bugün de anlamakta ve çözmekte zorlandığımız birçok problemin kaynağını teşkil etmektedir. Bu cümleden olarak "tarihî İslâm" diye bir kategori ihdas edip bunun karşısına "gerçek İslâm"ı koymak ve hakiki dine tekrar ulaşmak için kaynaklara dönüşü savunmak, gayrimişrî ilân edilen hilafet/sultanat sistemine karşı meşrutî rejimi, ardından demokrasiyi İslâm'ın öğördüğü sistem olarak öne sürmek; ahlak telakkisinin niyerarşisini ve değerler dünyasını altüst edecek şekilde tevekkül, sabır, kanaat, kadere rıza gibi üst düzey kavramları zaafa uğratmak yahut yeniden tanımlamak, buna karşılık say u gayret, azim gibi tal. kavramları yukarı çekmek gibi teşebbüsler tarih ve zaman tasavvuru ve ilim anlayışı başta olmak üzere İslâm kültür ve medeniyetine ait birçok hayati unsuru yeniden etmiştir.

5 Bir diğer metodolojik problem modernleşme dönemi Müslüman aydınların tedafii/savunmacı bir halet-i ruhiye içinde fikirlerin, serdetmelerin ve bunun neticesi olarak otosansür diyebileceğimiz bir mekanizmanın işletilmesidir ki takip ve tespiti ancak derin bir dönem bilgisıyla ve biyografik malumatla mümkün olabilir. Otosansürün her muellif ve her dönem için geçerli olduğu/olabileceği auzanın ihmal ediyor değiliz; işaret etmek istediğimiz husus bu gerçeğin çağdaş İslâm düşüncesi söz konusu olduğunda unutulması veya yeterince ciddiye alınmamasıdır. Mesela tasavvufî terbiye altında yetişen tarikat mensubu bir Müslüman aydın, diyelim ki Muhammed Abduh'un daha sonra tasavvuf karşılığı fikirler savunması acaba nasıl anlaşılmalıdır? Böyle köklü bir dönüşüme sebep olan



*İstiklâl Marşı sa-  
ırt, "Cumhuriyet  
nesri"nin kurucu  
ediplerinden, Kur-  
uluş Savaşı'nın  
vaiz afillatorü  
Mehmet Akif (Er-  
soy), İslâmcılığa  
bağlanmış bir dü-  
şünce insanıdır.  
Ümmet fikrini  
modern milliyetçi-  
lik cereyanıyla di-  
rilmeyi hayal  
edışyle, bir İslâm  
milliyetçisi oldu-  
ğu söylenebilir  
Eseri dını milli-  
yetçiliğin aslı un-  
suru sayan muha-  
fazahârlarca da  
sahiplenilmiştir.*



esas unsur, tasavvuf düşüncesinin ve tarikatların modernleşme teşebbusleriyle birlikte ortaya çıkan zihniyet dünyası, ilim anlayışı ve akıf toplumsal projeler içinde üst düzeyde savunulmasının zorluğu mu, yoksa üzerinde çalıştığımız aydınım ilmi ve fikri gelişmesinin beklenebilir, normal bir sonuca mu? Bizi ilgilendiren elbette öncelikle bir düşünürün neleri hangi hıyerarşı ve değer düzemi içinde dile getirdiği ve niçin bunları, bu şekilde ete kem.çe büründürdüğüdür. Fakat bunları üst düzeyde anlamak için üzerinde çalıştığımız zatın/zevatın neleri, niçin ortuukları/ger. plana ittikleri, tevârüs ettiklerinin bir kısmını niçin tasfiye ettikleri, bir başka ifade ile neden otosansür uyguladıkları sorusunu da sormamız ve cevaplandırmamız gerekir.

Merhum Akif'ten bize intikal eden bazı anekdotları bu problem etrafında zikredebiliriz. Hasan Basri Cantay'ın aktardığına göre, Akif Mısır'da geçen munzevî yıllarında yazdığı şiirlerden biri olan *Secde'yi* Hasan Basri Bey'e okuyunca "Üstad, siz

vadiy. değıştiryorsunuz sanırım" demiş. Akif'in cevabı şı: "Hayır kardeşim hayır! Benim asıl vadiim budur. Neşrettiklerim cemiyet-i beseriyeye hizmet için yazılmış manzumelerdir" Bir başka zaman Hasan Basri Bey'e şunları söylüyor: "Ben arkadaşlarıma yuzer beyitli mektuplar yazardım. Ziya Paşa üslubunda terkiüb-i bendim, terci-i bendim vardı. Fakat bugün bunların bir mısraı bile haurımda kalmamıştır. Kendimi milletimin huzurunda görduğüm günden beri sanattan ziyade cemiyet düşünmek istedim. Ne ona yâr olabilir dim ne buna". 6 Nisan 1925 tarihinde Fuat Şemsi Bey'e gönderdiği mektupta da Akif şunları söylüyor: "*Mahalle Kahvesi'*ni yazan herif *Hicran'ı* nazmeden herifin aynı herif olduğu güç anlaşılr değil mi?".

Buyuk şairin hayatında gönüllü Mısır sürgünü devri olmasaydı, konumuzla ilgili batılı söylesek kendi toplumsal projelerinin baskısı şiirlerinin şekli ve rengini değıştirecek ölçüde üzerinde baskı yapmasaydı veya *Gölgeler'deki* şiirler telif edilemeseydi aktardığımız bu anekdotların bize

ışfa ett.ği, zihni ve fiili sansürleri, anlama ve değerlendirme ihtimalimiz hayli zayıflayacak. Akıl'ın ışfa ettiği kendisi,y.e ilgil, bu notları çağdaşı birçok insan'ın ya zıp savunduklarına tatbik etmemizde ve ya buna benzer ipuçları, aramızda zaruret var diye düşünüyorum

6 Son olarak üzerinde durmak istediğimiz metodolojik problem veya soruyu şöyle düzenleyebiliriz: Din modernleşme ilişkileri bağlamında ortaya çıkan dini görüş,er/yorumlar ve bunları ihtiva eden metinler İslâm tarihinin içine veya geriye doğru ne kadar götürülebilir? Tarihi bir tecrübeler hazinesi, toplumun hafızası ve bir sağlama yapma imkanı kabul edersek çağdaş metinlerin geriye doğru giden tarihi hat üzerindeki kıymet-i harbiyeleri, doğruluk dereceleri ve seviyeleri acaba nedir? 19 ve 20 yüzyılda İslâmî ilimlerin birçok dalında, siyasî ve sosyal ilimlerde yazılan metinler bu soru etrafında değerlendirildiğinde, birçoğunun fikir ve muhteva düzeyinde geçmişimin olmad.ğı veya rahatlıkla geriye doğru uzatılamayacakları görülecektir. Bu tespit aynı zamanda çağdaş İslâm ve Türk düşüncesindeki modern İslâmî temayüllerin ve fikirlerin büyük ölçüde Avrupa menşeli unsurların İslâm'a yamanması şeklinde tezahür ettiğini de gösterecektir

#### TARİHİ/GELENEKSEL İSLÂMA KARŞI "GERÇEK" İSLÂM

İslâm dünyası ve Osmanlı Devleti, "tarih yaşı"nın ve buna bağlı olarak genel tarih telakkisinin bir kuvvet değil de bir zaaf olarak algılanmaya başlaması hadisesiyle 19 yüzyılda tanıştı. Bu durum İslâm dünyasının tarihinden şüphe etmes, demektir. Bir fert, bir toplum, bir siyas. yapı esas itibarıyla 'kendinden başka bir şey olmayan tarihinden niçin şüpheye düşsün ve onu her iki manasıyla da asfıye etmeye (onu bir saflaştırma temizleme ameliyesine tabi tutmaya ve/veya ortadan

kaldırmaya, biçimsizleştirmeye) yonelsin? Hele bu tarihin, eşzamanlı olarak mukayese edildiğinde, dünyanın herhangi bir bölgesinde ortaya çıkan tarihlerden aşağı kalır herhangi bir yanı yoksa!

Tarihin tasfiyesi şüphesiz bir fantezi yalnızca bir entelektüel çaba olarak ortaya çıkmış değildir. Bu yönelişin arkasında, İslâm dünyasının, askeri mağlub.yetler başta olmak üzere son asırlarda karşı karşıya kaldığı bir sürü olumsuz ve karmaşık etkenin olması yanında "im ve fen" tasavvurundaki değişikliklerin de etkili olduğu açıktır. Tarihin "hurafelerle ağzına kadar dolu" bir ayan. dili anlaşılmaz, nispeten karanlık bir geçmiş haline gelmesi işte söz konusu etmeye çalıştığımız bu zihni kaymadan sonradır. Burada tarihin içinde doğmuş fertle itibatı zaruret ilişkisi çerçevesinde yürüyen, yaşanmış ve mevcut (maun) tecrübeler hazinesini, bütün kuvvet ve zaatlarıyla öne çıkaran ve "organik tarih tasavvuru" diyebileceğimiz bir idrak biçiminden gütükçe uzaklaşılarak ideolojik ve aktüel çerçevenin tayin etliği, ileniyeye (neçhü'e) dönük 'sentetik tarih tasavvuru'na doğru süratli bir seyir, kontrolden çıkmış bir kayış müşahade edilmektedir. Bir başka ifade ile "tarihimiz nedir?" şeklinde vaaz edilmesi gereken mesele "tarihimiz nasıl olmalı dır/olmalıydı?" sorusuna dönüştürülmüştür. Tefik Fikret'in "kitab-ı köhne" dediği tarih., hiç zorlanmadan "medfen-i fikir" (fikir mezarlığı) olarak adlandırabilmesi, döneminin temsil gücü yüksek bir örnek tavrı olsa gerektir. Yırtılır ey kitab-ı köhne yann/Medfen-i fikir olan sayfelerin

Tarih telakkisini dönüştüren karmaşık etkenler arasında, buyüleyici ve kuşatıcı tesirleri gütükçe artacak olan 'terakki' ve "Avrupa meden.yeti" kavramlarının İslâm dünyasına o umlu bir muhteva ile girişini hususen zikretmek gerekir. Çünkü "ma-zı" (geçmiş - tarih) ve "istıkbal / atı / fer-da" (gelecek) kavramlarını büyük değişime uğratan hatta tersyüz eden etkenler

arasında bunların hususi yerleri bulunmaktadır Osmanlı dünyasının yeni tarih telakkileri ve tarihin tenkidî konusunda ihmal edilmemesi gereken bir isim olarak Şehbenderzâde Filbel, Ahmet Hilmi, da ha eserinin önsözünde şunu açıkça söylemektedir. "Bütün bu mesradadan mak-sadımız uzun ve mahallî bir tekâmüle mazhar olan Avrupalılarla temas ve ihlâta mecbur olduğumuz günden beri bizim de tekâmül ile onlara seviyesine yetişmek mecburiyetinde kaldığımızı ve şayet bu ızdırarı teslim etmezsek payidar olamıyacağımızı beyandır" (Şehbenderzâde Fîlî belî Ahmet Hilmi, 1326[1910] 3) Hal-buki nemen bütün geleneksel kültürlerde olduğu gibi İslâm kültüründe de insanın kendisini konumlandırması ve geleceğini inşa etmesi sürecinde yaşanacağı ve güç devşireceği temel zaman kavramı mazî, yani geçmişir. Gelecek ise başta, kutsal metinlerde "yarın" kelimesiyle çokça ya-kınlaştırılan kıyameti hatırlatıldığı için ve buna bağlı olarak gıutukçe seyrelen ve en-yen bir dünyayı, bir kayboluşu ifade ettiği için zayıf, emniyet telkin etmeyen, karan-lık ve ürkütücüdür Tersyüz olma dediği-miz şey, işte bu .iki zaman kavramının, ta-şidıkları dînî ve sosyal değerleri itibarıyla yer değiştirmeleridir

Hikmet i hükümeti (raison d'Etat) çok ça kollayan devlet adamı ve büyük tarihçi Cevdet Paşa, İslâm dünyasında "hırafelerden arındırılmış ve cılı sade" bir İslâm tarihî yazmaya yönelen ve bu düşüncesini Kıyas-ı Enbiya kitabıyla büyük ölçüde ne-ticelendirmeyi başaran ilk müelliflerden biridir. Sultan II. Abdülhamîte sunduğu 16 Şevval 1307 tarihli bir arzıada, yalnız ca ayet ve sahih hadislerden yola çıkarak bir İslâm tarihî yazmak stemesinin -ki bu mevcut tarihlerin muhteva olarak çok bü-yük bir kısmının, üslup olarak da nere-deyse tamamının devre dışı bırakılması, dolayısıyla bir algılama ve yaşama tarzı-nın terki, tasfiyesi demektir- gerekçelerini şöyle sıralamaktadır: . Peygamberler tari-

hi kitaplarına karıştırılan zayıf rivayetler, (bugünkü) Müslümanların itikatlarını ve düşüncelerini, zayıflar rken İslâm dını aleyhinde neşriyatta bulunan misyonerle-re/şarkiyatçılara da malzeme teşkil et-mektedir. Bu sebeple hem Müslümanların şüphelerini gidererek akidelerini sağlam-laştırmak, fikirlerini tashih ve ıslah etmek hem de Avrupalıların İslâm'a yönelik sa-dırılarına fırsat vermemek gerekir 2 İranlılar nice batıl ve yalan haberlerle doldurdıkları kitapları Osmanlı toprakla-rında, özellikle de Irak'ta neşretmekte ve bu yolla halkın itkadını bozarak Sunnile-ri kendi mezheplerine çekmektedirler Dolayısıyla Şıaya karşı Ehl-i sünnet mez-hebini savunmak ve takviye etmek, şüle-şme temayüllerini durdurmak bir vecibe-dir (Kıyas-ı Enbiya'da Kerbelâ hadisesinin çok üst düzeyde bir hussiyatla yazılmış ol-ması belki bu siyasetle alakalıdır) 3 Açıkça söylenmeyen esas gizli maksat ise nebevî hilafetin Osmanlılara nası, geçtiği-ni ve Osmanlı hanedanının bîhakkin hıla-feti haiz olduklarını insanların zihinlerine tedricen yerleştirmek ve eğitim çağında olan çocukları, bu yolda terbiye etmektir Bunun için "sahih haber"lere dayanan ye-ni bir tarih yazımı gerçekleştirilmelidir. Çünkü İngilizler son zamanlarda Kureyş kabilesine mensup olmadıklarını ve hila-feti devralmadıklarını ileri sürerek Os-manlı hilafeti aleyhinde faaliyetlerde bu-lunmakta kitaplar yazmakta ve bu yollar-la Osmanlı tebaası olan Müslüman halkın zihinlerini karıştararak İslâm siyasi birli-gini ifsat etmektedirler (BOA Yıldız Esas Evrakı, K 18, E. 546, Z 13, Kr. 32, s. 3) Arızada açıkça ifade edilen bir başka hu-sus devletin de banu istediğidir

Cevdet Paşa'nın bu düşünce ve siyaset-le, tesis edilmekte olan ve başaktörlerin-den biri olduğu yeni tarih tarzını, aynı za-manda, bir toplumu sıkılaştırma/savun-ma/siyasi manevra aracına dönüştürmek ve "dogru" bilgiyi de "düşman"lara karşı bir güç olarak kullanmak istediği açıktır

Bu niyet ve düşünce Paşa'yı tarih kitaplarının dinin herkesin anlayabileceği şekilde sadeleştirilmesi, tabir yerinde ise düz bir ifadenin kullanılması ve "münşiyâne ve edbâne" üslubun terk edilmesi, netice olarak da bilginin halka ulaştırılması/halkın din ve dünya tasavvurunun ilerlemeye ket vuracak konundan çıkarılması gerektiği fikrinin kabulüne de götürmüştür. Aslında daha önce de halka bilgi ulaştırılıyordu; fakat şimdi söz konusu olan üst bilgilenme düzeyi ile halkın bilgilenme düzeyinin birbirine yaklaştırılması ve tabii olarak farklı derecelerdeki algılamaların asgariye indirilmesi, seviyenin düşürülmesidir. Bilindiği gibi bu yönelik modernleşme hareketlerinin halka ulaştırılması, benimsenmesi, bilginin/siyasi ve dini üst kültürün standart hale getirilmesi, demokratikleştirilmesi, daha doğru bir ifade ile halktan gelebilecek muhalefetin zayıflatılması doğrultusunda işletilmesi zaruri görülen bir mekanizmadır ve zaman zaman siyasi merkeze muhalif olsa da ıslahatın ana taşıyıcılarından biri olan gazete neşriyatı/gazeteci dilî vakasıyla kesilmektedir.

Genel temayülleri geride bırakıp İslâmcıların yeni tarih telakkilerinin detaylarına mıldığında birbiriyle bağlantılı birkaç konu başlığı hemen karşımıza çıkacaktır.

1. Çağdaş Müslüman aydınların, geniş manasıyla tarih noktasında yaptıkları en önemli usul hatası.. siyasi askeri başarıslıkları aynı zamanda İslâm'ın kültürel, sosya. ve kurumsal başarısızlıkları olarak da görmek konusunda, sonradan da tasahhüs edemedikleri çok aceleci bir tutum takınmaları ve "kurtuluş ideolojisi"ni azmanlaştıracak bir bitiş ve tükeniş hissiyatına kapılmalarıdır. Aynı şekilde zaferlerle dolu olduğu kadar mağlubiyetlerle de tanışmış, onlarca devletin, sultanlığın, emirliğin natta hilafetin çöküşünü, el değiştiğini görmüş geçirmiş İslâm'ın uzak tarihini yem bir gözle okuma ve de gerlendirmeye, netice olarak bundan bir

güç devşirme zemini ve hareket noktası çıkarma başarısı da gösterilememiştir. Halbuki çokça tarihî örnekte görüldüğü gibi siyasi başarısızlık her zaman o kültür dairesinin tükeniş ve artık çözüm üretilemeyeceği anlamını taşımamıştır. Bu bitiş ve tükeniş hali-i ruhiyesinin önüne katıldığı her şeyi silip süpüren, insanları, toplumları boğan "seyil huruşân" (coşkun medeniyet/Avrupa seli) istiaresiyle birleşerek ne kadar tehditkâr ve tedirginlik verici noktalara vardığını görmek için Mehmet Akif'in vaaz metnine bakılabilir "( ) Bütün insanıyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye doğru koşup gidiyor Beşeriyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz. İşte biz de ya boğulacağız, ya o sel ile beraber gideceğiz. Ey cemaat! Müslümanlar! Artık gözünüzü açınız, aklınızı başınıza toplayınız, zira tanrı saltanatı gıcırıyor. Böyle giderse el-iyazü billah o da devrilecek. Eğer Rusya'daki Müslümanlar henüz dinlerini muhafaza ediyorlarsa, eğer Fransızların tahtı idaresindeki dındaşlarımız hâlâ tanassur etmemişlerse, eğer İngiltere Hint kardeşlenimize şimdilik ses çıkarmıyorsa iyi biliniz ki hep çürük çanak yine bu hükümet sayesinde. Maazallah bu giderse hepsinin gittiği gündür. Biz bu saltanatı muhafaza edemiyorsak düşünmeliyiz ki bizim yüzümüzden o biçareler de mahv olacaklar" (Mehmed Akif, "Mevize", *Sebilurresad*, IX / 230, s. 375, 29 Safer 1331/12 K. sanî 1328).

Osmanlı Devleti'nin asırlarca süren iktidarının zevale doğru gitmesi ve İslâm dünyasının neredeyse bütün coğrafyalarının istila ve işgale uğraması ile Osmanlıların zevali arasında doğrudan irtibatlar kurulması bu tedirgin halet-i ruhiyeyi beslemiş gibidir.

2. İslâmcıların, kurtuluş ve kalkınma (terakkî, teâlî, thya, ıslah, tecdid, tekâmül, intibah, istihlas, necat ) için "parçalanmış ve halkaları kopuk bir tarih" telakkî

## Namık Kemal

CEMİL KOÇAK

244

Namık Kemal üzerinde çok konuşulmuş ve yazılmışsa da, gerçekte onun siyasi fikriyatına ilişkin yeterli, kapsamlı ve derinlikli tahlil denemeleri, hiç dememek için böyle yazıyorum, pek az yapılmıştır. Bu alandaki en önemli kapsamı, derin bir kavrayışa sahip, kendi içinde tutarlı ve Batı siyasi fikir tarını ile karşılaştırmaları ihtiva eden ve nihayet, aktaran değildir, analiz eden bir çalışma, hiç kuşkusuz, Şerif Mardin'inkidir ("*Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*"). Bu ne kadar övünse yetersiz kalacak çalışmanın ardından, neredeyse kırk yıl geçmiş olmasına karşın, bırakınız aşılmasını M. Türkmen'in "*İslamcılığın Doğuşu*" adlı kitabı Türkiye'de modern siyasi düşüncenin oluşumunda Namık Kemal'in yerini konumlandırmak açısından önemli çalışması dışında onun yanında anılmaya değer bir başka çalışmanın yapılmamış olması dikkat çekicidir. Belki daha da hayret verici olan nokta,

Namık Kemal'in 100. Doğum Yıldönümü münasebetiyle, 1942 yılında yayımlanan ve içinde yer alan yazılardan ahenace hazırlanmış, anlaşılabilir "Namık Kemal Hakkında" adlı derlemede de bazı yazarların Namık Kemal üzerine eğilecek araştırmacıların, özgün malzeme bulmakta karşılaştıkları güçlükleri anlatmalarıdır. Yine de bu derlemenin sonunda yer alan bibliyografya çalışması, var olanlar arasında belki de en önde gelenidir. Namık Kemal'in gazete makaleleri o günden bugüne hâlâ derlenmemiştir ve var olanlar da seçmeciler ve dağıtıcılar. Diğer yandan, mektuplarının toplu ve bütünsel bir taşıyan bir sunumu mevcut. Namık Kemal hakkında yazılmış en kapsamlı üküt, fakat bir o kadar da yığınsa bir derleme, yine çok eski bir tarihtedir (1944 ve 1949) ve Mehmet Cemal Kuntay'a atılır ("*Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında*"). Onun hakkında yazılanlar, genellikle edebi yönüne yöneliktir. Şiirleri, romanları, hatta tiyatro oyunları bu bahsettiğimiz Gazetecilik, siyasî fikirlerinin bir yansıması olarak kabul görür. Namık Kemal kendinden sonra gelen bütün nesiller tarafından, heyecanlı bir yurtsever, vatan ve hürriyet şairi olarak bilinir ve tanınır. İstibdat daresinin zulmüne ve gadrine uğramış bir sürgündür. İdealler uğruna hayatını feda etmiştir ve

sinde karar kılmaları. İslâm dünyasının gerilemesini (*tereddi, tedennî, mikıraz, izmihlâl, nihlâl, tefessüh, camûd, atalet*), pek de tartışmadan, bir vakıa olarak kabul edip bunun sebeplerini, doğrudan İslâm'da değil Müslümanların yaşantılarında yani İslâm'ın tarınında aramalarının bir neticesidir (gerçek İslâm / tarihi İslâm

ayrımını) M. Şemsettin (Günaltay)'ın, başlığı da "Terakkimize mani olan İslamiyet değil bize öğretilen Müslümanlıktır" olan makalesinde söyledikleri, söz konusu etmeye çalıştığımız bakış açısıdır, hususen oryantalistik tezlerin Müslüman aydınlar arasında ne kadar yaygın bir kabule mazhar olduğunun güzel bir örneği olsa ge

örnek alınması gereken bir sıyaset ve mücadele adamıdır.

Namık Kemal, Osmanlı yönetici eliği içinde ve aristokrat bir aileden geliyordu. Gerçi aile, Namık Kemal'in neslinde varlığını büyük ölçüde yitirmişti, ama zaman zaman gözden düşse de, geleneksel devlet hizmeti içindeydi. Babasının Saray'da münecim olması dikkate alınrsa, iki nesil arasındaki zihniyet farkı ya da sürekliliği belki daha iyi anlaşılabilir. Osmanlı yöneticisi eli, bir yandan modernleşme adımlarını atma gayretinde iken ve Tanzimat Fermanı, bu kırılmayı ya da dönüşümü simgelerken, bir yandan da, bu adımların atılmasında en uygun zamanın tespiti için münecimden yardım beklemekteydi. Sadece bu sahne dahi, 19. yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı'yı anlamak bakımından önemlidir. Namık Kemal'in eğitimi bu yukarıdaki tarafından üstlenilmişti. Yeni açılan modern okullara da gitmişti, ama düzenli bir eğitimden de uzak kaldı. Büyükbabasının taşra memur yetleri buna engeldi. İstanbul'a taşradan geliş sırasında, geleneksel olarak ve beklenebilirceği gibi, daha 16 yaşında evlendirilmişti bile. Karısı hakkında pek az şey bilinir. Belki de hemen hemen hiç... Onun yeni yeni yıldıza parlamaya başlayan Tercüme Odası'ndaki 17 yaşında başlayan memuriyeti çok şey vaat ediyordu. Memuriyet



*Namık Kemal, İslami ve modern Batılı siyaset kavramlarının milli sentezini aradı*

yaşamındaki namilerinin siyasi ıktadının uzağında kalması sonucunda, memuriyet kariyerinden bir süre içine uzaklaşacak ve 22 yaşında *Tasvir-i Efkar*'da yazmaya başlayacaktır. Şinas ile tanışıklığı burada bir hayli ilerler. Lakın Ziyad Ebüzziya'nın kaleme aldığı, fakat Hüseyin Çelik tarafından hazırlanan mukemmel bir biyografi ("*Şinası*"), ileride Yeni Osmanlılar arasındaki kişisel ve düşünsel plandaki ayrılıklarının neler olduğunu tasvir etmektedir. Yine Hüseyin Çelik'in bir başka

rektir "Terakkiyatımıza mani olan, tedennimizi intâc eden âmil-i esasî acaba dınnımız mıdır? Kurre-ı arızın kitaâtı muntelifesinde sakin olan İslâmın hal-i sefalet-i şümâlîne bakılırsa bu sual öyle kolay kolay reddedilemez gibi görünür. Filhakıka bugün dünyanın her tarafında-ki İslâmların esarete mahkûm, zulmet ve

sefalete gömülmüş oldukları bir hakikat-ı katiyyedir. Bunu hiç kimse inkâr edemez. Sefalet ve ıktırızın esbabı teharri edilirse ulema kisvesine, derviş kıyafetine, şeyh libasına bürünmüş fakat ılımden, irşad dan bîhaber oldukları halde hak ki alım ve mürşidlerin makamlarını gasb etmiş olan bir kısım adamların bu hususda mü

mukemmel araştırması da ("Alf, Suavi ve Donemi"), Yeni Osmanlılar çemberini tamamlar. Namık Kemal'in Avrupa macerası dört yıl surecektir (1867-1871). Cerek Avrupa'daki ve gerekse dönüşünden sonraki basın hayatı zikre değerdir. 1873 yılında başlayan Magoşa'daki sürgün yaşamı, 1876 yılında yeniden ıkbale kavuşma ile sona erecekse de, 1877 yılından sonra taşra memuriyetleri dönemi başlar ve bu şeklide de noktalanır. Ege ve Akdeniz adalarındaki memur statusundaki sürgünlük söz konusudur. 1888 yılında öldüğünde 48 yaşındaydı.

Yeni Osmanlılar hareketinin önde gelen ve bugün için geniş kitleler tarafından sınırlanabilen bu yegâne siyasi şahsiyetinin siyasi projesi yakından tetkik edildiğinde, modernleşme yanlısı Osmanlı yöneticisi eltinin, Batı'yı algılama ve değerlendirme perspektifleri ile Tanzimat'ın modernleşme yanlısı paketine yönelik eleştirileri ve katkıları daha iyi anlaşılacaktır. Yeni Osmanlılar hareketinin diğer üyelerinden esaslı fark, bir siyasi teori ve felsefe geliştirme çabasıdır ki, tek başına bu bile takdire şayandır. Geleneksel İslâm/Şark/Osmanlı siyasi düşüncesi içinde, Batı klasik siyasi düşüncesi, teorisi ve felsefesi ile karşılaştırmak ve bu temelden farklı iki alan arasında bir uzlaşma girişiminde bulunmak, Osmanlı entelektüel hayat açısından

dikkat çekici bir dönüm noktası sayılabilir.

Namık Kemal (ve gene olarak Yeni Osmanlılar) açısından güç bir görev söz konusuydu. Daha önce yapılageldiği ve daha sonra da sık sık yapılageldiği gibi, bir "medeniyet projesi"ni tarif etmeleri gerekiyordu. "Batı Medeniyeti" karşısında, algıda ve kabulde bir seçicilik söz konusuydu. Bu yalnızca Osmanlı/Türk siyasi düşüncesinin gündemi değildir. "Batı Medeniyeti Sorunu" ile karşı karşıya kalınış olan bütün toplumların ve coğrafyaların ortak paydasıdır. Hepsinde de, kendi geçmişlerini ve varlıklarını belirli ölçülerde koruyarak, medenileşmenin yollarını yeniden keşfetmeye çalışmışlardır. Bu bakımdan, ne Namık Kemal, ne Yeni Osmanlılar ve ne de Osmanlı/Türk tecrübesi özgün bir örnektir. Namık Kemal olsun diğerleri olsun, "Batı Medeniyeti" karşısında "Doğu/Osmanlı/İslâm Medeniyeti"ni ısrarla ve sabırla savunmuşlardır. Burada özgün olan, uzlaşma çabasının kendisi değil, çabanın içeriğidir.

Namık Kemal için İslâm bir içerde bu çerçevede önem kazanıyordu. Namık Kemal, Batı siyasi düşünce ve teorisini İslâmî modelle uyuşturma çabasında yalnız değildi, ama en az yade çaba harcayanlardan biriydi. Onun bakış açısının Batı liberal siyaset felsefesi, özünde, "gerçek" İslâmî yöne-

lim bir rol ifa etmiş oldukları anlaşılır. Fakat gerek dinin bugün arınıp olduğu şekle gerek bu gibi cahillerin telkinat ve tefsiratına bakarak hüküm vermek hiçbir vakit doğru ve mantıklı bir hareket olamaz. Manî-i terakki olup olmadığın, dinin kendisinde aramamız icab edeceği gibi din anlamak için de hakiki alimlerin,

fazıl şeyhlerin, vasıl dervişlerin dâimeliyiz. Ancak bu tettebbu'dan sonradır ki terakkiimize mani olan İslâmiyet-i hakikiye olmayıp bugünkü Müslümanların din-i fitriden pek uzak olan hurafe-âlâ akideleri, esâtiri ananeleri olduğu hakikatı tecellî eder" (Günaltay, 1331[1915] 91-92)

Tablonun geneline bakıldığında şu

tim esasları ile uyum halindeydi. Hatta, sadece uyumdan da söz edilemezdi, çünkü zaten klasik İslâm, bütün bunlar da ihtiva etmekteydi. Sorun, teorik olmaktan ziyade uygulamadaydı. Sorun, unutulmuş bir geçmişten yeniden hatırlamaktaydı.

Namık Kemal açısından hürriyet, Osmanlı coğrafyasının bütünlüğünün korunması açısından da önemliydi. Tıpkı hukuk gibi... Hukuk, eşitlik ve hürriyet, söz konusu coğrafyadan kendisini ayırarak bütün bunlara kavuşmayı hâya eden gruplar açısından birleştirici yeni bir formül olarak tasarlanmıştı. Aslında, bu formül, Tanzimat Fermanı'ndan bu yana sürdürülen bir geleneğin devamı sayılmalıdır. Onun fikrince, bütün bunlar bir Osmanlı vatanı fikri yaratacak ve bu coğrafya içinde yaşayan farklı bütün grupların bu vatanı savunmasını sağlayacaktır. Bir iyimser beklenti de, bu sayede ünlü "Şark Meselesi"nin sona ereceği yolundadır. Namık Kemal için Osmanlı/İslâm tarihi bu bakımdan da aynı görüş zaviyesinden değerlendirilmeliydi. Onun tarihe bakışını belirleyen açı da budur. Namık Kemal için tarih, sıyasî pozisyonunu sağlamlaştıran, onu temellendiren önemli bir argümandır. Bu yaklaşım tarzı, bir hayli tanıdık. Osmanlı coğrafyasının bir arada kalabilmesinin temini de aslında "hürriyet-i efkâr"ın bir başka argümanıdır. Va-

tan fikri, bu bakımdan, ayırıcı değil, birleştirici bir görüştür ya da öyle değerlendirilmelidir.

Namık Kemal'in gazeteciliği, kamuoyu ve yaratılması süreci ile yakından ilişkilidir. Osmanlı/Türk kamuoyunun varlığının keşfi ve ona hitap etmenin gereği ve yararı, önemli bir adım olarak görülmektedir. Çerç bu sözü edilen kamuoyu, bugün kullandığımız anlamdan çok daha dar bir çevreyi ifade eder. Hatta sadece İstanbul eteklerinde yönelik olduğu söylenerek, kuçumsenebilir de. Ama yeni bir bakış açısı olarak önemlidir. Onun edebî cephesi de aslında bu bakış açısının değişik tezahürlerini yansıtır. Önemli olan, fikirlerin deklare ve ikna edilmesidir. Aynı zamanda, gazeteler, hem kendileri ve hem de kamuoyu adına denetleme görevi ile karşı karşıya diler. Namık Kemal için bütün yazılanlar kamuoyunun eğitilmesi açısından bir misyoner sanıptı. Çünkü, kendisi de kamuoyunun bütün bu görevleri yerine getiremeyecek kadar güçsüz olduğunun muhtemelen farkındaydı. Bununla birlikte, bu türden görüşleri şiddetle reddetmeye devam edecektir. Fakat, bütün yazdıkları da "kamuoyunun eğitiminin" bir parçası sayılmalıdır.

Namık Kemal fikir özgürlüğünü savunur, ama bazı yazılarında kendince doğru olmayan yönleri doğru açıdan matbuatı da etkilemekten geri dur-

türden tasvirlere de sıkça rastlanacaktır. Bir zamanlar cihanın en güçlü ve terakki etmiş unsuru olan Müslümanlar bugün sefalet içindedir. Zamanında her biri bir medeniyet mamuresi olan İslâm beldeleri, bugün harabe ve vıranecilerindedir. İnsanlık tarihini gayret, cesaret ve kahramanlık menkıbeleri ile dolandıran

Müslümanlar bugün atalet ve meskenet gıdabına düşmüştür. Çünkü "evvelki Müslümanlar hakikatın perestîşkârı idiler, şimdiki İslamlar ise hıralatın esiridir. Evvelki Müslümanların 'din'i onlara sa'y u ırfan nurları îsâr ediyordu, şimdiki Müslümanların akıdeleri ise kendilerini zulmet ve husran uçurumlarına



maz. Onun anlaşılmazlığı, zihniyet, bu türden ilkesel bir meselede de kendisini hemen gösterir. Elbette "hurriyeti etkâr"dan söz etmek önemlidir ama bu ilkeyi savunurken ortaya konulan argümanlara da dikkat etmek gerekir. Bu den yüksek idarelerin savunulmasında kullanılan argümanların da kendilerinde tutarlı olması gerekir. Namık Kemal açısından, özgür basının kendince yararları vardır ve basın, bunun için, bu yararlar açısından özgür üğü hak etmiştir. Burada yarar ile özgürlük arasında kurulan doğrudan bağlantı, nihâyetinde, yararsız görülecek alanlarda özgürlüğün sınırlarını da kendilerinde taşımaktadır.

Hurriyet, siyasete doğrudan katılım anlamına geliyordu ve bunun da siyasi mekanizmaları kurulmak durumundaydı. Namık Kemal açısından, istibdat idaresine karşı, ancak ideal ölçüde olabilecek, fakat Osmanlı açısından düşünüldüğünde mümkün olmayacak Cumhuriyet yönetimi bir tarafa bırakılırsa, meşrutî bir monarşi gündeme gelebilirdi. Osmanlı Hanedanı'nın ve sultanın ve hilafetin kutsal haklarının sakını tutulduğu ve diğerleri ile kıyaslandığında, temsil niteliği bir hayli tartışma götürür bir meşrutî monarşi modeli kurulmak isteniyordu.

Namık Kemal, kamuoyunun yönetimde/siyasette bir başka temsil ve yönetim organı olarak "Meclis-i Şûrâ-yı

Ummet"i görür. Bu organ, "meşveret" usulünün pratikteki uygulamasıdır. Cerçizi Namık Kemal, Batı siyasi felsefesinin ışığında özellikle Locke, Hobbes, Rousseau ve Montesquieu'den yararlanarak temel siyasi çerçevesini geliştirilmeye çalışıyordu fakat onun yapmaya çalıştığı esas iş, Batı siyaset teorisinin, özünde İslâm siyasi felsefesinin dışında olmadığını göstermektir. Bu çok önemliydi çünkü, ilk olarak bu şekilde Batı'dan alınabilecek bir kurum kavramı ve teori, "ithal" ya da "kopya" olmaktan kendiliğinden kurtulacak ve Osmanlı/İslâm toplumunun öz değerlerini yansıtmış olacaktı. Bu noktada, Namık Kemal, Tanzimat'a yönelik eleştirilerini haklı çıkarmış oluyordu. İslâm siyasi felsefesinin bu yöndeki bütün zor amalara ve yaklaşımlara karşın, gerçekte Batı bir siyasi temsil sistemini ne ölçüde intiva ettiği ya da edebileceği hayli tartışma konusu olmakla birlikte, Namık Kemal için bu nokta bir onkayıldı. Üzerinde tartışılması daha caz sayılmazdı. Bütün Osmanlı/İslâm siyaset tarihi, bu açıdan yeniden gözden geçirilmiyor, adeta yeniden yorumlanıyor ve o gusal planda, Namık Kemal hakkındaki tartışılacak şekilde yeniden değerlendiriliyordu. İslâm'nin özü meşveret idiyse, Osmanlı Devleti'nin kuvvetli dönemleri aslında bu danışma yönteminin revaçta olduğu dönemler

doğru sürüklemektedir" (Günaltay 1332 [1914], 3-5). İlk bakışta tarihin bir dönemini metnetme/benimseme gibi gözükse de bu tasvirler tek başlarına anıdıklarıyla yamalıdır, çünkü ana söyleme bakıldığında tasvirlerdeki müspet tarihî dönemlerin, dönülmek istenen yerler olmaktan çok bugünün kötü

durumunu ortaya koyabilmek için bir araç seviyesinde kullanıldıkları görülmektedir, vurgu yapılan esas şey geçmişteki bazı dönemlerin iyilikleri ve üstünlükleri değil bugünün kötü ve zayıf durumudur. Ayrıca müspet dönemlerin, tarihin hangi zamanına tekabül ettikleri de pek belli değildir.

olarak yansıtılıyordu. Sadece bu kadar da değil .. Bir kuvvetler ayrılığı da söz konusu idi. Sultan, ulema ve yeniciler, bu üçgenin taraflarıydılar. Toplum sözleşmesi, bu üçgenin taraflarıydılar. Toplum sözleşmesi, bu üçgenin taraflarıydılar. Toplum sözleşmesi, bu üçgenin taraflarıydılar. Aslında bütün bunlar, şeriatın onordığı hususlardı. Namık Kemal açısından şeriatın uyulması, bütün bunların uyulması anlamına geliyordu. Sultan, şeriat hükümlerini uygulamak ve adaleti sağlamakla görevliydi ve oyle de kalmaya devam edecekti. Bu, geleneksel Osmanlı yönetim felsefesinin onayiydı. "Kerim devlet" formulu geçerliydi. Ayrıca, Namık Kemal güçlü bir ahlakçı olarak İslâmî anıktı ve bu çerçeve içinde yerleşmekte geri kalmamıştı. Bu şaşırtıcı derecede ekteki siyasi teori çabası, ilk olmak bakımından dikkate değerse de, güncel siyasetle ilgili organik bağları açısından ve kendisinden sonra gelecek tutarlı siyasi düşünce gelenekselizmine temel olması bakımından manidardır. Namık Kemal, geleneksel İslâm/Osmanlı siyasi felsefesini, Batılı bir teorik çerçeve içinde sunarken aslında gelenekle modern arasında, geleneksel olanı modern bir kap içinde sunmanın çabası içindeydi. Tutarlı olamayabilir, ama çabası takdir değerlidir. Siyasi pozisyonları savunmak için tutarsız ve hatta kendi içinde çelişkili siyaset teorisi geliştirmek konusunda ısrarlı olmak ve aksini gerçekleştirmek

için herhangi bir hassasiyet göstermemek de, gelecek kuşaklara yönelik bir başka siyasi düşünce mirası olarak kabul edilmelidir. Namık Kemal'in yazdıkları anayasal bir sistemin temel keşerini ortaya koymak bakımından dikkate değerdir. Fakat bir anayasal sistemin kuruluş mantığı bundan ibaret olmamalıdır.

Namık Kemal için olsun kendisinden öncekiler ve sonrakiler açısından olsun siyasi teori, tek başına önemli bir hareket noktası değildi ve olamazdı da. Aksine onların ortak paydası, mevcut siyasi sorunlar ve pozisyonlar açısından, önceden saptanmış sorunların çözümü yolunda, hatta bu çözüm yollarını ve şekillerini haklı çıkaracak ve meşru gösterecek bir siyasi teori yaratmaktır. Önce siyasi endişeler ve ardından da bu endişeleri gerektirecek bir teori geliyordu. Siyasi teori siyaseti değil, tam aksine, günlük siyaset teoriyi tayin ediyordu. Arzu edilen, sorunların bir şekilde çözüme kavuşturulması olduğundan, teorisinin kendi içindeki tutarlılığı önem taşıyamazdı. Bu, ancak olabildiği kadar olabilecekti. Önemli olan nokta, teorisinin, sorunların çözümüne bir ışık tutması ve hatta kanıt amasıydı. Namık Kemal'in, bundan söz edilebilir olduğu ölçüde, siyasi teorisi, bu temel çerçeve içinde inşa edilmeyişi. Yegâne örnek değildi ve hiç olmayacaktı.

Kopuk tarihin, birbirinden uzaklaşmış hatta irtibatlı hale sokulmuş iki parçası vardır. Bir asr-ı saadet (altın çağ) olarak kavramsallaştırılan Hz. Peygamber ve 4 halife devri, diğeri "eski rejim" haline döndürülen Emevîlerden itibaren bütün İslâm tarihi. Bu algılama kalıbı ve davranış tarzı geçmiş/tarihi kendine özgü

kuvvet ve zaatları olan ve esas itibarıyla taşıyıcı edilemez bir tecrübeler ve imkânlar hazinesi olarak görmek yerine onu taşınması güç bir yük ve işe yaramaz hantal bir yapı, Akif'in dilıyla söylersek "teker rür" (olumsuz ve bitirici tekrar) olarak değerlendirilmesinin arınudur. Tarih olduğu yerde ve olduğu gibi değil bulunması

isteneni/gereken yerde aranmaktadır

Meseleye Türk tarihi açısından bakıldığında bir başka dikkat çekici hadiseyle karşılaşılacaktır. Bu, İslam tarihi tecrübeleri içinde Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin de kayda değer bir yer tutmaması, çok az istinasıyla bu uzun ve ilmi, siyasi, kurumsal açılardan ihmal edilemeyecek dönemlerin de istibdat (eski rejim) söylemi içinde, örtülmesi, kaybolup gitmesidir. Yeni Osmanlılar da (hususen Ali Suavi ve Namık Kemal'de) kısmen var olan Osmanlı Devleti'nin bazı dönemlerini, Divan-ı Hümayun, yenici ocağı gibi bazı teamül ve kurumlarını istisna etme dikkati giderek zayıflayacak ve istisnalar (tarihin müspet alanları) görülmez hale gelecektir (II Abdülhamit devrinde başlayan, II Meşrutyet döneminde daha da canlanan, Cumhuriyet yıllarında ise "Türk tarih tezi"ne dönüşen milli tarih arayışlarının, büyük açıklama kalıplarına varamayışının ana sebeplerinden biri de Osmanlı tarihini bir tür paranteze alma çabalarının giderek artış göstermesi olmalıdır)

İrtibatsızlaştırma amelîyesinin daha bariz bir şekilde ve bütünlük içinde görülüp anlaşılabilmesi için "ideal" tarihin yaşandığı, dönem olarak asrı saadet tarihinin, aynı zamanda peygamberler ve hak dinler tarihi olan İslamiyet öncesi tarihten koparıldığının da önemli bir mesele olarak hatırlanması gerekir. Koparılan bu alt/arka halkanın adı yeniden tanımlanan ve sanırım İslam tarihinin hiçbir döneminde göremeyeceğimiz şekilde geriye atılan, olumsuzlaştırılan "İsrailiyat"tır. Bu amelîye İslam ilmi ve kültür tarihinde güçlü olarak var olan, tarihte bir insanlık tarihi olarak bakma ve tarih kitaplarını Hz. Adem'le başlatma geleneğini de ciddi olarak etkilemiştir. Bu ise tarihin bütünlükten uzaklaşarak kuşulmasından ve tarih zaviyesinin, ufkunun daralmasından başka bir şey değildir.

Şehbenderzade Filibeli Ahmet H İ-

mi'nin, modernleşme tarihimizin yeni rejim arayışları çizgisindeki buyulu alanlarından biri olarak meşrutî idareyi meşru (şerî) hale getirmek ve tabii "eski rejim"le aynileştirilerek istibdatı gayrimeşru bir şekle sokmak için yaptığı yorum ve buna bağlı olarak İslam tarihi sınıflandırması bu açıdan önemli olmalıdır. "Biz istibdat dedikçe hatırıma yalnız Abdülhamid i Sanî'nin rub' asırlık saltanatı geliyor. Haibukı Emeviye'nin galebesiyle beraber, yani bin bu kadar senedir, Müslümanlar, pek hısa ve az müstesnasıyla hep istibdat ile idare edilmişlerdir. Kâh yalnız istibdat-ı idarî, kâh istibdat-ı dinî ve bazen her ikisi birleşerek millet, esire, vatan-ı İslâm'ı harabeye çevirmişler. İşte bu medid edvar-ı istibdaddır ki bütün Müslümanlara fena istidat iras etmiştir. Fakr u meskenet, tebcil, nıya vü kıtman, tecvîz, itaat-ı mutavaata vesaire gibi" (Ahmet Hilmi, "Fena'ık nerede?", *Hikmet*, nu. 34, s. 1-2, 5 Zilhıcc 1328 / 25 I sanı 1326). Şehbenderzade döneminin temsil gücü yüksek bir tercümanıdır ve tahmin edilebileceği gibi yalnız değildir.

Bu tanımlama ve akıl yürütmelere göre intibah ve necat için şimdi yapılması gereken şey, (aktüel) tarihin asrı saadete göre tadil edilmesi ve yeniden inşasıdır. "Kopukluk" ve "halka" istiarelerine göre söylersek, İslam tarihinin problemli ve çuruk gözükene/öyle kabul edilen "bin bu kadar senelik" çok uzun halkaların, devreden çıkararak yeni halkayı, problemsiz ve güçlü kabul edilen ilk halkalara bağlama ve bundan yeterli bir güç devşirme teşebbüsü de diyebiliriz. İlk bakışta buyulu yıcı parlak ve cazip gibi gözükene bu tasarrımın mantıken doğru olup olmadığı ve tarih, atlayarak uzun, yüksek köprü kurma düşüncesinin uygulanabilirlik derecesi, nihayet yapısal dönüşümün imkânı gibi ciddi meselelerin tartışıldığına dair kayda değer metinlere ve işaretlere rastlamadık. Yani geçmişle ilgili neyin neyin gözardı edildiği ve bunun muhtemel ma-

liyetleri muhasebe dışında kalmış gib, gö-züküyor Sürekli vurgulanan husus, İslâm'ın bütün iyilikleri (ilerleme, bilim, medeniyet, ) zaten içinde barındırdığı, Avrupa'nın İslâm'a meydan okuyacak seviyeye gelişini Müslümanların terk ettikleri İslâmî ilkeleri/Kur'anî hakikatleri benimsemelerine borçlu oldukları, şairane bir deyişle "bızım dınımızın onların hayatı, onların hayatının ise bızım dınımız" haline geçmiştir Bu tasvir ve yargıların esas sebebi, dönemin maddi ve psikolojik ağır şartlarının tesiri altında "acı" ve uygun" çözümler peşinde olmanın getirdiği -belki de kaçınılmayacak- kirlilikler, ih mallar olsa gerektir

3. Çağdaş İslâm düşüncesinin ve İslâmci hareketinin önemli kavramsal çerçevelerinden biri olan "kaynaklara dönüş" hareketi de bu yeni tarih tasarımının ayrılmaz parçalarından biridir Kaynaklara dönüşten neyin kastedildiğine bakıldığında asgari iki nokta dikkati çekmektedir: 1. Bağlayıcı bilgi kaynağı olarak Kur'an ve Sunnet'i esas almak, 2. Bağlayıcı uygulama olarak asr- saadeti öne çıkarmak Bu asgari iki vurgulu noktanın satır aralarına nüfuz edildiğinde, örtük olarak dile getirilen geçmişe/tarihi İslâm'a yönelik tenkitlerden biri, tarihi tecrübe içinde bu iki alanın; kaynakların ve asr- saadet uygulamasının göz ardı edildiği, en hafif tabiriyle ihmale uğradığıdır İkincisi tarih içinde ortaya çıkan anlama ve yaşamaya dönük İslâmî yorumlar asla sadakat açısından ciddi problemler taşımaktadır Üçüncüsü İcma, mezhep müctehit kavramlarına yüklenen anlam ve verilen değer üzerine yükselen, meşruluk kazanan ulema ve ilim hiyerarşısı, gerek kaynakları perdelemiş, bu ise bir taraftan ulemanın söylediğini nas hüküme çıkarmış diğer taraftan da yeni yorumları imkânsız denecek derecede zor hale getirmiştir

Akafın "Doğrudan doğruya Kur'an'dan alıp İham. / Asrın idrakine söyletmeliyiz İslâmı" mısralarında en üst ifadelerinden

birine bürünen bu yöneliş de tarihi, tarih içinden akarak gelen "kaynak"ların bız zat kendilerini, yorumlarını ve bunlara bağlı olarak ulemanın otoritesini paranteze alarak benzer bir köprü inşası öngörmektedir Kavısı hayli yüksek, çapı epeyce uzun bu köprü karma yönelişinin nelerle doğru seyrettiğini göstermesi açısından Fazlurrahman'ın düşüncelerine yer verilebilir 'Burada önerdiğimiz tefsir usulü, iki türlü hareketi içermektedir Önce zamanımızdan Kur'an'ın indirildiği zamana gitmek sonra tekrar oradan, kendi zamanımıza dönmeliyiz ( ) İkinci hareketten birincisi iki aşamayı içerir 1. Bir ayetün tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak, onun taşıdığı önemi veya manasını anlamak ( ) Şu halde birinci hareketin ilk aşaması, hem Kur'an'ın bir bütün olarak ne demek istediğini anlamak ve hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramaktan ibarettir 2. Kur'an'ın belirli, özel cevaplarını genelleştirerek, onları umumi olan ahlaki - toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koymak ( ) Önerdiğimiz tefsir usulündeki ilk hareket özelden genele, yani Kur'an'ın bazı ayetlerinden onun genel ilkelerinin, değerlerinin ve uzun vadeli gayelerinin ortaya çıkarılıp sistemleştirilmesine yöneliktir İkinci hareket ise (genelden özele) çıkarılan bu gene görüşten, şimdi (kendi zamanımızda) formüle edilerek uygulanması gereken şu andaki duruma yöneliktir Yani çıkarılan genel (ilke), şu andaki somut toplumsal - tarihsel ortamla uyum sağlayacak bir şekilde birleştirilmelidir Bu da yine şu andaki durumu çok iyi incelememiz, ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir ( ) Bu her iki hareketi, diğer iki aşama ile birlikte başarılı olarak uygulayabildiğimiz ölçüde, Kur'an'ın emirleri ve yasakları zamanımızda yeniden canlılık ve etkinlik kazanacaktır Bu durumda ilk hareket temelde tarihçiyeye düşen bir görev olduğu

halde, ikincisi, açıkça sosyal bilimcinin aracılığıyla gerektirmektedir. Fakat asıl etkin yönlendirme ve ahlak mühendisliği görevi ahlakçının şıdır. İkinci hareket, aynı zamanda birinci harekette yapılan çalışmaların, yani anlama ve tefsir etme çabalarının varlığı sonuçları düzelten (bir ölçü) görevi yapacaktır. Zira varlığı-muz sonuçlar, şimdi uygulamada başarısız iseler, o zaman ya mevcut durumu doğru olarak değerlendiremedik ya da Kur'an'ı anlamada başarısız olduk demektir" (Fazlurrahman, 1990: 73 - 76)

Açıkça görüldüğü gibi, Fazlurrahman'ın çözüm olarak teklif ettiği, Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabası (kaynaklara dönüş) 14. zaman kadesi üzerine oturuyor. Biri Kur'an'ın indirildiği dönem, diğeri şimdi içinde bulunduğumuz zaman. Metodoloji üzerine de metinler kaleme alan bir bilim adamı olarak Fazlurrahman'ın, tefsir ve ilgili ilimlerdeki hâlâ kuşatmadığımız tarihi birikimi ve tecrübeyi bu kadar kolay atlaması ve bu atlamanın imkân/imkân-sızlığı problemi üzerinde neredeyse hiç durmaması, ancak kaynaklara dönüş hareketinin tabiatı, doğru ve derinliğine tanındığı zaman normal karşılanabilir. İki bas ettiği, biz bu satırlar arasında yazar, 14. asır gibi, uzun bir zaman dilimi içinde Kur'an'ı anlama uğrunda gösterilen devasa çabaları çok cılız ve ve sönük ifadelerle geçiştiriyor atılıyor (Fazlurrahman, 1990: 75). Tefsir ilmini tarihçi, sosya. bilimci ve ahlakçıya bırakması kadar "uyum" ve "başarısızlık" üzerinde vurgu yapması, da nasıl bir haleti ruhiye içinde bulunduğunu göstermesi açısından kayda değer olsa gerektir.

4. Parçalanmış ve kopuk tarihin tezahür alanlarından biri de 19. ve 20. yüzyılın büyüklü kavramlarından "medeniyet" ve "terakki"ye eşlik eden "ulûm ve fânûn" etrafında halelenmiş görünmektedir. Çağdaş Türk düşüncesinde ulûm ve fânûn'un hangi anlamları taşıdığı, hangi ilimler, ve bilimleri ifade ettiği, ve neleri

dışladığı henüz analitik olarak ortaya konmuş olmamakla beraber konumuz ıttı barıye uç yönünün çok bariz olduğu söylenebilir. Birincisi, İslâm dünyasında çok köklü bir geleneği olan ve birbiriyle ıttı batılı fakat farklı çokça disiplin içinde ele alınan "ilimler tasnifi" dairesini kırarak anlaşılmaz hatta önemsiz hale getirmesi dir. Bu da ister istemez ilim kavramını ve ilimler hiyerarşısını zayıflatan, belirsizleştiren, neticeleri itibarıyla de neyin hangi çerçevede söylendiğini ve mantığını anlamayı zorlaştıran bir fonksiyon icra etmiştir. İkincisi, felsefi arkaplanı, tarihi mace-rası ve ana hedefleri çok alt düzeyde kavranan, bu yüzden de İslâm kültüründeki "ilim" kavramıyla neredeyse aynılaştırılan modern bilimin ve onun verilerinin, "bilim fetişizmine" varacak ölçüde mutlaklaştırılarak tefsir ve kelâm başta olmak üzere bütün İslâmî ilimlere bulaştırılmasıdır. Dinin yerini alma addedisinde olan insan merkezli ve akılcı modern bilimin, İslâm dininin, hususen Kur'an'ın mucize-hiğinin 19. yüzyılın pozitivist mantığı içinde savunulması için uygun bir araç olduğuna/olabileceğine dair gücü bir kanaat oluş(turul)muş ve "İslâm'ın manî-i terakki" olduğu, bilimle, akılla barışık olamadığı yolundaki oryantalistik tezleri çürütmek veya bu ağır yükten nispi de olsa kurtulmak doğrultusunda çokça çaba sarf edilmiştir. Tarih hadisi, şeyer, ilmihal tetracim-i anval ve menakıp kitaplarında önemli bir unsur olarak yer alan mucize, keramet türünden rivayetlerin gerilere doğru itilmesi, toplumsal hafızada itibar kaybına uğratılması bir kısmının reddedilmesi, bir bölümünün ağır tenkidlere konu olması, büyük bir yekûnunun da mevzu hadisi, uydurma haber, israiliyat, hurafe, batıl inanç... seviyesine indirilerek tasfiyesi, gütöke hakumiyetini artıran bu bilim fetişizminin beklenebilir ağır bedelleri neticeleridir.

Tarihteki kopukluk açısından daha da önemli olan üçüncüsü, İslâm dünyasında

İlimin 19. yüzyıldan sonra durduğu, gerilediği şeklindeki oryantalistik kanaatleri bir şekilde benimsemiş kuvvetlendirmiş ve yerleştirmiş olmasıdır. Hemen hiçbir ikna edici delililer, sarmeden ilim ve fen açısından Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin geri plana atılan, dışlayan ve altı bir kategoriye indirilen bu görüşün çağdaş Musluman aydınlar tarafından kolaylıkla ve neredeyse ittifakla benimsenmesi tesadüfi değildir. Burada Musluman aydınların, bir kısmını yakarı da vermeye çalıştığımız ve tevarüs mekanizmalarını işlemez hale getiren parçalı tarih telakkileriyle zımnı bir uyum arayışı söz konusudur. 12. yüzyıl sonrasında İslâm dünyasında ilmin durduğu tezinin akademik olarak birçok açıdan tenkit edilip geçersiz kılınmasına rağmen Muslumanların zihninde hâlâ ıttıbarını koruyor olması da ancak bu "uyum" anlayışıyla ıttıbatlandırıldığında anlaşılabilir.

#### HİLAFET-SALİANATTAN MEŞRUTİYET'E

Çağdaş İslâm ve Türk düşüncesinin evleviyette siyasi düşünce veya siyasete bağımlı bir düşünce ağırlıklı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Siyasi aklın ve Musluman aydınların esas olarak çözmek istedikleri problemin, devletin nasıl fülî ve psikolojik çöküşten kurtulacağı, dîni kelimelerle söylersek Muslumanların kufurun (Avrupa'nın, Rusya'nın) karşısındaki mağlub yetilerinin nasıl durdurulacağı meselesi olduğuna biliyoruz. İslahat hareketlerinin askeri alanla ve buna bağılı olarak mektepleşme sureciyle (ordunun donanımıyla alakalı teknik ve mühendislik eğitimiyle) başlamış olması, büyük ölçüde askeri yeterliliklerle sınırlı görülen mağlabiyet problemini çözmekle doğrudan ıttıbatıdır. Bu aşamada askeri modernizasyonun ve modern eğitimin aynı zamanda ciddi siyasi, dîni, sosyal ve kültürel altüst oluşlara, kurumsal değişimlere, zihniyet zıttlaşmasına sebebiyet verece

ği gerçeğinin yeteri kadar fark edilmemiş olduğu söylenebilir.

İslahat hareketlerine yönelen açık veya örtük muhalefetin, -dın kaynaklı olsun olmasın- dîni bir muhteva taşıması, özellikle de "gavur" vurgusu (II. Mahmut için gavur padişah, Âli Paşa için gavur paşa, modern okullar için gavur mektebi, Avrupa'dan muktebes yeni kurumlar tavırlar ve sosyal unsurlar için gavur ıccadı) tehditkâr ve ıslahatı önleyici/geçiktirici ciddi potansiyel unsurlar taşıyordu. Bu gerilimi aşmak için başvurulacak en emin yol tarihi tecrübe içinde de var olan bir ıssul olarak, yapılacak olanları dınileştirmekti. İslâm dünyasında ve Osmanlı Devleti tecrübesinde ıslahatın baş ıcceracısı ve savunucusunun bizzat "dın ıccı devlet"ı birlikte temsil eden halife-padişah oluşu da önemliydi; padişahın yapacağı şeyler bir taraftan devletin/kendisinin varlığını garanti edecek diğer taraftan da devlete ve halıfeye meşruluk kazandıran dîni uygun olacaktı. Zaman zaman zor ve problemlı işleyen bu çift taraflı mekanizma Cumhuriyet idaresinin kuruluşu dahil olmak üzere bütün Türk modernleşmesi tarihi boyunca bazen sadece söylem olarak bazen de hem söylem hem ıccraat olarak işleyecekti. Meşrutiyet kazandırmadaki zorluk, ıslahat hareketlerinin hemen her büyük aşamasının (Tanzimat ve İslahat fermanlarının, I ve II Meşrut yetin ıssanı vb.) fülîen gündeme gelen veya kapıyı, çalan güçlü bir dış müdahalenin arkasından gelmiş olmasındadır.

Yeni rejim arayışları olarak meşrutiyet taleplerinin öncesinde, Osmanlı Devleti'nin ve aydınların gayrimuslım tebaasının hukuki ve siyasi statüsüne dönüştürme bağlamında müsavvat politikaları ve Avrupa dengeleri arasında bir yet arama çabaları bulunmaktadır. İslamcılık hareketi bu çerçevede Tanzimat politikalarının ve Yeni Osmanlılar'ın yer yer farklılaşan, belki bazı alanlarda dîni vurguları/dîni muhtevası artan, derinleşen bir deva-

mından başka bir özellik taşımaz. Öncelikle çözüme kavuşturulması gereken problem taklit meselesidir. Modernleşme döneminin Müslüman aydınları, hem yeni fikirlere içtihatlarla kapı aralamak hem de mezheplerin, tarikatların dağıtığını savunduğu İslâm birliğini (ittihad) yeniden kurmak için bir taraftan kendi ilmi-kültürel çizgisi içinde meşru olan mezhep umamlarına, ulemaya, şeyhlere "korükörüne" taklidi, itaat, tenkit edip buna karşılık içtihadı, içtihat kapısının açılmasını yani gelenekten, ulemanın otoritesinden bağımsız ferdi yorumların meşruluğunu savunurken diğer taraftan da paradoksal olarak bir tür Avrupa'nın taklit edilmesini savunacaktır. Halbuki şeklen bile olsa "kâfirin taklidi/kâfîre benzemek" dinen gayri meşrudur (Muhalefetin, "kim bir kavme benzerse o onlardandır" hadisini sürekli gündeme getirmesi bu çerçevede önemsenmelidir). Avrupa'nın takliti konusunu olması ancak fıkhi/hukukî bir kavram olarak haramları geçici bir süre için helal kılan zaruret prensibi devreye sokularak aşılabilecektir. Küfrü temsil eden Avrupa bu aşamadan itibaren bir tarafıyla aman-sız düşman diğer tarafıyla da taklit merci olma vasfını açık veya örtük olarak birlik-te kazanacaktır.

Müsavat (égalité) ve barınla birlikte uhuvvet (fraternité) kavramlarına getirilen yeni dini yorumlar İslâm siyasi düşüncesinin değişmesi/modernleşmesi tarih açısından ilk adımlar olmalıdır. Fransız İhtilali'nin aynı zamanda masonik umdelerden biri olarak müsavat prensibinin bir şekilde kabulü Osmanlı-İslâm dünyasında siyasi, dini, sosyal problemlere kaynaklık etmiş ve mâserî hussiyatın tencide olmasına zemin hazırlamıştır. Bu problem, eşitliğe vurgu yapan müsavat kavramının, gayri müslimler lehine imtiyazlar Müslümanlar aleyhine eşitsizlikler doğurduğu şeklinde özelenebilir. Nitekim Namık Kemal başta olmak üzere birçok Osmanlı aydını müsavat politikalarının ge-

tirdiği bu eşitsizliğe işaret etmiştir. Burada, değerler sisteminin ve geleneklerinin beklenebilir bir sonucu olarak tebaası olan gayrimüslimlerin haklarını eşitlik ilkesine göre değilse de adalet prensibi gereği emniyet altına alan, şimdi ise büyük ölçüde harici sebeplerle onlara imtiyaz kabilinden müsavat verme zorunda kalan bir siyasi yapının zaafa uğraması hadise siyle karşılaşırız.

İslâm dünyasının büyük coğrafyaları olarak Osmanlı, Mısır ve Hindistan'da yanyana yaşayan Müslümanlarla zımmilik hakları korunan adaletle davranılan gayrimüslimlerin hukukî siyaseten ve sosyal statü itibarıyla eşit (musavî) olma dıklarını biliyoruz. Zaten fıkıh ve tarihî tecrübe de böyle bir eşitliğe cevaz veriyor, imkân tanımıyordu. Ayrıca Osmanlı tecrübesinde olduğu gibi gayrimüslimler de kendi aralarında mutlak bir eşitliğe sahip değillerdi. Onları kendi aralarında eşitsiz kılan şey hukuk veya nüfus değil siyasi ve sosyal temüller coğrafi farklılıklar ve gündelik hayatın akışında tezahür eden kabiliyetleri, meşrepleri ve meslekleri idi. En üst tabakada Rumlar (Ortodokslar), en alt tabakada ise Yahudiler şeklinde tezahür eden gayrimüslimlerin kendi aralarındaki bu eşitsizlikler yüzünden İslahat Fermanı'nın ardı sıra Rumların "Devlet bizi yahudilerle beraber [musavî] etti, biz İslamların tefevvukuna [üstünlüğüne] razı idik" türünden şikayetlerde bulundukları kaynaklarda yazılıdır.

Osmanlı siyasi aklının müsavat politikalarını benimsemek ve savunmak noktasına nasıl geldiği meselesi, konumuz olmakla beraber Sultan II. Mahmut'un, hayatının sonlarına doğru Resit Paşa'nın istekleri doğrultusunda yabancı sefirlerin huzurunda söylediği "Ben tebeanın Müslümanını camide, hristiyanını kılıfede, musevisini de havrada fark ederim. aralarında başka güne bir fark yoktur" sözünüyle declare edilen, Gülhane Hatt-ı Hümayunu ve ardından İslahat Fermanı'yla resmi

belgelere ve mevzuata sarahaten veya zımnen girmeye başlayan, daha sonra siyasi muhalefet hareketleri olarak Yeni Osmanlılar ve İttihat ve Terakki hareketlerinin de muhalif kanadı genişletmek gayrimüslimleri haberleşme ve yasak yayınları, edinme-dağıtma kanalı olarak kullanmak ve Avrupa'da itibar görmek gibi birçok saik eşliğinde kısmen veya tamamen benimsiyeceği müsavat meselesi, öncelikli olarak üç hedefe yönelikti. Hedeflerden biri devletin sınırları içinde, özellikle Balkanlar'daki milliyetçi ve ayrılıkçı temayülleri durdurmak veya tehdit edici olmaktan çıkarmak ve dinlere/mezheplere göre şekillenmiş milletler sistemini ayakta tutmaktır. Bilindiği gibi, *İttihad-ı Ana-sır/Osmanî* politikası bu siyasi kararın neticesi idi ve dönemin şartlarının icbar ettiği yeni bir Osmanlı vatandaşlığı çerçevesi ve yeni bir siyasî birlik (ittihad) anlayışı inşa etmek peşinde idi. İslahat Fermanı'nın Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki münasebetleri yeniden tarif ederken "ravâbit-i kalbiye-i vatandaş" den yanısıra kalbi/hissî vatandaşlık bağlarından bahsetmesi, bu zaviyeden manalı olmalıdır. İkinci hedef Rusya'dan sonra gayrimüslimlerin hamisi konumuna yükselen Avrupa'nın doğrudan veya dolaylı müdahalelerini azaltmak, hafifletmek veya bütünüyle ortadan kaldırmaktır. Üçüncüsü ise Avrupa'nın Osmanlı ve İslam dünyası için giderek daha fazla menfi vurgu ar yaptığı ve oryantalistik çalışmalarla akademik olarak da beslediği uç eşitsizlik (hürle köle, erkekle kadın, Müslümanla gayrimüslim arasındaki eşitsizlik) alanının yükünden nispi de olsa kurtulmaya yöneliktir.

İlmiye sınıfının ve İslamcılık cereyanı içinde yer almış zevatın müsavat kavramını, nasıl, hangi çerçevede anladıkları ve ne tür araçlar kullanarak müsavat politikalarını meşrulaştırdıkları meselesi üzerine yoğunlaştığımızda şu noktaların altı çizilmelidir. 1. Müsavat problemi, dinî

olmaktan ziyade milletlerarası siyasî münasebetlerin ve belki dönemin ana temayüllerinin Osmanlı Devleti'ne dayattığı politik bir mesele olmasına rağmen dinî bir çerçevede inşa edilmiş ve sunulmuş yeni ayetler ve hadisler delil getirilerek Müslümanlarla gayrimüslimlerin eşitliğinin Kur'an ve hadislerle uygun olduğu, hatta nasların müsavatı emrettiği savunulmuştur (bugün de savunulmaktadır). İslam ve Osmanlı tarih tecrübesi ise müsavat kavramı etrafında yeni ve zarurî yönelişlere yol vermediği, müsait olmadığı için, bu yeni metinlerde çoğunlukla bir kenara itilmiş, görmezden gelinmiş veya bu mümkün olmadığı zaman tenkit edilerek bağlayıcı olmaktan çıkarılmıştır. Müslümanlarla gayrimüslimlerin eşitliği manasında müsavatın, Kur'an ve hadisler açısından "caiz" hatta "farz" olduğunu savunabilmek, bir başka ifade ile siyasî zaruretlere dinî zaruret haline yükseltmek için ilmiyeye mensup zevat da dahil olmak üzere Osmanlı aydınlarının kaleminden çıkan metinlerde birçok ayet ve hadis'e karşılaşıyoruz. Çağdaş İslam düşüncesinde önemli bir yeri olan "kaynaklara dönüş hareketi"nin aynı zamanda ne kadar problemlî ve sıkıntılı, bir manada kaynaklardan uzaklaştırıcı bir alan olduğunu göstermesi açısından da zahurî ve batınî manaları müsait olmadığı halde müsavatı savunmak için serdedilen ve nihayetlerinde "nazar-ı şeriatla herkes müsavıdır" hükmü yer alan bu ayet ve hadislerin nasıl seçildiğine ve nasıl tercüme edilerek yorumlandığına bakmak gerekmektedir.

2. Dindar bir kişinin veya dinî temel referans aldığı iddiasında olan bir siyasî yapının farklı dinlere mensup kişileri (bizim örneğimizde Müslümanlarla gayrimüslimleri) eşit hale getirmesi dinen şer'an hatta zihnen mümkün olmasa gerektir. Çünkü hangi dine mensup olursa olsun, böyle bir yöneliş felsefî itikadî düzeyde ya kişinin ve siyasî yapının kend.



itikadının doğruluk ve haklılığından şüphe etmesi manasına gelecek veya ikinci ve üçüncü taraflara karşı kendi lehine işleyecek bir manevra alanı açmak için bilerek tavizler verdiği kabul edilecektir. Kalkış noktası hangisi olursa olsun (bize göre şüphe ile taviz/manevra şıklarının ikisi birlikte işlemektedir), şartların zaruri kılmasıyla benimsenen musavat düşüncesi bir tür laik hukukun ve zihniyetin gelişmesine yol açacak, en hafif tabiriyle siyaset, örfi hukuk ve hıkmî-i hükümet alanını normal sınırlarını aşacak şekilde genişletecektir. Cevdet Paşa'nın *Mecelle* için kullandığı "mesail-i şer'iye cem' olunarak, ehl-i İslâma göre 'ahkâm-ı şer'iye' olup tebea-i gayrimüslimeye göre dahi 'kanun' itibar olunmak (...) " ibaresindeki "ahkâm-ı şer'iye" ve "kanun" ayırımı, vurguları, Osmanlı devlet ricalinin ne yaptığının tamamen farkında olduğunu gösterdiği kadar sekülerleşme ve zihin parçalanması düzeyinde ne kadar problemli bir alanın içinde olduğumuzu da işaret etmektedir. Bir aşama sonra değerler ve sosyal hayat düzeyinde Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki farkın bu dünya ile değil ahiretle alakalı bir mesele olduğu vurgulanacak, bu mantık gereğince din-dünya dünya-ahiret ayırımına yerli laikleşme tasavvurun merkezine varacaktır.

Bu noktada Manastırlı İsmail Hakkî'nin Ayasofya Camii kürsüsünden cemaata söylediklerine ve daha sonra şeyhülislamlık makamına oturacak olan Mustafa Sabri Efendi'nin yazdıklarına bakabiliriz: "Din ve mezhebin dünyaya, hususî muâşeret ifasına hiç taalluku yoktur. Ahirette halleri ne olursa olsun. Ondan sana ne! (...) Adem-i musavat ahiretcedir. (...) Hele siyaseten bu tesavi [musavat] ve ittifaq bugün ne kadar lazımdır (...) Esasen aramızda uhuvvet var; uhuvvet-i insaniye, uhuvvet-i vataniye (...)" ("Mevaliz", *Sirat-ı müstakim*, D13, s. 207 (24 Şevval 326/6 T. sanı 324) "Hayır ha-

yır bu 'harriyet ve meşrutiyette İslâm ve hristiyan bir olacakmış, dinler birbirine karışacakmış, yahut hepsi ortadan kalkacakmış' gibi evhama kapılmak kar-ı akıldır. Meşrutiyette İslâm ve hristiyan hukuk, dünyeviyeye musavî olacak demektir. (...) Muamelat-ı dünyeviyeye ait olan bu gibi hususatta musavvâtı gözetmek azim olup umûr-ı dîniye ve itikadîyeye gelince elbette müslim başka gayrimüslim başkadır. Ancak bu yoldaki İslâmlık ve hristiyanlık farlı yalnız camilerde, kiliselerde zahur olmak (...) lazımdır gelir" (Mustafa Sabri, "Tasrîda irad olunmuş bir nûtlukdan", *Beyan-ı'l-hak*, III/56, s. 1152, 7 R. ahır 1328/ Nisan 1326) Mustafa Sabri Efendi'nin II. Mahmud'a ait son cumleyi, bilerek bilmeyerek ne kadar rahatlıkla tekrarladığına dikkat edilmelidir (Geniş bilgi için bkz. İsmail Kara, "Musavat yahut Mus.ümanlara eşitsizlik-Bir kavramın siyaseten/dinen inşası ve dönüştürücü gücü", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Harriyeti* içinde, İstanbul, Ensar Yay., 2000, s. 307-47).

Musavat, yine Fransız İttifakı menseli ve masonik bir umde olan harriyet (liberté) kavramı takip edecektir. Harriyet kavramıyla alakalı iki temel problemden biri, İslâm ve Osmanlı siyasi kültüründe harriyetin siyasi değil hukuki bir kavram oluşu ve fıkıh nazarında bir Müslüman nifilen esir olsa bile hukuken köle (esir) statusunda olamayacağı hükmü idi. Bu yüzden Osmanlılar dahil olmak üzere İslâm dünyasında, siyasi özgürlüğü ifade eden "liberté" kavramı uzun sayılabilecek bir müddet, daha çok ticari bir terim olan *serbestiyet* kelimesiyle karşılanmıştır. İkinci problem İslâm ve Osmanlı siyasi düşüncesinin itaat temel kavramı etrafında şekillenmiş olmasıdır. Burada Allah'a itaatla padişah-halifeye itaatın aynı kelimelerle ifade edilmiş olması (itaat, taat), hatta ayette Allah'a, Peygamber'e ve ulul emre ita'atın birlikte/peş peşe zikredilmesi (Nisa 4/59) önemli bir husus olarak zik-



*Meşrutî yönetme karşı, İslâmîci-reaksiyoner ağırlıklı çok bileşenli bir kalkışma olan 31 Mart Vak'ası (1908), irtica (gerici-lik), suçlaması-nın resmî siyaset diline yerleşmesinin mîlâdı olmuştur, denebilir. Kalkışmanın başarılmasından da, ordunun siyasete 'elkoy-ması' geleneği açısından önemi dikkat çekilmiştir*

redilmelidir. Dolayısıyla siyasi hürriyetlerin, bir bakıma da muhalefetin meşru ve anlaşılabilir hale gelmesi itaat dairesinin daralması ve anlam kaybına uğramasıyla mümkün olabilmektedir. (Hemen işaret edilmelidir ki bu söylemlerin üzerinden uzun seneler geçmiş olmasına rağmen İslâm dünyasında hürriyet ve itaatsizlik talebi bir muhalefet söylemidir ve iktidara geçen bunları gayrimişru ve isyan kabul etmeye mütemayıldır.) Hem gayrimüslimlerle Müslümanları hukukî ve siyaseten eşit hale getiren hem de siyasi hürriyetlere, muhalefete imkân tanıyan yeni rejim, hilafet-saltanat sisteminin yerine geçecek olan meclisli ve anayasalı meşrutî rejim olabildi.

İslâm siyasi düşüncesi, fıkıh hükümleri, siyasetname geleneği ve kurumlar tarihi yeniden yorumlanarak İslâmî bir rejim hüviyetinde savunulan meşrutî idareyle ilgili tartışmalarda birçok problem ve tartışma bulunmaktadır. Temel problem alanlarından biri Emevîlerden itibaren İslâm dünyasında hakim yönetim biçimi

olan ve Osmanlıların da devralarak, İslâmiye öncesi Türk siyasi gelenekleriyle bir şekilde uzlaşarak sürdürdükleri hilafet kurumu ve halifenin konumu ile alakalıdır. Bu noktada çağdaş Müslüman aydınların birbiriyle irtipath iki mekanizmayı devreye sokarak probleme yaklaştıkları ve meşruiyet zemininde meşrutî rejime çıkış yolu aradıkları söylenebilir. Mekanizmalardan biri İslâm tarihini yeniden yorumlamakla alakalıdır ve bu çerçevede Hz. Peygamber ve dört halife dönemiyle Emevîlerden itibaren başlayan ve Osmanlıların da sürdürdükleri dönem arasında uzlaşmazlık ve sapma çizgisi koyma teşebbüsleri görülmektedir. Metinlerde karşılaşılan mantık kabaca şöyledir: Hz. Peygamber ilahî vahye mazhar olmasına rağmen devlet ve kamu işlerini meşveretle yürütmüş, dahası "Allah'a isyanın olduğu yerde kula itaatı" yasaklamıştır. Dolayısıyla yöneticiye (halifeye) itaat mutlak değil şartla bağlıdır (meşrûttır). Ayrıca Hz. Peygamber yerine bir "veliaht" bırakmamış, yönetici seçme işi

nî Müslümanların serbest tercihlerine veya icmaya bırakmıştır. Nitekim dört halifenin hepsi aralarında tarz farklılığı olsa da bir tür ummetin seçimi ve ardından itaat edeceklerine dair beyatıyla hilafete gelmiş, Hz. Ebubekir'den başlamak üzere de herbiri "doğru"da oldukları müddetçe kendilerine itaat edilmesini, aksi takdirde karşı çıkılmasını istemişlerdir. Neticede halife varlığı kendinden olmayan, ummetin vekaletiyle işbaşına gelen ve icraatta bulunan, Müslümanların razı ve ihtiyaç görmesiyle de vazifesinden alınabilen bir "memur"dur. Resmeden bu tablo meşrutî rejimin kendisinden başka bir şey değildir. Emevîlerle başlayan ve "kahr-ı galebe" ile iktidarı ele geçiren hanedanlık ve veliahtlıkla devam eden, "istibdat"la icraatta bulunan saltanat sistemi ise İslam'ın temel ilkeleriyle çelişen gayri meşru bir rejimdir.

Elmalılı Hamdi Efendi'nin II. Meşrutîyet'in ilk yılında kaleme aldığı hilafetle alakalı bir yazı dönemine tercüman olarak hem öne çıkardıkları hem de zımnen reddettikleri açısından fevkalade önemli ve temsil gücü yüksek bir metindir. "Halife bir taraftan kendisine beyat eden ummetin vekaletini, diğer taraftan kendisinin de efradı tebea gibi tebaiyet ve tatbiki memur ve mecbur olduğu kanunun vazı ve şar'ının hasebi'l icra niyabetini haliz bulundur. Ve hiçbir vakit rey-i müstebiddi ile o kanunu tecavüz edemez. Ederse hakimiyet-i millet hükmünü icra eyler [kendisini hal' eder]. Binaenaleyh İslamiyetteki hilafet, kanun-ı şer'in kuvve-i icraiye sinden başka bir şey olmadığı cihetle ri-yaset-i ruhaniyeye müşabeheti yoktur. Hilafet bir hükümet-i meşrûta-i İslamiye reis demektir. Bunun için memalik-i ecnebiyede bulunan Müslümanlara velayeti yoktur. Fakat Müslümanlar manevî bir hiss-i merbutiyet duyarlar. Tegallub ve tasallut manasının mütezammın olan saltanat meaurubiyetiyle istibdadı müştemil olduğundan artık devr-i hürriyette bazı evhamın lafzı-

nî meşrutîyete namûlayım gördüğü hilafetin manasını icabat-ı meşrutîyet tanımak zaruridir. Kanun-ı Esas-ı İslamın müsellemler ve mukarrer olan adli müsavatı icabınca teşvîh-i ihtilafı mülel eden bu esasa hiç mâna teşkil edemez ( )" (Küçük Hamdi, "İslamiyet ve hilafet ve Meşihat-ı İslamiye" Beyan-ı hak, I/22, s. 523, 8 Şafer 327/16 Şubat 324).

Burada yeni ve cesur yorumlar olarak (gerçek) hilafet sisteminin vekalet kavramı etrafında inşa edilmesi; halifenin, Allah'ın ve Peygamber'in değil de halkın vekili olarak konumlandırılması ve nihayet hakimiyet-i milliyenin tayin edici bir unsur haline getirilmesi fevkalade önemlidir. Bunun kadar önemli bir diğer yorum, meşrutî bir idarenin "hükümet reis" demek olan halifenin Osmanlı toprakları dışındaki Müslümanlara velayetinin olmadığı onların da halifeye itaatlarının şart olmadığını açıkça vurgulanması ve "millî hilafet" diyebileceğimiz bir fikre kapı aralanmasıdır.

İkinci mekanizma kaynaklara dönüş hareketiyle alakalı olarak Kur'an'da ve hadislerde geçen meşveret şûra kavramlarının yeniden yorumlanmasıyla meşrutî rejimin temel kurumlarından biri olarak Meclis fikrine meşruluk kazandırmaktadır. Bu yorumdaki tartışmaya açık nokta Kur'an ve sünnette bir tavsiye (sünnet, müstahap) düzeyinde yer alan ve meşverette bulunanı bağlamayan meşveret ve şûranın mutlak bir emir (farz) seviyesine çıkarılması ve bağlayıcı niteliklere büründürülmesidir. Beyat'ın seçim, meşveret'in hakimiyet-i millîye ve fikr-i ummet, icmanın meclis ehl-i hal ü akd'in millet vekili, emir-i bil maruf ve nehy-i anî'l münker'in murakabe ve nezaret (denetim) şeklinde yorumlanması da zayıf ve zorlama yorumlardır. Klasik anlayışta devletle halk arasında konumlandırılan, bu sebeple de halkın taleplerini siyasi merkeze taşıyan, siyasi merkezin meşrutîyetini sağlayarak halkı indiren, hepsi ün-

üstünde devleti de doğrudan ve dolaylı olarak bağlayan ilmi, fikri, ahlaki zihniyet dünyasını inşa eden ulamanın fonksiyonlarındaki zayıflama ve siliğeşmeye özellikle işaret edilmelidir. Büyük ölçüde ulema için kullanılan ehl-i hall u akd (problemleri çözen ve bağlayan zümre) kavramının parlamenterler için kullanılmaya başlaması ulemanın statusundeki değişme ve yerinden olma açısından dikkat çekicidir. Müsavat ilkesi dolayısıyla Müslümanlarla eşit hale gelen gayrimüslimlerin "meşveret" kavramına ve bunun tabii bir neticesi olarak Meclis fikri ve kurumu içine dahil edilmesi de ancak nasların maksadı aşacak şeklide zorlanmasıyla mümkün hale gelebilecektir.

Temel problem alanlarından ikincisi İslam sıyası düşüncesinin ve kurumlarının kavram dünyasıyla ve hiyerarşisiyle alakalıdır ve burada da bugün için bile ciddiye alınması gereken bir kayma müşahade edilmektedir. İslâm sıyası düşüncesindeki ana kavram hukuki ve ahlaki manaları birlikte ifade eden adalettir (hukuken, hakkı tanımak ve gerçekleştirmek: ihkak-ı hak, herkese hakkını vermek, zulmetmemek ve ahlaken, isukamet/ıudal sahibi olmak) ve bu kavram iktidarın menşesinden çok icraatın öne çıkarır; iktidarın meşruluğu esas itibarıyla nasıl geldiğiyle değil ne yapıyla alakalıdır. Bu sebeple kahr u galebe yoluyla iktidara gelmek, yönetimi elinde tutmak (istibdat) tekbaşlılarına olumsuz siyasî eylemler, tavırlar değildir. Adaletin yerine birinci kavram haline gelen meşveret ise iktidarın nasıl geldiğin, öne çıkarmakta ve meşruluğu öncelikle burada aramaktadır. Ayrıca naslar itibarıyla bakılırsa adaleti yerine getirme farz duzeyinde bir emirken meşveret sunnet ve mustahap düzeyinde bir tavsiyedir. Bu önemli değişme ve hiyerarşi bozulması İslâm dünyasında hâlâ tam bir karşılık bulamamıştır yani Müslüman halk nazarında hâlâ iktidarın kaynağı değil icraatı onde ve belirleyici gözükmemektedir.

Üzerinde durmak istediğimiz üçüncü temel problem alanı kanun-şariat ekseninde cereyan etmektedir. Meşrutî rejim arayışlarının ana ayaklarından biri olarak Kanun-ı Esasî (anayasa) ve genel kanun fikri ilk bakışta halife sultanın haklarını ve yetkilerini diğer vatandaşlar gibi sınırlandırma/ıyın etme şeklinde gözükse de esas mesele şariatın hangi hiyerarşide ve nereye oturtulacağı meselesidir. Müslüman aydınların Kanun-ı Esasî'nin şariatın başka bir şey olmadığı, yolundaki açıklamaları kanun fikrinin açıkça veya örtük olarak şariatın sınırlarını da tayin ettiği ve kanunun altına yerleştirdiği, gerçeğini ortadan kaldırmaz. Halbuki Osmanlı tabiatında önemli bir yer tutan orfi-sultanî hukuk ne kadar yaygın ve meri olursa olsun şariatın altında daha doğru bir tabirle şariatın meşru hale geldiği ve sınırlarını çizdiği bir alandır. Şariat vurgulu bir mualefet yürüten Yeni Osmanlıların "constitution", "loi fondamentale", "fundamental law" anayasa karşılığında "laik" çağrışımları olan kanun kelimesiyle yapılmış terkipler yerine *austur, nizamat-ı esasîye* kelime ve terkiplerini tercih etmeleri sebepsiz değildir. Çünkü kanun, meşrutî rejim talepleri dolayısıyla karşı çıktıkları orfi hukuku ve şariat karşısı Avrupa'dan tercüme kanunları çağrıştırmaktadır. İslâmcıların Kanun-ı Esasî için "Kanun-ı Esasî şariatın fezlekesidir", "Kanun-ı Esasî kı kanun-ı ilahî demektir" (Manastırlı İsmail Hakkı) "şariat-ı mutahhara-yı İslâmiyenin müstelzim bulunduğu Kanun-ı Esasî" (İttihad-ı Muhammedî Cemiyeti), "Kur'an'ın bazı ahkâmını beyandan başka bir şey olmayan Kanun-ı Esasîmiz" (Musa Kazım Efendi), "ahkâm-ı şer'iyemiz[in] şerh u tafsili olan Kanun-ı Esasîmiz" (Elmalılı Hamdi Efendi), "Kanun-ı Esasî şariata temessukun bir sened-ı kavîmî[dır]" (Cemiyet-i İlmîye-yı İslâmiye) gibi beyanlarda bulunmaları da bir taraftan anayasayı şariata yakınlaştırma gayreti gibi gözükür.

ken diğer taraftan da Kanun-ı Esasî'ye dönük şeriat talebinde bulunan muhalefet-i susturmaya dönüktür (İslâmcıların Meşrutiyet, İstibdat, Hılafet, Meşveret-Meclis, Kanun-ı Esasî, İtaat-Fırka-Muhalefet kavramlarını nasıl anlayıp yorumladıkları ve bu alanlardaki tartışmaları için bk. Kara, 1994)

#### PASİF TOPLUMDAN AKTİF TOPLUMA

İslâm dünyasında aktif insan ve aktif toplum arayışları, öncelikle oryantalistik dilde üzerinde çok durulan doğa/Müş.üman toplumların ve Müslüman bireylerin pasif/atıl/vurdumduymaz bir karakter gösterdiği tezmin bir şekilde kabulü ve çelikleştirilmesi manasına geliyor. Fakat bu tezi kabul edilebilir kılan husus elbette sadece bir tespit oluşu değil aynı zamanda çöküşün sebeplerinden birinin bu karakter olduğu ve kurtuluş için terk edilmesi gerektiği kanaatine varılmış olmasıdır. Modernleşme istikametinde bir toplumsal seferberliğin (mobilizasyonun) ve katılımın sağlanabilmesi ve sosyokültürel dönüşümün temini için geçmiş ve şimdiki toplumsal kabulleri ve yaşama tarzını değiştirmek, en yumuşak tabiriyle tadil etmek gerekiyor, bu da doğrudan doğruya bir ahlak ve zihniyet değişikliği teklif etmek hatta genellikle dayatmak manasına geliyordu. İslâm dünyasında ahlak ve zihniyet dünyası, yaşama tarzı hatta gündelik dil büyük ölçüde tasavvuf ve tarikatlar etrafında ete kemige büründüğü için değişim talepleri aynı zamanda ahlak ve tasavvuf tenkitleri şekline dönüşmüş, bu süreç neticesi itibarıyla ahlak kavramlarının hiyerarşisinin bozulmasını, kavramların kıymı dönemin icbarları doğrultusunda azmanlaştırılarak, kımının içi boşaltılarak yeniden tanımlanmasını getirmiştir. Zaman zaman itikat (inanç) alanlarına da intikal eden bu tenkitlerin aktif insan/aktif toplum arayışlarıyla irtibatı açısından bazı örnek konular üzerinde durulabilir

Tenkitlerin yoğunlaştığı alanlardan biri itikat meseleleriyse alakalıdır. Bu tenkitlere bakılırsa tasavvuf ve tarikatlar ayrı bir inançlar sistemi oluşturmuş, tevhid anlayışını zedeleyen bir ulûmiyet (tanrı) telakkisi geliştirilmiş, vahdet-i vücud anlayışı tescime ve teşbihe (tanrının varlıklara benzenilmesi, onlarla aynı leştirilmesi) varmış, kaza ve kader inancı insanın irade-i cüziesini ortadan kaldırarak şekilde mutlaklaştırılmış, ıncalû'l- gayb, hatm-ı velayet, insan ı kâmil gibi kavramlarla akaid konularının çerçevesi delinmiş, itikat ve ibadet daresini tahrir eden, insan ve topluma pasifleştiren biddatlar hurafeler batıl inanışlar bu düşünce ve kurumlar sayesinde yaygınlaşmış. İslâm öncesi ve haricî kültürlerle ait inanışlar bu yolla yemden hayat bulmuş. neticede "Müslüman cemaatin üzerinde ittifak edeceği esaslar"dan uzaklaştığı için siyasi ve dini birlik (ittihad) ortadan kalkmış, her manada tefrika hakim olmuştur.

Tasavvuf ve tekke hayatının önemli kavramları olarak şeyhlerden, turbe, erden istimdât (medet umma) veya onları vesile ittihaz etme ile rabıta meseleleri çağdaş İslâm mütefekkirlerine göre İslâm'ın sınırlarını sıkı bir şekilde çizdiği ulûhiyet telakkisini en hafif tabiriyle aşmakta, bazan da şirke dönüşmektedir. Savaşta zafer kazanmak, bir işte başarılı olmak, bedeni ve ruhi hastalıktan şifa bulmak, çocuk, evlenme, nazar gibi bazı konularda ihtiyaçların karşılanması için evliya türbelerine gitmek, yatırlara adakta bulunmak gibi Allah'tan gelecek razi olmak ve O'na tam teslim olmak manasındaki rıza ve teslimiyet kavramları etrafında farklı bir şekilde yorumlanan ve mutlaklaştırılan kaza-kader inancı ve bununla irtibatlı olarak irade meselesi, aktif bir insan ve toplum inşa etmenin önündeki önemli engellerden biri olarak o kadar işlenmiştir ki her türlü zulüm ve haksızlığı pervasızca irtikap eden padişahlara, devlet memurlarına "zelilâne" ve tam bir teslimiyetle itaat edi-

liyor oluşu da kaza ve kadere karşı boynu bükük, nefsinin mudlak aczine inanmış, 'itmad-ı nefis'i olmayan ve 'Allah ile aralarında mezarlar vasıta olan' insan ve toplum yapısının tabii bu neticesi olarak yorumlanmıştır. Bu görüşlerde kaderin tevekkülün zebunu olan insanların kendi nefislerine karşı pasif tavırlarıyla devletin/padişahın tasarrufları ve düşmanın fikri ve fiili saldırıları karşısındaki vurdumduymazlığı ve tepkisizliği aynı hat üzerinde ele alınmaktadır ki bu değerlendirmenin yukarıda özetlediğimiz oryantalistik dilin müstebit idare pasif toplum paralellliğini büyük ölçüde paylaştığı açıktır. Ehl-i tarik ve ilmiyeden Musa Kazım Efendi de müstebit idarelerle tasavvuf arasında tersten benzer bir ilişki kurmaktadır. Ona göre zalimlerin zamanından korkanlardan "kimisi şeyh oldu, Allah Allah diye tekyelere çekildi, kimisi terk-i dâr ü diyar etti" *Kamus ı Felsefe'sine* "kader" maddesini yazmaya teşebbüs eden Rıza Tevfik'in metninin neredeyse yarısını "Avrupalıların İslamiyete hasretini kaderi isbat ederek mücib-i atalet olduğu iddiasıyla din-i Muhammedîyi ta'n ile telakki etmeler." probleminin teşkil etmesi benzer bir örnektir. Yazarın hem İslâm'ı savunabilmek hem de Avrupalıların cevaplandırılabilir için bulabildiği çözüm, bugünün Müslümanları arasında yaşayan (ve menfi işleyen) kader anlayışının İslâmın öngördüğü (ve müsbet işleyen) kader inancı olmadığını vurgulamaktır (Abdullah Uçman, 'Mufasssal Kamus ı Felsefe'nin 'kader' maddesi', *Tarih ve Toplum*, sayı 133, Ocak 1995, s. 9-11). Aksekinin kaza-kader meselesini bu zaviyelerden ele alırken "İslâm'ın mânî-i terakkî" oluşunu gündeme getirerek zımnen oryantalist dile atıfta bulunması da bizce anlamlıdır. "Müslümanlara ne oluyor ki her şeyde kaza ve kadere öne sürüyorlar? Başka taraflara yükletemedikleri felaket ve mesâibi kadere tahmil etmek istiyorlar? (..) Müslümanlar her şeyi kadere tahmil etmekle öyle

bir derekeye sukût ettiler ki hem kendilerini hem de Müslümanlığın evsâfı[nı], pak olan akidesini adera mülle-i sairenin maskarası yaptılar, 'Müslümanların terakkî edememesi kaza ve kadere olan nükatlarıdır, Müslümanlar bu akıdeyi telkin eden dîni bırakmadıkça temeddün edemezler' diye dinî, Kur'an'ı tahkire kadar vardılar' (Aksekin Ahmet Hamdi, "Müslümanların uğradıkları felaketler kendi nefislerindendir", *Sebilürreşad*, XI/282, s. 338 9 R. evvel 1332/23 K. sâni. 1329).

Tasavvuf ve tarikat merkezli bir diğer tenkit grubu dünya hayatını ve dünya için sayı ü gayreti önemsizleştirdiği gerilere doğru ittiği iddiasıyla ahiret inancı ve kıyamet, hususeten kıyamet'in yarın gibi yakın oluşu etrafında şekilleniyor. Bu çerçevedeki metinlere bakıldığında ahiretin dünyaya tercih edilşinin ve kıyametin yakınlığı vurgusunun Müslüman fertleri ve İslâm dünyasını hayattan, hayata sevmekten, dünya işlerine ve cihada sarılmaktan, terakkiden uzaklaştırdığı, bu sebeple de gerilemenin âmililerinden biri olduğu şeklinde akıl yürütmelerle karşılaşılıyor. İlmîyeden Manastırlı İsmail Hakkı Efendi, Ayasofya kursusundan halka vaaz ederken, Kur'an'da geçen kıyametin yarın kadar yakın oluşunu "50-100 bin sene" gibi çok uzak mesafelere taşıma gayreti, gösterirken bu sahadaki hadisleri de bir çırpıda "zayıf, mevzu" derekesine indirmektedir.

Yoğunluk, kapsayıcılık ve malzeme açısından olduğu kadar dinî kültürün ve yaşama tarzının yeniden yorumlanması ve dönüştürülmesi bakımından da en derin ve geniş tenkit alanının ahlak ve sosyal yapı-zihniyet meseleleriyle alakalı olduğunda şüphe yoktur. Bu konudaki tenkitler şöyle özetlenebilir: İslâm'ın öngördüğü "aktif insan" tıpi tasavvufia, tekkelerle, ahlak anlayışıyla birlikte "pasif insan"a dönüşmüş, dervişlik, miskinlik, fakırlık yaşama tarzı olmuş, tevekkül, kanaat, sabır gibi ahlaki kavramlar asıllarından sap-

tırılarak "bır lokma  
bır hırka" anlayışını  
besleyecek şekle so-  
kulmuş, tembellik  
(atalet), zillet, yeis,  
meskenet, fakır gibi  
menfi haylar ırıfıfa  
kaydedip müşhetlik  
kazanırken vakar, iz-  
zetnefs, azim, say u  
gayret... zayıflamış;  
uçbuçuk günlük ha-  
yacı ne değeri var!".  
"eh, kader böyle mış  
ölümle dünya" diyen  
ler büyük ve etkili ço-  
ğunluğu oluşturmuş  
bu da servet temerkü-  
zanı engelleyerek İslâm  
dünyasının gerile-  
mesini, çöküşünü ha-  
zırlamıştır. Manastırlı,

İsmail Hakk. Efendi'nin, tasavvufun besle-  
diği mevcut ahlak anlayışı ve Müslüman-  
ların hayata bakış/yaşayış tarzı ile askerî  
mağlubiyetler, yabancıların İslâm dünya-  
sına nüfuzu ve Müslümanların esaret altı-  
na düşmeleri arasında nasıl doğrudan iliş-  
kiler kurduğunu görmek için şu metne  
bakılabilir. "Bizim bu hal-ı gâilet ve lakay-  
dımız devam edecek olursa dünyanın her  
tarafında bu unan ahali-i âula-i İslâmiye  
gibi daima ecnebi nüfuz ve tahakkümü al-  
tında esir olup kalacağız. Balcümle hazâin-i  
tabiye [tabii kaynaklarımız] ve menafi-i  
milliyemizi [mülki menfaatlarımızı, ağıyare  
[başkalarına, düşmanlara] kaptıracakız.  
(...) Birçok efradımız ise gece gündüz ilti-  
zam-ı ataletle pek ziyade miskinâne, gayet  
zehilâne yaşıyorlar. Bunlar bir takım telhi-  
nât-ı fâsıdeye kapılarak bu hal-i zillet ve se-  
faletle zühâ ü tevekkül unvanını veriyorlar.  
Halbuki şer'-i pâk ü enverimizin senâ etti-  
ği zühid ü kanaat ve terğib eylediği tevekkül ü teslimiyet hiçbir suretle atalet ve  
mezelet içinde yaşatmaga bâdî olacak  
mânâlara mahmûl olamaz" (Manastırlı İsmail



*Bir dönem Meclis-i Ayan ve İttihat ve Terakki İlim heyeti üyeliğinde bulunan Musa Kazım Efendi ılema-siyaset üşkilleri açısından önemli bir figür olmuştur.*

mail Hakkı. "Vucub ı  
intibah", *Sırat-ı mäs-  
takim*, VI/136, s. 85-  
86, 13 R ahır /31  
Mart 1326).

Tasavvuf ve tarikat-  
lar söz konusu oldu-  
ğunda tenkid konusu  
olarak çok vurgula-  
nan kelime grupların-  
dan biri miskin, mis-  
kinlik ve meskenet'tir.  
Burada önemli bir  
mana kay(dır)masın-  
dan bahsetmek yerin-  
de olacaktır: Klasik  
Arapça'da miskin,  
muhtaç, çok fakır ve  
düşkün anlamına ge-  
liyor Kur'an birçok  
ayette bu anlamı vur-  
guluyor ve miskinle-

rin ihtiyaçlarıyla (özellikle de yeme-içme-  
leriyle) ilgilenmeyenleri takbih ediyor  
Tevbe suresinde (9/60) zekat verilecek se-  
kiz sınıf insan sayılırken ilk sırayı fakir-  
ler, ikinci sırayı miskinler alıyor. Tefsirler-  
de ihtiyaçlarını karşılayacak ölçüde yeter-  
li geliri veya malı olmayanlara fakır, bu-  
günden yarına malı, parası olmayanlara  
da miskin deniyor. Kelimenin ikinci kar-  
şılığı "zillet içinde olan" şeklinde verili-  
yor ama yakın zamanlara kadar (sözlük-  
ler tabiriyle el-Mu'temu'l-Vasit'e, Kamus-ı  
[ürki'ye kadar) miskin ilk anda menfi  
çağrışımlar taşıyor. Tasavvuf terminolo-  
jisinde ise durum daha da farklı; derviş,  
fakir gibi üst anlamlarda geçiyor ve bilin-  
diği gibi "Miskin Yunus" başta olmak  
üzere lakap, sıfat, mahlas olarak kullanılı-  
yor Osmanlılara has bir adlandırma olan  
"Miskinler Tekkesi" de işsiz, güçsüz, pısı-  
rık, pejmürde, tembel insanların bir sıcak  
çorba içmek aşkına barındıkları loş, rutu-  
betli bir yer değil doğrudan doğruya der-  
vişlerin de hizmetkarlık yaptıkları cüz-  
zam hastanesidir (böyle bir gelenek belki





na zemin hazırladıklarından İslâm dün-  
yasının gerilemesine sebep olmuşlardır.  
Bereketzade İsmail Hakkı Efendi "Bir de  
azmettin mi artık Allah'a tevekkül et,  
çünkü Allah mutevekkil olanları sever"  
(Âlî İmran 3/159) ayetini tefsir ederken  
İslâm dîni aleyhinde çalışanların itirazla-  
rından biri olarak tevekkül kavramını  
müstakıl arabasılık halinde ele alır ve İslâm'ın emrettiği tevekkülün "ddia edildi-  
ği gibi "insanları atalete kesalete, ihmal i  
nefse, körükörüne hareket etmeye sevk  
eden" bir unsur olup olmadığını tartışır  
"Tevekkül tatlı umur değildir, belki in-  
sanın işlediği işte âfât-ı semaviye ve arzı-  
ye vesaire gibi tedbir ve mukavemete  
kudret-i taalluk etmeyen ahvelden naşı  
Cenabı Rabb-ı müstecanın avı u mededi-  
ni temenni eylemektir, lütf u nusret-i  
Hakk'a bel bağlayarak iş görmektir; im-  
dad-ı Rabbanîye istimaden müşkülata ıktı-  
ham eylemektir, Cenabı Hakk'ın kufaye  
üne ıttumat ederek O'na tefviz-i emr eyle-  
mektir" tariflerini verdikten sonra vardığı  
netice hem tenkidleri cevaplamaya  
hem de yeni tevekkül tariflerini benim-  
semeye dönüktür "İşte tevekkül atalet,  
meskenet değil faaliye, hamiyet, uluvv-i  
himmettir" ("Necat-ı Kur'aniye", *Sırat-ı  
müstakim*, I/13, s. 194-95, 24 Şevval  
1326/6 T sâmi 1324).

Manastırlı İsmail Hakkı ile Musa Ka-  
zım efendilerin kanaat kavramı etrafında  
yapıkları yorumlar da benzer endişeler-  
den yol çıkarak aynı neticelere varıyor: "A-  
'Artık ne çare? Ahır zaman geldi ne ka-  
dar çalışsak boştur [diyorlar] Böyle di-  
yerek meskenetle yaşamalı, öyle mi? Hü-  
kumet-i mustebidde böyle iş'a etmişler-  
dir Elbet böyle olacaktı Hüküm-i za-  
man mı, Müslümanlar ezilecektim ( )

Böyle[ce] kanaat, ataletle tefsir ederler  
Kanaat b., demek mi? Kanaat demek ale-  
min malına nırs etmemek nasibüne kanı  
olmak ( ) Yoksa meskenet demek degü-  
dür ( ) Nas içinde ahireti dünya için ter-  
ketmişler var Dünya yeter bize! diyorlar.  
Bir kısmınız böyledir Asıl fenalık budur  
Lâkin öbürleri de fena. Onlar şöyle di-  
yorlar Bize ahiret lazım, dünya nemize  
lazım? Tenbellik ederler, işten çekiliyor-  
lar, hainlere meydan veriyorlar Ne ya-  
parlar? Kimi tekheye çekti, kimi Mek-  
ke'ye çekti. Bazıları da evinde oturur  
( ) İş gücü terk ile küşe-i inzaya çekil-  
mek hamiyetsizliktir ( ) Bu gibi insan-  
lar cemiyet-i beşeriyeden sayılmaz Onla-  
ra 'insan' ilak etmek abestir Ne cisman,  
ne fikren insanlıkta bir alaka arı yoktur  
Onlar bu cemiyet efradından ma'dud de-  
ğildir" (Manastırlı İsmail Hakkı, "Me-  
vâ-iz", SM, I/23, s. 366-67, 5 Muharrem  
1327/15 K sâmi 324). "İyi ama, bu dün-  
yaya bu kadar ehemiyet verilir mi? [di-  
yorlar] Evet, verilir Çünkü verilmezse  
mahvoluruz. Ba-husus bu asır asr-ı terak-  
kidir Katiyen ihmal etmemel. Zaten  
dünya olmazsa ahiret de niç olmaz Zira  
dünya ahiretten makaddemdir ( ) -  
Adam bugün rızık var, yarın Allah  
kerim [diyorlar] Bunlar saçma şeyler-  
dir Böyle şeyler olmaz. Çünkü bu gibi fi-  
kirler hayatı, daha doğrusu İslâmîyet,  
mahva sebep olur Onun için hem dünya  
hem ahiret için çalışacağız Fakat evvela  
dünyayı ( ) ımar lazım ( ) Bir de dün-  
ya mamur olmazsa memleket batır O  
vakit ne din kalır, ne namus, ne iman  
Demek oluyor ki dünyaya çalışmak farz-  
dır" (Musa Kazım, "Kuvvet hazırlamak-  
2", *Sırat-ı müstakim*, III/59, s. 100, 6 Şev-  
val 1327/8 T evvel 1325) □

# İslâmi Vatanseverlikten İslâm Siyasetine

GÖKHAN ÇETİNSAYA

19 yüzyıl başlarında Osmanlı İmparatorluğu nüfusunun yaklaşık %40'ını gayrimüslimler oluştuyordu. 19 yüzyıl Osmanlı tarihi bir bakıma imparatorluk coğrafyasında yaşayan çeşitli gayrimüslim unsurların milliyetçilik/ayrılıkçılık hareketlerine çözüm arayışları olarak ele alınabilir. Bütün Tanzimat dönemi boyunca Osmanlı devlet adamları birbiri peşi sıra milliyetçilik cereyanlarına kapılan Hristiyan unsurları elde tutabilmek için çeşitli formüller geliştirmişlerdir.

'Bu devlet nasıl kurtarılabilir' sorusuna verilen cevapta herkes hemfikirdir. Devletin yönettiği farklı dinî ve etnik unsurları bir arada tutacak bir siyasi kardeşlik ('uhuvvet-i siyasiye') yaratmak. Tartışma 'uhuvvet-i siyasiye'nin 'nokta-i istinad' meselesi üzerindedir. 'İttihad-ı Osmani' (yahut ittihad-ı anasır, ımt zae-i akvâm Osmanlı milleti, Osmanlı milletdarlığı mesleği) mi, 'ittihad-ı İslâm' (yahut İslâm milleti, İslâm meslek-i mahsusu İslâmîk) mi? Batı'daki çeşitli 'ittihad' (milliyetçilik) örneklerine (Pan-Slavizm/ittihad-ı Slav ya da Pan-Almanizm/ittihad-Cermen) bakılarak her milletin gücünün 'ittihad'da bağlı olduğu biliniyordu. Karar verilemeyen bu 'ittihad'ın dayanağı temeldi. Dönemin etkili gazetesi *Basiret*'in ifadesi ile, iki "efkâr-ı ittihadkârane milletimiz beyninde hasıl olmaya" baş-

lamıştı: Biri "dahilen ve haricen umum ehl-i İslâm'ın ittihadı"nı, diğeri "butun Hristiyan tebea-ı şâhâne ile yekcihed olmaklığı," teklif etmekteydi. Ancak, "Avrupa'da Ahamlarca (...) ittihad-dan bir mânâ ve maksud anlaşılırsa da Meralik-ı Osmaniye Almanya (...) gibi ne dinen ve ne de neslen ve cinsen bir millet dairesinde olmamak ciheniyle ittihad hakkında efkârlar bir merkezde olamıyor"du (Turkone, 1991: 211-2).

Tanzimat Fermanı ile birlikte hâkim görüş haline gelen Osmanlıcılık (ittihad-ı Osmani), 1856 Islahat Fermanı sonrasında özellikle 1860'ların ikinci yarısında, Yeni Osmanlı muhalefetinin başamasıyla birlikte kıyasıya eleştirilmeye başlandı. İşte ilk defa 1860'ların ikinci yarısında Yeni Osmanlılar da dahil olmak üzere bu dönem aydınları bir yandan 'ittihad-ı Osmani'yi tartışırken, bir yandan da (siyasi düşünce tarihimize ilk kez olmak üzere) 'ittihad-ı İslâm/Pan-İslâmizm' fikrini tartışmaya başladılar. Bu yazı kısaca bu fikri geçişin öyküsünü, bu fikrin ortaya çıkışı ortamı ve şartların değişmesiyle (ilk tartışılmaya başlandıktan yaklaşık on sene sonra) nasıl bir devlet politikası haline geldiğini anlatmayı amaçlamaktadır.

İttihad-ı Osmani olarak adlandırdığımız görüş üç farklı (ama birbirini tamamlayan) teklif içerir. Birinci teklif hukuki eşit-

lık ve temel haklar formülüdür. İmparatorlukta yaşayan bütün unsurlara kanun önünde eşitlik verilir ve temel hakları sağlanırsa devlete bağlanacakları varsayılmıştır. Fakat bir süre sonra bunun tek başına yeterli olamayacağı ortaya çıktı. Kırım Harbî bu nedenle hem Tanzimat reformlarının genel bir değerlendirmesine, hem de gayrimüslim milliyetçiliğine yeni çözüm arayışlarına yol açtı. İkinci teklif sosyal ve ekonomik kalkın(dır)ma formülüdür. Eğer gayrimüslimlerin durumları sosyal ve iktisadî bakımdan iyileştirilirse devlet bu bölgelere gerekli hizmeti götürebilse, devletten şikayet etmek için herhangi bir sebepleri kalmaz, Hristiyan tebaa devlete bağlanırdı. Nitekim bu formüle uygun olarak Bâbü'lî 1860'larda kaynaklarının büyük bölümünü gayrimüslim bölgelere (özellikle Balkanlar'a) ayırdı. En iyi valiler (başta Cevdet ve Mithat paşalar olmak üzere) Balkanlar'a gönderildi, Balkan vilayetlerinde yollar, köprüler ve okullar yapıldı. Aynı zamanda, karma bir eğitim sistemi ve kamu hizmetinde fırsat eşitliği yaratılarak Hristiyanlar sisteme entegre edilmeye çalışıldı.

Ancak 1860ların sonlarına ve 1870lerin başlarına gelindiğinde bu önlemlerin de çare olamadığı ortaya çıktı, Balkanlar'da ayrılıkçı ayaklanmalar tekrar başgöstermeye başladı. Tanzimat'a her yönden eleştiriler ve bu devlet nasıl kurtarılabilir sorusuna yeni cevap arayışları gecikmedi. Yeni Osmanlılar'ın Tanzimat'a eleştirileri, şu noktalarda toplanabilir: Avrupa'ya karşı çok tavizkâr davranıldı, Avrupa baskısı nedeniyle bütün öncelik gayrimüslimlere verildi, gayrimüslimler memnun edilecek diye Osmanlı Müslümanlarına ikinci sınıf vatandaş muamelesi yapıldı; dışardaki Müslümanlara karşı sorumsuz ve dalgisiz davranıldı, bütün tebaa keyfi/kanunsuz yönetim altında ezildi.

Üçüncü teklif bu sırada dile getirilmeye başlandı. Yeni Osmanlılar kuşağına göre gayrimüslim milliyetçiliğine (do ayısıyla

Avrupa müdahalesine) ve aynı zamanda keyfi yonetime son verecek çözüm meşrutî (anayasal ve parlamenter) rejime geçmekti. Bir başka deyişle, eğer bir anayasal düzene geçilir, bir parlamento açılır, Hristiyan azınlıklara siyasî eşitlik de sağlanırsa ayrılıkçılığın önüne geçilebilirdi. Böylece Batı'daki bütün kurumlar Osmanlı'ya da taşınmış olacak, artık gayrimüslimlerin şikayet etmesi için hiçbir sebep kalmayacaktı.

İşte bu ortam içinde Bâbü'lî'nin imparatorluk içindeki ve dışındaki Müslümanlara yönelik politikasına bir tepki olarak, ittihad-ı İslâm formülü de gündeme geldi ve tartışılmaya başlandı. 19 yüzyılın yaygın ve etkili (ittihad-ı İslav ve ittihad-ı Cermen gibi) Pan hareketlerinden ilham alan ittihad-ı İslâm/Pan-Islamizm fikrinin iki ana kaynağı olduğunu söyleyebiliriz. Bir, özellikle İshak Fermanı sonrasında Osmanlı kamuoyunda ortaya çıkan muhafazakâr tepkidir, uğeri İslâm dünyasının sömürgeleşmesi sonucu olarak dünya Müslümanları nezdinde hilafetin öneminin ve buna mukabil Osmanlı devletinden yardım taleplerinin artmasıdır.

Bu durumun o dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda yeni oluşmakta olan (hızla gelişmekte olan) iletişim araçlarının, özellikle gazetenin bir sonucu olarak kamuoyuna yansımaları iki şekilde olmuştur. 'Batı/Avrupa aleyhtarlığı'nın ve "İslamî" ya da "Pan-İslâmîk duyarlılık"ın artması. Bunun iki temel boyutu vardı. Bir kere, genel olarak Türk dünyasına Rusya (Türkistan) ve Çin (Kaşgar) Müslümanlarına duyulan ilgi arttı. Birtakım diplomatik (hatta askeri) münasebetler başladı: karşılıklı heyetler gidip geldi. Bu bölgeyle ilgili kitaplar basılmaya, gazete ve dergilerde dizi yazılar yayımlanmaya başlandı. Bu zaten varolan Rusya karşıtı havayı bayutru. İkinci olarak, Avrupalı devletlerin sömürgesi altında yaşayan dünya Müslümanlarına ilgi arttı. Aynı şekilde Hindistan, Açe Sumatra Güney ve Kuzey

Afrika'daki Müslümanlarla ilgili kitaplar basıldı gazete ve dergilerde dizi yazılar yayımlandı, heyetler gıdıp geldi. Bu da Batı karşıtı söylemi besledi. Sonuçta, dış politikada "Rus Pan-Slavizmi"ne ve "Batı emperyalizmi"ne karşı "neden Pan-İslâmizm/ittihad-ı İslâm olmasın" görüşü ağırlık kazanmaya başladı İç politikada ise "yeter artık çok taviz verildi" ve "Müslümanlar ihmal edildi" görüşü "İslâmî vatanseverlik" olgusunu geliştirdi.

İşte bu süreçte Osmanlı kamuoyunun dikkati sınırları dışındaki (Kaşgar'dan Açe'ye) Müslümanlara çevrilir ve yavaş yavaş bir dünya İslâm birliği/dayanışması fikri tartışma ve olgunlaşma süreci başlamıştır. Namık Kemal'in ifadesiyle "Bundan 20 sene evvel Kaşgar'da İslâm olduğu buralarda bilinmez idi. Şimdi efkâr-ı umumiye onlarla ittihada çalışıyor. Bu meyelan bir seyelan-ı huruşana benzer ki önüne hiçbir şey ile set çekmek ihtimalin haricindedir" (Özön, 1997: 100).

İttihad-ı İslâm kavramı ilk ortaya atılıp tartışıldığı 1868-1873 döneminde çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. İlk olarak, Osmanlı hilafetinin öncülüğünde, bütün dünya Müslümanlarının siyasi ya da fikri birliği/dayanışması anlamında kullanılmıştır. İslâm dünyasının içinde bulunduğu problemler karşısında, "Avrupaca ne-yecan-ı umumiye'yi mucib olan ittihad-ı İslav ve ittihad-ı Cermen gibi efkâra mu-kabil bir de ittihad-ı İslâm fikrinin teşkil-i kaçınılmazdır. İslâm'ın gerileyişi karşısında, "en büyük çare-i halasımız ittihadıdır" (Türkone, 1991: 204, 219). Bu bakımdan dünyadaki bütün Müslümanların kaderi İslâm dünyasının en güçlü devleti olan ve hilafeti elinde bulunduran Osmanlı devletinin varlığına bağlıdır. Namık Kemal'in ifadesiyle, "İstikbalimiz emandır. Çünkü ( ) Müslümanlar bu âlem-i terakkide elbette bir gün kelime-i vahide üzerine ıttıma ederektir. Bu halde, mademki hilafet buradadır ve mademki kuvvet de, nisbet de mevkîin kabiliyetin

de ve halkın istidadında, zamanımızın vatan-ı medeniyeti olan Avrupa'ya kurbiyette ve hatta servette, manfette burası memalik-ı İslâmiyenin kâffesine mukaddemdir. bantsettüğümüz ıttımanın e.bette merkezi burası olacaktır" (Özön, 1997: 49).

İttihad İslâm'ın doğasında vardır. İslâm ittihadı emreder "bizde vasıta-ı ittihad cihet-i câmiâ-ı İslâmiyettir" veya "ittihad dîn-ı mübîn-ı İslâm'ın muessesat-ı kavîyesinden birisi, belki en kuvvetli bir esasıdır" (Türkone 1991: 209, 236). İttihadı gerçekleştirecek olan da, Halife-Sultan'ın İslâm dünyasındaki nüfuzudur. Al. Suavi'nin ifadesiyle, "şimdi bizim padişahımız camilere gelse, minberlere çıksa, Müslümanları muharebeye davet etse ve bu davet, itan eylese, değil yalnız tebası, bütün dünyada Arabistan ve Türkistan ve Hindistan ve Çin'de hasılı Şark'da ve Garb'da tahmin olunan iki yüz milyon Müslüman silahlanır, hepsi padişahın başına toplanır" (Çelik, 1993: 155).

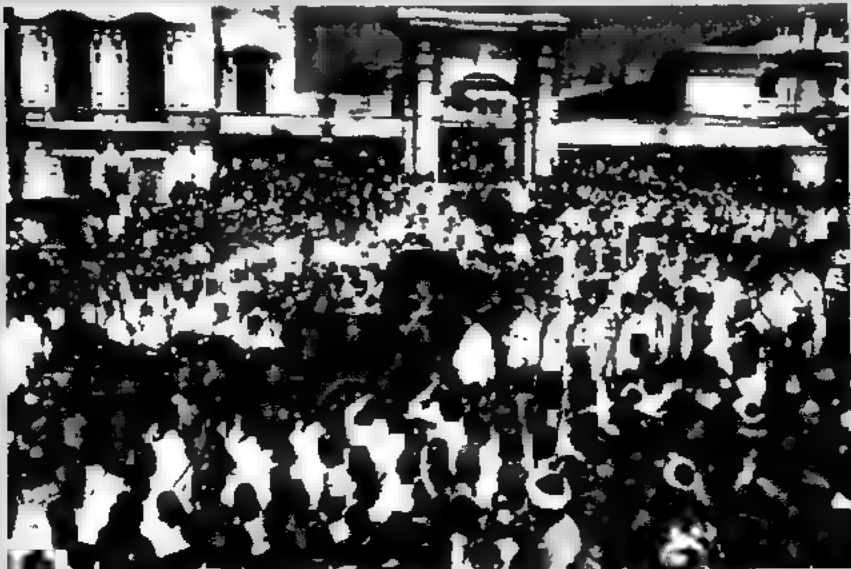
Bu "maksad-ı umumi" gerçekleştirilebilirse, İslâm dünyasındaki "iki yüz milyon kadar nüfus dâderâne ve yek-vücudâne birbirinin terbiye-i efkâr ve muhafaza-i menafî'ine çalışacaklarından Asya için ne revnaklı bir devr-i saadet zuhûra geleceği tarife muhtaç değildir" (Özön 1997: 86). Böylece meydana gelen Şark muvazenesi" Avrupa devletlerinin de yararına olacak, Rusya'nın yayılmacı politikasının önüne "bir sedd-i metn çekerek bu cihetle Avrupa medeniyetine dahi büyük bir hizmet" edecekür (Yerlikaya, 1994: 190).

Bütün bu tartışmalar sırasında dünya Müslümanlarının siyasi ya da fikri birliği/dayanışmasını öngören ittihad-ı İslâm kavramı iki farklı manada kullanılmaya başlandı. Birincisinde, İngiltere, Fransa, Hollanda gibi ülkelerin somurgesi altında yaşayan "Fas'dan ta Çin içine ve Avusturalya adalarından ta Rusya-yı Şimaliye varıncaya kadar ne kadar Müslüman var ise cümlesini" içine alacak bir ittihat fikri vurgulandı. İkincisinde, Karadeniz'in ku-

zey sahulinden Orta Asya'ya kadar, sadece Rusya'ya yönelik "bir küçük ittihad-ı İslâm" fikri önerildi. Pan-Slavizm fikrinin mukabilî ancak Pan-İslâmizm fikri olabileceğinden, "eğer meydana bir küçük ittihad-ı İslâm fikri çıkarılır ise, cihet-i saire-den kat' ı nazar Karadenizin sahil ı şarkisinden bed' ile bir cihet-i tâ Kazan'a ve diğer cihet Asya yı vustâda kâim Gülçi han lığına kadar kabail-i İslâmiyenin derhal ittihad edilebilecekleri red ve inkâr olunamaz. Red ve inkâr ne demek? Eğer cihet-i câma-i İslâmiye'nin derece-i kuvvet ve metâneti nazar-ı muvâzeneye alınır ise, bu ittihadın İslav ittihadından daha suhûlet ve sür'at ve kuvvetle meydana çıkacağı teslim etmemek mümkün olamaz" (Yerlikaya, 1994: 176)

İster Rusya'ya ister Avrupa'ya karşı olsun, dışa dönük ittihad-ı İslâm fikrine iki yönden itiraz gelecektir. Birinci grup, (muhtemelen Avrupa'dan yahut Babı-

âlı den çekinerek) ittihad-ı İslâm kavramının siyaset dışı bir kavram olduğunu, bunun bir medeniyet/terakkî/maarif davası olduğunu ispata girişecektir. Namık Kemal'in ifadesiyle, "maksad ittihad-ı İslâm olunca ( ) ancak siyaset ve mezhep de-vasından bütün bütün tecridiyle hâsıl olabilir ( ) Demek ki enli İslâm sureti ittihadını politika âğrazında veya mezhep mücadelelerinde değil vazir önlerinde, kitap sahifelerinde atamaya muntaçtır" (Özön, 1997: 88). Ahmet Muhat'a göre de, "Gerek Avrupa ve gerek bizim Osmanlılar evvel ve esas şunu bilmelidiler ki, 'ittihad-ı İslâm' dediğimiz şey politik bir madde değildir. Yani Ümit Burnunda ki Müslümanları Osmanlı tabiiyetine sokmak eskârına mübtema değildir." İslâm dünyasında en medeni ve en terakkî etmiş olduğu içim, ittihad ı İslâm'ı, yani dünya Müslümanlarını medeni milletler seviyesine ulaştırmayı da ancak Osmanlılar yapı-



Saraydan halk onune pek az çıkan II. Abdülhamit, bu ender vesilelerden olan Cuma selâmliğinde... Abdülhamit, bu görünürlük açığını, egemenliğin simgelerini, törenlerini, müllerini modernleştirerek gidirmeye yönlenmiştir. Osmanlı İhtidarının ihtişamını kamusal / anonim olarak deklare eden sözler, süslemeler, anıtlar, marşlar vb. bu dönemde yayılmıştır.

bılır Kısaca, ittihad-ı İslâm denilmesinden “mahsat *efkâr-ı İslâm’ın efkâr-ı medeniyetle ittihadı idi*” (Türköne, 1991: 230-1)

İkinci bir grup ise, ittihad-ı İslâm’ı dış politika manasından çıkarıp ittihad-ı Osmanî yerine ikame etmeye, Osmanlı devleti ile sınırlı bir İslâm ittihadı fikrini tartışmaya başlamıştır. Buna göre, Osmanlıcılık lenindeki bütün çabaya rağmen, “...bu devletin esası ve kuvveti mutlak ve mücerret İslâmiyet cihetinde olduğu tahattur edince ittihad hususunda aruk te reddüte hacet kalmaz.” “Esas ittihad-ı Osmanî İslâmiyet olmak lazım geleceği malum olduysa da bu İslâmiyetten heyet-i umumiye-ı İslâmiye o.amayacağı delaili gösterildiğinden memalik-ı Osmaniye dairesinde bulunacak bircümle Müslümanların ittihadına hasr-ı efkâr ile cümleden evvel Osmanlılık sıfatı celhesine esassı bir milliyet-ı vahide-ı İslâmiye hukmu verildiği” (Türköne, 1991: 212-3) Bu teklifte iki anlam sezilir. Bir yandan Kürt, Arap, Çerkez kabileleri (ne medeniyet götürerek) Osmanlı padişahına ve merkezi hükümete bağlamak; diğer yandan Tunus, Mısır ve Yemen gibi yerleri merkezi hükümete daha sıkı bağlayarak devletin güçlenmesini sağlamak.

Hiç şüphesiz, gayrimüslim nüfusun hâlâ önemli bir oran teşkil ettiği, Osmanlılıktan vazgeçmenin mümkün olmadığı o dönemde içe dönük bir ittihad-ı İslâm’ı savunmak büyük bir çelişki idi; bu nedenle sesleri hayli cılız kalmıştır. Nitekim, bu çelişkiyi gidermek için Yeni Osmanlı kuşağı bir orta yol arayışına girmiş ve bir çifte söylem geliştirmiştir. Namık Kemal’in ifadesiyle, “Biz dünyada İslâm’ın ittihadı ve memalik-ı Osmaniye de akvamın ımtızası [ittihad-ı Osmanî] la zımdır dedik” (Özön, 1997: 133) Böylece imparatorluğun mevcut ortamında iki fikir birden savunulacak, ikisi arasında bir öncelik-sonralık yahut iç-dış ayrımı getirilecektir. Bu çelişkiyi gidermek için aynı zamanda hilafet anlayışında da bir

söylem değişikliğine gidilmiş, hilafet kurumu ruhanî-cismanî ayırımına göre yeniden kavramsallaştırılmıştır. Buna göre, Osmanlı padişahı “bütün Osmanlıların hükümdar-ı cismanîsi olduktan başka dünyada ne kadar Müslüman varsa hasbelhulafe onların dahi padişah-ı ruhanîsidir” (Türköne, 1991: 227-8, 183) Hilafet-i Papalık gibi bir ruhanî reishge dönüşüren bu anlayışın en bariz ifadesi 1876 Anayasası’ndadır. “Zât-ı hazret-i padişahî hasbel hilafe din-ı İslâm’ın hâmisî ve bircümle tebea-ı Osmaniye’nün hükümdar ve padişahıdır.”

Aynı zamanda, dahili Pan İslâmizmi teklifini dâle getirenlere karşı, gazetelerde ittihad-ı Osmanî politikasını savunan yazılar yet almaya başlayacaktır. Osmanlıcılığı Şer’î delillerle de savunan bu yazarlara göre, “Şimalın [Rusya’nın] hırsı ile taassu bundan murekkeb Pan-Slavizm efkârına karşı, Şarkın adaletle medeniyete hizmet eyler Pan Ottomanizm’ efkârı sedd-ı metin olacaktır” (Türköne, 1991: 211).

\*\*\*

1868 yılından itibaren yoğunlaşarak devam eden ittihad-ı Osmanî mi, ittihad-ı İslâm mı tartışmaları, 1873 yılında Yeni Osmanlılar’ın surulmesi ve hükümetin bu tartışmalardan hoşnut olmadığını belli etmesiyle sona erdi. Tekrar tartışılmaya başlanması Tanzimat politikalarının her bakımdan iflas ettiği 1875-78 döneminde olacaktır.

1870’li yılların başlarında, özelikle 1871’de Âli Paşa’nın ölümüyle birlikte ortaya çıkan iktidar boşluğunun da etkisiyle, uzun zamandır biriken sorunların patlak verdiğini, Tanzimat politikalarının siyasi, idari, malî (bütün alanlarda, birer birer iflas etmeye başladığını) görüyoruz. İmparatorluğun girdiği bu sürekli kriz ortamında Tanzimatçıların mandığı bütün idealler ve uyguladığı politikalar tekrar sorgulanmaya başlanmış yeni çözümler arayışları gündeme gelmiştir. İşte bu or-

ram içerisinde, bir yandan iç problemlere karşı meşrutiyet ilanı fikri, diğer yandan Rusya tehlikesine ve Avrupa müdahalesine karşı, dış politikaya yönelik ittifad-ı İslâm tartışmaları tekrar gündeme gelmiştir (Davison, 1973).

Özellikle 1875 yılından itibaren krizin en yüksek aşamasına vardığını, tam bir kaos ortamına girdiğini söyleyebiliriz. Devlet hazinesi (Kırım harbinden beri alınan borçların faizleri ödenemeyecek duruma geldiği için) iflas etmiş, o üzerine titiren Balkan vilayetlerinde birbiri peşi sıra isyanlar çıkmış; bütün bunlara çözüm olsun diye (meşrutî rejimi getirmek için) bir hükümet darbesi gerçekleştirilmiş, fakat iç siyasi kriz sona ermediğinden bir yıl içinde üç padişah değiştirilmiş; Rusya lehinde müdahalelerde bulunan Avrupa'nın büyük devletleriyle diplomatik alanda bir mücadeleye girilmiş, ve son olarak, Rusya ile (biraz da bile bile) girilen savaştan büyük bir hezimetle çıkmıştır. 1878 başlarında biten savaş sonucunda, Osmanlı Devleti topraklarının beşte ikisini ve nüfusunun beşte birini kaybetmiştir.

1875 Yazı'nda Balkanlar'daki isyanların başlamasından Nisan 1877'de Osmanlı Rus savaşının başlamasına kadar geçen sürede gazetelerde sık sık ittifad-ı İslâm ve hilafetin önemi ile ilgili yayınlar yapılmakta, Halife-i kübrâ olan Osmanlı padişahının cihat çağrısıyla Rusya boyunduruğunda yaşayan Müslümanların ayaklanacağı, başta Hindistan olmak üzere diğer Müslümanların da yardıma koşacağı temaları işlenmekteydi. İlginç olan savaşın başlamasıyla birlikte, bu tartışmaların aniden bitirilip, bütün savaş boyunca iç politikada ittifad-ı Osmanî vurgusunun yapılmasıdır. Öte yandan, yıllardır kamudayunda yaranan havanın bir sonucu olarak, asker ve sivil bürokratlar arasında ittifad-ı İslâmı Rusya'ya karşı kullanma fikrinin yaygın olduğunu, bu uğurda savaşın başlarında Kuzey Kafkas-

ya'da ve Afganistan'da birtakım teşebbüslerde bulunulduğunu biliyoruz (Çetinsaya, 1988).

\*\*\*

Tanzimat politikalarının her bakımdan iflas ettiği, siyasi çözümün bir işe yaramadığını anlaşıldığı, özellikle Osmanlılık politikasının savunulamaz duruma geldiği Berlin Antlaşması (Temmuz 1878) sonrasında II. Abdülhamit (ve çevresindeki devlet adamları) yeni bir politika benimsediler. Buna göre, artık devlet iç politikasında elde kalan gayrimüslimleri değil, o güne kadar ihmal ettiği (ve gödererek milliyetçi kıpırdanmaların başladığı) Müslüman unsurları esas alacaktı. Bir yandan mevcut bütün maddi imkanlar ve temel yatırımlar Müslümanların yaşadığı bölgelere yönlendirilirken, diğer yandan birbirinden çok farklı özellikler taşıyan Müslüman unsurlar (Türkler, Araplar, Arnavutlar, Kürtler, Çerkezler) arasında eğitim yoluyla ortak bir kimlik yaratılmaya çalışılmıştır.

Bu dönüşüm için ortam hazırды Berlin Antlaşması'yla birlikte imparatorluk önemli Hristiyan vilayetlerini kaybettiği (ve bu arada önemli miktarda Müslüman göçü aldığı) için, gayrimüslimlerin toplam nüfus içindeki oranı %20 civarına (daha kolay kontrol edilebilir bir orana) inmişti. Şüphesiz %20 de önemli ve merkezi idareyi (Doğu Anadolu ve Makedonya'da olduğu gibi) meşgul edecek bir orandır. Ancak artık Tanzimat yaklaşımlarının Hristiyan milliyetçiliğini önlemeye bir faydasının olmadığı anlaşılmıştı. Bu %20'nin de ergeç ayrılacağı kabul edilmeye başlanmıştı. Bu tabii ki Osmanlıcılık tamamen terk edildi demek değildir, sadece öncelik artık %80 oranındaki Müslümanlarda demektir.

Gözler bir anda Anadolu ve Arap vilayetlerine çevrildi. Özellikle Arap vilayetlerinde devlete olan hoşnutsuzluk artmış, 1878 sonrasında bazı milliyetçilik kıvıll-

cımlarının işaretleri alınmaya başlanmıştı. Şimdi bütün imkânlar Müslümanların yaşadığı bölgelere kaydırılmalı, bütün yatırımlar bu bölgelere yapılmalıydı. Bunun bir de mali cephesi vardı. 1877-78 savaşında kaybedilen Balkan toprakları devletin gelirleri bakımından önemli yerlerdi. Mali ıflas ve savaşın yaralarını sarmaya çalışan devlet hazinesinin bu açığın kapatılmasına ihtiyacı vardı. İşte eğer Anadolu ve Arap bölgeleri gerekli alt yapı yatırımları (sulama, ulaşım, bataklıkların kurutulması vb.) ile kalkındırılabilir, tarımsa, üretim ve vergiler artırılabilirse bu açık kapanabilirdi. Cevdet Paşa'nın deyişiyle, 93 Harbi felaketinden sonra "Anadolu ve Arabistan kıtalarının imarıyla tezyid-i servet" sağlanmasa mümkün olabilirdi (Özcan, 1997: 129).

Bu yeni yon. endirmenin bir de uzun vadeli, adına 'Müslüman millet tasavvuru' diyebileceğimiz siyasi cephesi mevcuttur. 1878 sonrasında elde Müslüman ağırlıklı bir ülke kalmış ve bundan sonra Müslümanlara öncelik verilmesi kararlaştırılmıştı ama, ortada homojen bir Müslüman unsur yoktu. E.deki bilgiler bize Anadolu ve Arap topraklarında belli şehir merkezleri dışında muazzam bir farklı mançlar manzumesi ile karşı karşıya olduğumuzu işaret ediyor. Bu farklı unsurların tasavvur edilen bu Müslüman devlete uygun bir tebaa, bir 'Müslüman millet', haline getirilmesi gerekiyordu. Bir başka deyişle 'Müslüman devlet' Müslüman milleti'ni arıyordu. Bu da dini ve seküler öğelerin birliktelikte yer aldığı modern eğitimle sağlanacaktı. Bu dönem devlet adamlarının dininden düşürmediği her köye bir mektep ve bir mescit' sözünü bu manada anlamak gerekir.

Yeni 'Müslüman millet' ortak bir ideoloji, ortak bir kimlik etrafında şekillenmeliydi. Bu harç ise 'İslâm'dı. Son çalışmalar bize bunun 'Sünnî-Hanefî bir İslâm' olarak algılandığı konusunda ipuçları veriyor. Bu açıdan İslâm, ortak bir kimlik

unsuru, sosyal ya da milli dayanışma temeli, ortak vatandaşlığın bir unsuru, devlet-tebaa ilişkilerinde bir referans noktası, imparatorluğun Müslüman unsurlarını bir araya getirmek için kullanılabilecek bir sosyal çimento olarak görülmüştür.

Buna ek olarak Abdülhamit'in bir endişesi de 1875-78 krizinin bir sonucu olarak Türk olmayan Müslüman unsurlar, özellikle de Araplar ve Arnavutlar arasında hissedilmeye başlanan hoşnutsuzlukların önüne geçerek, Müslüman tebaanın sadakatını temin etmekte. Araplar örneğinde en büyük endişesi, Avrupalı güçlerin de teşvikiyle Mısır ya da Hicaz merkezli bir rakip Arap Hilafeti kurulması ve bu yolla imparatorluğun temelden yıkılması idi. Bu endişesine yönelik ipuçları özellikle 1878-1883 döneminde Suriye, Hicaz, Mısır ve Sudan gibi bölgelerde belirgindir.

Bu çerçevede, 1880'lerin başlarından itibaren (devam edegelmekte olan bütün iç ve dış sorunlara rağmen) 'Müslüman milleti yaratma/kalkındırma' projesi eğitimden ulaşım kadar her alanda başlatıldı. Bu politkadan Türkler, Kurtler, Araplar, Arnavutlar, Çerkezler gibi imparatorlukta bütün Müslüman unsurlar çeşitli derecelerde istifade etmiştir. Bu politika Arap vilayetlerini Salnameerde en başa koyma gibi sembolik jestlerden Hicaz Demiryolu gibi önemli yatırımlara kadar pek çok konuda kendini gösterir.

İttihad-ı İslâm olarak adlandırılan bu siyasetin ipuçları Cevdet Paşa'nın layihalarına yansımıştır. Cevdet Paşa'ya göre "Devlet-i Aliyye Yavuz Sultan Selim zamanından beri hilafet-i seniyeye haiz olduğuna nazaran din üzerine müesses bir devlet-i azmedir. ( ) Devlet-i Aliyye akmâm ve sunûf-ı muhtelifeden mürekkep bir heyet-i cesame olup bu eczâyı mütebayeneyi birbirine rabt eden kavve-i mukaddese-i hilafettir. Zira Arap, Kurd, Arnavud, Boşnak kavimlerinin yek vücud eden cihet vahdet-i İslâm-



dır" (Özcan, 1997. 137, 139) Cevdet Paşa'ya göre Osmanlı devleti mevcut iç ve dış problemlerinden kurtulabilmek için doğru bir politika benimsemeli ve gerekli olan ıslahat uygulamalıdır. Bu ıslahat ise, siyasi söylemin, 'din vatan millet' üçgenine dayandıran Sultan Abdülhamit'in ifadesiyle, "memâlik-ı Osmanîyenin saadet ve selâmeti ile, millet-i İslâmıyı, ıbka ve nıfz eder ve mülkümü-zü zengin eyler ve ecnebiye müdafaa etmege kesb-i iktidar ettirir surette yapılması lazım gelen" bir ıslahat olmalıdır (Çetin ve Yıldız, 1976 42)

272

Sonuç olarak birbirineyle ilişkili iki nokta vurgulanabilir. Bu fikrin/politikanın akıbeti, ve etkisi, ne oldu? 1856 sonrası Osmanlı (özellikle bürokrasi dışı) aydın çevreleri, önüne geçilemeyecek bir sele benzettikleri Batı medeniyeti/modernizmi karşısında, Osmanlı Devletinin ve İslâm dünyasının bekasını sağlamak üzere, problemlerin olduğu çeşitli alanlarda cevap arayışları içerisine girmişlerdir. İslâm modernizminin ilk nüvelerini bulduğumuz bu dönem düşüncesinin ürettiği (özellikle Avrupa emperyalizmi ve milliyetçilik akımları karşısındaki) tekliflerden biri de 'ittihad-ı İslâm' kavramıdır.

İlk tartışılmaya başlandığı 1868-73 döneminde iç ve dış politikaya yönelik olmak üzere iki manada kullanılan İttihad-ı İslâm fikri, imparatorluğun siyasi ve sosyal şartlarında meydana gelen değişmelere göre bir süreç izlemiştir. Bu yazıda asıl söz konusu ettiğimiz iç politikaya dönük fikri cephesi 1875-78 döneminde nüfus yapılarında meydana gelen değişimler sonucunda, imparatorlukta yaşayan farklı Müslüman unsurları esas alan bir politikaya dönüşerek II. Abdülhamit dönemi boyunca uygulanmaya çalışılmıştır. II. Meşrutiyet

döneminde belli bir süre için tekrar Osmanlıcılık siyasetine döndüyse de, 1911-13 yıllarında siyasi ve sosyal şartların değişmesiyle (yani Balkanlardaki bütün toprakların gitmesinden sonra elde sadece büyük bir Müslüman nüfus kitlesi'nin kalmasıyla) birlikte tekrar hatırlanmış ve 1918'e, yani bütün Arap topraklarının ayrıldığına kesinleşmesine (veya bir başka görüşe göre aslında Kurtuluş Savaşı'nın sonuna) kadar uygulanmaya çalışılmıştır. İmparatorlukta, temel sosyal yapı değişimlerinin yol açtığı bu fikri geçişlerin öyküsü, başta Ziya Gökalp ve Mehmet Akif olmak üzere dönemin aydınlarının yazdıklarından izlenebilir.

Biraktığı etkiye gelince, hiç şüphe yok, eğer söz konusu olan devletin ayakta kalması ise bu politika (Müslüman unsurları sosyoekonomik bakımdan kalkındırma ve devlete bağlama projesi olarak) kısa vadede, en azından II. Abdülhamit dönemi boyunca, başarılı olmuştur. Uzun vadede ise, çeşitli kesimlerce eleştirilen nokta, (tıpkı Osmanlıcılıkta olduğu gibi) bu projenin ortak kimlik etrafında bir 'Müslüman millet yaratmakta istenildiği kadar başarılı olamaması, Türkler hariçindeki Müslüman unsurlar arasında giderek siyasi taleplerin ve milliyetçiliğin gündeme gelmesini önleyememesidir. Bu politikanın Cumhuriyet Türkiye'sine yahut Birinci Dünya Savaşı sonrası elde kalan Anadolu coğrafyasına bıraktığı miras ise anlamlıdır. II. Meşrutiyet dönemi nasıl modern Türk siyasal hayatının laboratuvarı olarak nitelendiriliyorsa, II. Abdülhamit dönemi de (demografi, sosyal kurumlar sosyal tabakalaşma, sosyal kimlik ya da millet inşası gibi) çeşitli bakımlardan modern Türkiye'nin sosyal yapısının laboratuvarı olarak algılanabilir. □

## II. Abdülhamit'in Siyasal Düşüncesi

ORHAN KOLOÇLU

273

II. Abdülhamit hükümdar olmak için hazırlanmamış ve hazırlanmamış bir şehzade olmasına karşılık 33 yıllık saltanatıyla siyasal düşünce tarihimizde en çok tartışılmış kişilerden biri olmuştur. Cumhuriyet'in ilanından sonra bile bazı siyasal yaklaşımlar çerçevesinde bir siyasal lider figürü olarak örnek gösterilmiştir. Başlangıcın 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın ortadan kaldırılmasıyla bağladığımız elverişli Tanzimat uygulamasının kendisine devrettiği mirası ıdelemeden önce, saltanatı döneminde davranışların etkileyen fikri yapısının oluşumunu incelemek zorunludur.

Tahta oturtulduğu 34 yaşına varıncaya kadar Abdülhamit'in padişahığa adaylığı ni düşünen çıkmamıştır. Daha uzun süre yaşaması beklenen Abdülaziz, Abdülhamit'i veliaht konumundaki ağabeyi Murat'ı uzaklaştırmak için oyunlar düzenliyor kendi oğlu Yusuf'ü zettin lehine taht sırasını değiştirmeye çalışıyordu. Üstelik, bir siyasal güç olarak yükselen Yeni Osmanlılar bürokrasi içindeki etkinlikleriyle Saray'ın dışından politikayı yönlendirebiliyorlardı. Saray'ın içindeki aile arası çekişmeler de (Azizliler, Muratlılar vb.) Abdülhamit'in yalnızlığına katkıda bulundu. Esasen elinde grup oluşturacak bir olanak yoktu, kimseye de bağlanmadı.

Sınırlı bir eğitim görmüş olmasına ve hiçbir resmi görev yapmamış olmasına karşılık çok iyi bir göz emci oluşu, aniden tahta geçtiğinde politika üretmesine yarayacak yeteneği geliştirmesine yardımcı olacaktır.

Abdülhamit'in öncelikle Tanzimat'ın getirdiği anlayış karşısında bir tutum oluşturması gerekmiştir. Amcasının yanında Avrupa'yı gezerken, en az ilgilenen ha-

nedan mensubu olarak daha rahatça Doğu Batı karşılaştırması olanağına bulmuştu. Nitekim hükümdar olduktan sonra romanıyla, tiyatrosuyla, muzgıyla Avrupa kültürünü Saray'ın içine taşıdığı biliniyor. Dolayısıyla Batı'ya karşı önyargıları değildi. Bu noktada tarih araştırmamızda yanlış değerlendiren bir hususu ortaya koymamız gerekir. Cenevizli Tanzimat'ın Ali Paşa'nın 1871'de ölümlüyle sona erdiği ileri sürülür. Oysa Tanzimat Osmanlı'nın sonuna kadar hep devam eden bir yarıdan yapılanma çabasıdır. Dolayısıyla Abdülhamit'in de bir Tanzimatçı sayılması gerekir. Babası Abdülmecit'in bu alanda yaptıkların da masvığı ile anan Abdülhamit'e Tanzimat'ın bıraktığı mirası şöyle özetleyebiliriz. Ekonomi ve hukuk alanındaki özgürlükler kabu edmişti. Avrupa nizam ve kurumlarının alınması sisteme sokulmuştu. Bunlara karşılık siyasal özgürlükler yani ifade ve örgütlenme özgürlüklerinde mutlak kısıtlama vardı. Padişahın sınırsız yetkileri, kendi isteğiyle, devletin üst yönetim kurumlarına devredilmiş, ancak bu kez de özgürlüklerin genişletilmesinden yana olanlar -Yeni Osmanlılar- Bapıâli'nin diktatorluğuna eşitliklerini yoğunlaştırmışlardır. Sultan Aziz bu eğilimden yararlanarak crayı tekrar Saray'ın tam kontrolüne almak için hazırlıklar yapıyordu. Kısacası devleti yöneten kadrolar kadar yönetime talip olan muhalifler arasında da çağdaşlaşma girişimne karşıtlık değildi, bunun hangi aşamaya kadar ve hangi hızla yürütüleceği noktasında anlaşmazlık söz konusuydu. Şunu da eklemek gerekir ki Yeni Osmanlılar'ın özgürlük anlayış da sınırsız değildi. Onlar da devletin yüksek otoritesini ve us-

tinliğini savunuyorlardı. Nitekim yeni kullanmaya başladıkları "efkâr-ı umumiye" kavramı da çoğulcu ügü değildi, devlet kurtarmaya yönelik tek çizgili bir bütünleşmeyi ifade ediyordu.

Karşıt grupların dâne bakışında da farklılık yoktu. Batı'yı İslâm'la uzlaşturma arayışında hemfikirler. Böylece bir Osmanlı Milleti'nin ilk kez vücut bulacağına inanıyorlardı. Devletin varlığını sürdürmesi hususundaki fikir birlikleri bu çözümü zorunlu kılıyordu. Böylece Avrupa'nın desteklediği ayrılıkçı akımların bertaraf edilebileceği zannediliyordu. Bu arayışın sonucu olarak, din tartışmaları, hatta İslâm'ın üstünlüğünün aşırı vurgulanması bile engellenmişti. Sadece sultanın halife-iğ geçmiş dönemlere nazaran daha ısrarla vurgulanıyordu. Devleti büyük bir borç yükü altına sokan mal konularının ancak ilâncı plânda düşünuldüğü de bir gerçektir. Nitekim Yeni Osmanlılar'ı keskin eyleme yönelten olay, devlet borçlarının ödenemeyeceğinin ilânı değildi, Balkanlar'da patlak veren ayaklanma arı oldu. Orduya işbirliği yapıp Abdulaziz indirildi ve tahta geçmek özelemiy e herşeye raz görünen Murat, padişah ilan edildi. Ancak ruhsa dengesizliğı fark edilince dört ay sonra, anayasay ve Meşrutiyet'i ilan etmesi koşuluyla Abdülhamit tahta geçirildi.

Yeni sultanın düşünce yapısı hakkında, içerdekiler kadar, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gelişmeleri çok iyi izleyen Batılıların da bir fikri yoktu. Tahta aday saymadığı için önemsenmediği oranda, kendisini çok iyi saklamayı da becermişti. Reformcu devlet adamı Mithat Paşa'y Osmanlı gelenegine aykırı şekide Avrupa'ya sürgüne göndermes.ne karşılık, ilâncı anayasasının ilânını onaylaması ve meclisin açılışında yaptığı konuşmanın içenği itibarıyla tam bir Meşrutiyetçi hükümdar izlenimini verdi. 1877-78 savaşında Rusya karşıındaki yenilginin doğurduğu büyük bunalımdan yarar anarak meclisi feshedışı ve anayasayı iptal etti.

meyip askıya aldırışı da başlangıçta olumsuz karşılanmadı ve ona devlet tek başına yönetmek için hazırlanma olanağını sağladı. Ancak bu hazırlanış stembli bir yönetimin mantığına dayanmıyordu.

Abdülhamit, başarılı bir gözlemci olarak, 1860' ardan beri çeşitli düşünürlerin önerdikleri çözümleri ve bunların sonuçsuz kalışını görmüştü. Devlet adamlarının iktidara ulaşmak için birbirlerini nasıl yıpratmaya çalıştıklarını da gözlemlemişti. Bu güçleri birbirine karşı kullanarak kararların Babıâli'den değ kendisi-ndeler (Yıldız'dan) çıkması koşuluyla, yönetimi istediğı gibi yönlendirebilecekti. Böylece, çok kararlı muhalifler dışında, geçmişte görev üstlenmiş herkesie çalışmaktan kaçınımadı. Hatta Yeni Osmanlılar'la bile uzlaşma yollarını aramaktan geri kalmadı. Onların gözdesi olan "Hürriyet" kavramına karşı olmadığını göstermek istemişcesine, özel bir "hürriyet" yorumu sunan Ahmet Mithat'ı sözcüğüne getirdi. Mithat Paşa'nın yetiştirmesi olan ve kendini Yeni Osmanlılar'a dahil saymadığı halde onlarla birlikte Rodos'a sürülmüş olan Ahmet Mithat daha 1872'de, Abdülhamit'in esansısının okunmadığı ve Mithat Paşa'nın sadrazamlığa getirildiğı bir dönemde, Hürriyet'in "inkıyadı serbest"i yani "özgürce boyun eğmeyi" getireceğı, tezini ileri sürmüştü. Tanzimatçı anlayışına uygun düşüğü gibi Abdülhamit'in de yeğlediğı bir tanım amaydı bu.

1877'nin ilk aylarında Rus savaşıyla başlayan büyük bunalım 1882'de sona erdiğinde ortada hükümlan Osmanlı Devleti'nden artık pek az şey kalmıştı. Balkanlar'ın tamamen elden çıkması, onlenmiş ama Tesalya, Karadağı, Bulgaristan, Kıbrıs, Kars-Ardahan, Tunus, Mısır elden çıkmış, Osmanlı topraklarında Avrupa devletlerinin ekonomik üstünlüğe sahip oldukları imtiyaz bölgeleri oluşmuştu. Borçların ödenebilmesi için, Batı güçlerin kontrolünde, "devlet içinde devlet" yetkilerine sahip bir öze-dare, Düyûn-ı Umumiye kurulmuştu. Bu koşullarda Abdülhamit'in



*II. Abdulhamit dogmatik olmaktan çok pragmatist nitelikli Panİslâmizminin stratejik bir unsuru olarak da, demir yola siyasetine ilgi duymuştu*

275

kurtarıcı d i ğ i özerk l i k, D a y a n ı m U m u m ı y e ' n i n d ı ğ ı n d a k e n d i k o n t r o l ü n d e b i r m a l y e o l u ű u r t u r m a k t a n i b a r e t k a l d ı

Bu yar s ö m ü r g e k o ű u l a r i ç i n d e , s i y a ű d ű ű u n c e z e m i n i n d e " d e v l e t i n v a r l ı ğ ı n ı k o r u m a " y a o d a k l a n a n , d o a y ı s ı y ı l a u l u ű l a r a r a s ı k o ű u l l a r ı n d a l g a a n m a l a r ı y ı l a b ı ç i m l e n e n p r a g m a t i s t b i r b a k ı ű ı e g e m e n k l i d i K o ű u l l a r ı n z o r l a m a s ı k a d a r A b d u l h a m ı t ' ı n k ı ű ű l ı ğ ı n ı n d e e t k i s ı y ı l e a n c a k t e k e l d e n y ü r ü t ü e b i l e c e k b i r y ö n e t i m d i b u K a l i c i o l a b ı l m e s i i ç i n y ö n e t i m i n ç e v r e s i n d e k u m e l e n e n e r i n t a r t ı ű m a s ı z i t a a t ı ű a r t ı t ı . B i r y ü z y ı l ı n u ç t e b ı r ı k a d a r u z u n b i r ű u r e d e v a m e d e b i l m e s i , P a d i ű a h ı n ç e v r e s i n d e k i h a l k a n ı n k a t k ı s ı , h a t t a b a s k ı c ı y ö n e t m l e r d e ç o ğ u k e z d a h a d a a ű ı n ı y a g i t m e l e r y ı l e m ü m k ü n o l m u ű t u r . B u n l a r a g ö z y u r m a s ı ű e b e b ı y ı l e s o r u m l u l u ğ u n e r i n d e s o r u n d a s u l t a n ı n s ı r t ı n a y u k l e n m e s i d o ğ a l d ı . A b d u l h a m ı t d e s t e k ç ı l e r i n i n k e s i n i k l e b i r b i r i n e g ü v e n m e m e s i n e ö z e n g ö s t e r i y ö r v e p e r d e g e r i s i d e n g e o y u n l a r ı y ı l a k a r ű ı l a r ı ç a t ı ű t ı n ı y o r d u . B o y l e c e j u r n a l c ı l ı ğ ı g ö z d e b i r m e s e k h a l i n e g e t i r d i

Tek karar verici g ö r ü n m e k t e k i i s a r a n a k a r ű ı l ı k ö n e m l i b i r ö z e l l i ğ i , u z m a n l ı ğ ı n a v e k e n d i s i n e b a ğ l ı l ı ğ ı n a g ü v e n d i ğ i k i ű i l e r e ( S a i t , K â m i l , M a h m u t N e d i m P a ű a l a r g i b i ) d a n ı ű m a s ı v e k a r a r ı n ı k a r ű ı g ö r ü ű l e

ı n ı y a n s ı t a n r a p o r l a r ı t e t i k e t t i k t e n s o n r a v e r m e s i y c i i z l e d i ğ i p o l i t i k a l a r ű o y l e ö z e l l e n e b i r

- E ğ i t i m e v e e ğ i t i m k u r u m l a r ı a ç ı l m a s ı n a ö n c e l i k v e r m i ű t i r .

- A v r u p a ' d a k ı d e v l e t e r d e n g e s i n i y ı l i z l e y i p a n l a ű m a z l ı k l a r ı n ı O s m a n l ı ' n ı n l e h i n e k u l a n m ı ű t ı r

- T a m b i r T a n z ı m a t ç ı o a r a k , d n e ö z e l b i r a ğ ı r l ı k v e r m e m i ű t i r

S ı l a h , ç a t ű m a l a r d a n k e s i n k a ç ı n m ı ű v e s ı k ı ű n c a ö d ü n v e r e r e k o l a y l a r ı b a s t ı r m a y ı ű e ç m i ű t i r

B u t u n v l a y e t l e r i v e d ű ű t e m s ı l c ı l ı k l e r i n i t e g r a f h a t t ı y ı l a ű a r a y ' ı n a b a ğ l a t a r a k t a m a m e n k i ű i s e l b i r h a b e r l e ű m e s i s t e m i y ü r ü t e n A b d u l h a m ı t ' ı n b u y ö n e t m n e s i y a ű d ű ű ü c e s i s t e m l e r i l i t e r a t ü r ü n d e n b i r i s i m y a k ı ű t ı r m a k m ü n k ü n m u d u r ? T a n z ı m a t ' ı n i l k k u ű a ğ ı , g e r i k a l m ı ű l ı ğ ı b i r d e n b i r e f a r k e t m e n i n ű o k u y l a h ız l ı , d e v r i m c i b i r r e f o r m a d ı m ı a t m ı ű t ı . B u t ü r g ı r ı ű m e r i n d e v r i m c i l i m e s i d ű ű ű t k t e n s o n r a , b i r r e s t o r a s y o n i s k r ı y c a n l a n d ı r ı m a , e s k i d u z e n i y e n i d e n k u r m a ) a k m ı n n d o ğ m a s d o ğ a l d ı r . N t e k i m Y e n i O s m a n l ı l a r b u i l k i s l a h a t ç ı l a r ı t e s i m i y e t ç i o l m a k l a ű u ç a m ı ű , a ű ı r b i r " B a t ı a d a p t a s y o n u " y e r n e y e r e l k o ű u l l a r ı ç a ğ d a ű d ü n y a i l e b a ğ d a ű t ı r a n f o r m ü l l e r a r a y ı ű ı n a ğ ı m ı ű l e r d i r i t t i n a d ı

İslâm (sadece ülke içinde), İttihâd-ı Anasır (Osmanlılık), Mîliyet-i Hakîmiye (Türk unsurunu) egemen kılmak, onun yanı sıra evrensel insan hakları ve demokrasi fikriyle bağlantı kurmak, yeni dönemin düşünsel yönelimleri idi.

Namık Kemal'in sentezinden çok yararandığı anlaşılan Abdülhamit, kendi siyasal konumu ve düşünce yapısı çerçevesinde bütün bu arayışlardan yeni bir sentez oluşturdu. Radikal reformcu kimliklerine karşılık restorasyoncu yanları da olan Yeni Osmanlılar'a karşılık Abdülhamit açıkça "reformcu-restorasyoncu" (reform yoluyla restorasyon yanlısı) olmayı yeğledi. Belirgin ilkelere bağlanması güç bir çizgiydi bu. Onun içindir ki en yakınları olan kişiler bile zaman zaman onunla ters düşmüş hatta Said ve Kâmil Paşalar gibi, canlarını kurtarmak amacıyla yabancı elçiliklere sığınanlar olmuşlar.

Bir sistem olarak bütünleştirilmesi mümkün olmamakla birlikte Abdülhamit'in uygulamasına yansıyan ideolojisi kendisinden sonra yapılan tartışmalar sebebiyle topluma bir düşünce sistemi gibi sunulmuştur. Bunların başında, onun "aşırı dinci" olduğu ve Panislamizm akımını başlattığı iddiası gelir. Oysa politik çizgisinde bunun karşılığı görülmez. Zaten o dönemin çok etkili Pangermanizm, Panславizm, Panhellenizm gibi akımları ile karşılaştığımızda, o dönemde dile getirildiği kadarıyla Panislamizmin ciddi bir proje olmadığı hemen ortaya çıkar. Sözü edilen "pan" akımlarının hepsinde siyasî ve maddî bir devlet desteği, gönlüklü ajan kitlesi (öğretmen, antropolog, papaz gibi), diploması, katkısı ve bol yayın organı vardır. Abdülhamit ise halife sıfatını doğal olarak kullanmakla birlikte asla eylemci bir hareketin lideri niteliğiyle ortaya çıkmamıştır. Bu işe para ve politik güç yatırmadığı gibi yayın da yaptırmamıştır. Dönemin dinci akımlarının da ona karşı oldukları bitirir.

Aslında o dönemde bir Panislamizm hareketinden çok, Avrupa sömürgeci

güçlerin Panislamizm korkusundan bahsetmek doğrudur. Osmanlı ve İran dışında, dünyadaki Müslümanların yüzde 85-90'ını sömürgeleştirmiş olan Avrupalılar böyle bir siyasal gelişmenin ekonomilerini yıkacağından farkındaydılar. Bu sebeple komplocu bir bakışa kuşkucu bir arayışa girişmiş ve çok defa da Abdülhamit'i hedef göstererek Panislamizm öcisünü bu yitmişlerdir. Koloni yönetimleri bu yönde önlemler almıştır. Abdülhamit'in ise, başında din konularının yaygın engellediği gibi "esir Müslümanlar" için kampanya yaptırmadığı da bilinir. Hatta Rus-Mısır-Hind Müslümanlarının düzenledikleri bir dayanışma konferansının ülkesinde yapılmasını engellemiştir. Bütün yaptığı, keskin gözlemciliği ile fark ettiği bu korkuyu eylemlere başvurmadan körüklemekten ibaret kalmış, Paşa unvanı ve nişan dağıtımını bu iş için kullanmada yetmişti. Sömürgeciler ise karşı girişimlerinde daha etkili olmuşlardır. İngilizlerin Arap Hilafeti kampanyasını başlatmaları ve Arapların buna katılmasını başarmaları gibi.

Abdülhamit'e yakıştırılan düşünceler, ondan sonra gelenler tarafından bir sistemmiş gibi kısmen benimsenmiş, kısmen dışlanmıştır. İttihatçılar, Abdülhamit'e atfedilen Panislamizmi fi'iyata sokmuşlardır. Buna karşılık istibdat rejimi konusunda ona en ağır suçlamaları yöneltmişlerdir. Ama hakimiyeti millîye ilkesini yaydıktan ve parlamento ile anayasayı işlettikten sonra koyduğu tek parti yönetimine dönerek onun çizgisine düşünceler. Aradaki temel fark, Abdülhamit'in başı ve ödüncü politikasına karşı onları savaş çığı ve eylemi, ataklığı tercih etmeleridir.

Abdülhamit bir düşünce sistemi oluşturmadı, pratik yaklaşımlarla zaman kazanmaya çalıştı. Bu bir yandan kurdurduğu eğitim kurumlarından modern düşünceye yakın bir kuşağın yetişmesine ortamı hazırladı, diğer yandan da onlara getirdiği kısıtlamalarla daha dinamik bir anitezin doğmasına -kuşkusuz bunu hedeflemeksizin- yardım etmiş oldu.

## 20. Yüzyıl Başı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm

AYKUT KANSU

1908 Devrimi ile birlikte modern Türkiye tarihinde yepyeni bir devir açılmış oldu. 1908 Devrimi ile başlayıp on yıl süren bu dönem, Türkiye'nin son bir yüzyıllık siyasal, sosyal ve ekonomik tarih ne bakıldığında birbirine benzeyen iki uzun dönem arasına sıkışıp kalmış gözükür. 1908 Devrimi öncesi II Abdülhamit'in büyük ölçüde kişisel iktidarına dayanan otuz küsur yıllık 'İstibdad Devri' ile Birinci Dünya Savaşı sonrasının yirmi beş küsur yıllık 'Atatürk Devri' arasındaki bu dönem, ne kendinden önceki ne de kendinden sonraki döneme benzediği için yaygın olarak kullanageldiğimiz tek boyutlu bir gelişme modeli çerçevesinde yorumlamakta güçlük çektiğimiz ve sonuç olarak, 1918 sonrası değişimlere pek de uygun düşmedüğünden, unutmayı tercih ettiğimiz bir dönem olageyor.

Bazı tarihçilerin Tanzimat'la, bazılarının ise III Selim'in ıslahat hareketleriyle başlatukları, çağdaş Türkiye'nin temellerinin atıldığı 19 yüzyılın ardından gelen 1908 Devrimi, bu reform hareketleri silsilesinin sıradan bir halkası, teşkil ediyormuş gibi değerlendirilmektedir (Kansu, 2001: 1-34). 1908 Devrimi'nin teşkil ettiği kırılma noktası, çoğunlukla, imparatorluktan cumhuriyete geçişte yaşanan bir ara dönem olarak görülmektedir. Bu dönemde 'Osmanlıcılık,' 'Batıcılık,' 'İslâmcılık' ve

'Milletçilik' dışında başka fikir akımlarının geliştiği de genelde atlanmaktadır.

1908 Devrimi, bir anlamda 'geç kalmış' bir libera. devrimdi (Kansu, 2001: xvii-xviii). 18. yüzyıl sonunda Fransa'da başlayarak dalga dalga önce Avrupa'nın diğer ülkelerine, sonra da dünyaya yayılan özgürlükçü düşüncenin sonucu olarak ortaya çıkmış bir dönüşümün halkalarından biriydi. 1905'te Rusya'daki devrimin ardından 1906 yılında İran'da gerçekleşen ve mutlakyetçi, otokratik rejimlere karşı çıkışı simgeleyen devrim çabalarından da konjonktürel olarak hayli etkilenmiş olmasına rağmen 1908 Devrimi'nin esas ilham kaynağı 1789 Fransız Devrimi'ydı. Bu etki öylesine güçlüydü ki 1908 Devrimi'nin sloganları 1789'daki özlömlerin aynısıydı: 'Hürriyet, Müsavat, Uhuvvet' yani, Özgürlük, Eşitlik, Kardeşlik" - ya da Fransızca orijinaliyle, "Liberté, Égalité, Fraternité". Hem devrimin ilk heyecanlı günlerinde, hem de Meclis için yapılan seçimlerde bu sloganlar yalnızca Türkler tarafından değil, bu yeni ve özgürlükçü düzende kendilerine saygın bir yer edinerek birinci sınıf vatandaşlık haklarından yararlanmak isteyen tüm 'anayasır' tarafından büyük bir inançla tekrarlanacaktı (Kansu, 2001: 357-373).

Ekonomik yapıda kapitalist üretim ilişkilerinin yerleşip yaygınlaşmasını amaçla-

yan ve bu nedenle ülkelerindeki burjuva sınıfının hemen hemen tümünün kayıtsız destegini, kazanmış olan 1905 Rus 1906 İran ve 1908 Türk devrimleri, üstüya da bu ekonomik ve toplumsal düzeni güvence altına alacak değişiklikleri yerleştirmek istemişlerdir. Eski düzenle özdeşleşmiş olan mutlakiyetçiliğe temelden karşı olan üç devrim de, seçilmiş bir meclis ve yalnızca meclise karşı sorumlu bir hükümet modelini -yani, liberal, demokratik yönetimi- yerleştirmeye çalışmışlardır. Bu üç 'geç kalmış' devrimden uzun vadede yalnızca Türkiye'deki'nin kalıcı nitelik taşımasının nedenlerinin tartışılması bu yazının çerçevesini aşılıyor. Ancak, ekonomik gelişmişlik düzeyi açısından o zamanki Rusya ile İran arasında bir yerde olan Türkiye'nin, 'geç kalmış' bir 'anayasal devrim' için en ideal mekânı temsil ettiği söylenebilir. Buna karşılık, 1908 Devrimi içte ve dışta çok güçlü tepkilere maruz kalacaktır (Karsu, 2001; Karsu 2000).

'Devrimi yapanlar, bunu gerçekleştirmek için mutlakiyetçi yönetimi devirdikten sonra ne yapacakları bilmiyorlardı,' tarzı iddialar Türk tarihçileri arasında 1908 Devrimi'nin bazı niteliklerinin, özellikle fikri açıdan 'liberal' olarak tanımlayacağımız temellerini reddetmek için sık başvurulan savlardan biridir. Nasıl 1908 Devrimi birkaç ısyankâr subayın dağa çıkmasıyla ortaya çıkan ve yalnızca meşruiyetini toplumdaki farklı sınıflar katında yitirmiş olan rejimin yıkılmasından başka amacı olmayan bir hareket değilse, Devrim sonrasında kamuoyunda tartışılmaya başlanan liberal görüş ve fikirler de el yordamıyla bulunmuş değildir. 1908 Devrimi sonrası kurulan Meclis-i Mebusan'ın yasama faaliyetlerine bakıldığında, sosyal, siyasal ve ekonomik alanda liberal bir düzen yaratmak için yapılan köklü değişikliklerin çoğunun her ne kadar sansürle engellense de, II Abdülhamit'in İstibdat Devri'nde -1880'li yıllardan beri- uzun boylu tartışılmış olduğunu anlamaktayız.

'Banihlaşma' başlığı altında ele aldığımız 'modernleşme' ve 'laikleşme' kavramlarını Batı'nın zorlaması ya da dayatması olarak yorumlayan baskın tarihçeliğimiz, ister istemez bu kavramları 'savunmacı' bir yaklaşımla ele almaktadır. Zımnî kaygı, hem mecazî, hem de hakikî anlamıyla, Batı'ya karşı Batı'dan alınan birtakım silahlarla karşı koymaktır. Bu anlayış çerçevesinde 'reform, kuruu düzeni korumak için yapılan işleri kapsamaktadır. Savunmacı ya da tepkici Banihlaşma düşüncesi ve pratiği ile modernleşme' ve 'laikleşme' sürecine destek veren ve tutuculuğa temelden karşı çıkan liberal düşünce arasında temelden bir karşıtlık olduğu açıktır (Berkes, 1975; Berkes, 1978).

#### LIBERALİZMİN DÜŞÜNCE ÇİZGİSİ

1880'li, özellikle 1890'lı yıllarda yadsınmaz bir şekilde gördüğümüz 'savunmacı' tutuculuk ile liberalizm arasındaki zıtlık ve karşıtlığı ortaya koymadan ve liberalizmin Türkiye'deki zierini sarmeye başlamadan önce liberalizmin tanımında ki zorluklardan ve muğlaklıktan bahsetmek yerinde olacaktır. Liberalizm evrensel bir iddia ile ortaya çıktığı için, tüm zamanları kapsadığı ve eski uygarlıklardaki düşüncelerine dayandığı fikrinden kaynaklanan bir karmaşıya yol açabilmiştir (Arblaster, 1984 3-14). Liberalizm özgül olarak kapitalizmin oluşumuyla bağlantılı bir düşünce sistemidir, ancak 19 yüzyıl ve sonrası liberalizmi bu olguyu gözardı etmiş olsa bile özellikle 18 yüzyılda, liberal fikirlerin yalnızca kapitalizmin egemenliğini sağlamaya dönük ve ekonomik alanına ilişkin olmayıp, sosyal ve siyasal alan da kapsadığını ve yeni siyasal yapıları, yeni bir devlet biçimini hedefleyen bir bütün teşkil ettiğini görürüz (Arblaster, 1984 15-91, Freedon, 1996: 139-314; Ruggiero, 1959 1-90). Siyasal alanda mutlakiyetçi ya da kamu tarafından denetlenemez bir yönetim tarzına,

sosyal alanda da dine karşı çıkmak liberalizmin en belirgin özelliklerinden biri olarak bugüne kadar varolagelmıştır (Cassirer, 1931, Ryan, 1993, 299-301). Mutlak yetçiliğe karşı çıkışta yalnızca siyasal sistemin zirvesinde otorite olarak tanımlanan hükümdarın kişiliğine itiraz edilemez, onun temsil ettiği ve desteğini aldığı tüm kurumlara karşı çıkarılır. Yönetim sorumluluğunu hükümdarla paylaşan aristokratlara karşı çıkış, erken dönem liberalizmin belki en önemli özelliklerinden biridir. O zamana kadar yalnızca hükümdar ve aristokratların paylaştıkları siyasal alanın toplumun daha geniş kesimlerine açılması isliği, liberaller açısından, hem kişi hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınması, hem de sorumsuz –yani, mutlak yetçili– bir devlet anlayışı yerine ‘hukuk devleti’ –yani, *Rechtsstaat*– anlayışının yerleştirilmesi açısından önemlidir. Dolayısıyla, mutlak yetçiliğe karşı çıkış, “Devlet benim!” diyen zihniyete karşı çıkış olduğu kadar, soyut anlamda devlete ‘devlet çıkarı’ kavramına, devletin topluma göre daha ayrıcalıklı konumuna ve toplumu oluşturan bireylerden daha önemli görülmesine de karşı çıkışı içermektedir (Arblaster 1984 71-79, Brinton, 1931, Brinton, 1933, Gray, 1995, 70-77, Ruggiero, 1959, 50-73 ve 251-264).

Mutlak yetçiliğe karşı çıkış, sosyal açıdan da, bireyin otoriter ve ataerkin ilişkilere maruz kalmasının engellenmesi hedefiyle de temellendirilmiştir. Mutlak yetçiliğin yönetimin tüm kurumlarına meşruiyet sağlayan ve mutlak yetçiliği destekleyen ve besleyen bir ideoloji olması nedeniyle dini söylem de liberal söylem tarafından ‘düşünce ve vicdan hürriyeti’ adına tutarlı bir şekilde eleştirilmiş, din kurumunun tekel kırılrken varolan tüm kurumların rasyonel bir düşünce temelinde sorgulanmasının önü açılmıştır (Ruggiero, 1934).

Sonradan karşıtlarınca alaycı bir ifade biçimine dönüştürülen, liberal iddialı neo liberallerce de 20 yüzyılın ikinci yarısında

sında içi boşalulan “laissez-faire, laissez-passer” –“bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler”– özdeyişinin kapsamına tüm bu devlet müdahale, kısıtlama ve yasaklarının girdiği gözden uzak tutulmamalıdır (Cole, 1933).

Jeune Turc muhalefeti bünyesinde, II. Abdülhamit’i bir saray darbesi ile devririşleri düzenlemeyi planlayan Prenis Sabahaddin kanat ile çareyi köklü dönüşümler arayan ve mutlak yetçili yapının yıkılması için çalışan, Ahmet Rıza’nın başını çektiği ve Bahaeddin Şakir’in örgütlediği kanat arasındaki fark, bu açıdan bakıldığında daha kolay görülebilir. Bu fark 1908 Devrimi sonrası çıpaak bir biçimde gözler önüne serilmiştir (Kansu, 2000 Mardin, 1983, 173-220 ve 251-299).

İnsan doğası hakkındaki iyimserliği nedeniyle, liberalizmin mutlak yetçiliğe karşı mücadelesinde daima iyimser bir tutum içinde olduğunu da vurgulamak gerekir. Üzerlerinde, siyasal ve dini baskı kalktığı takdirde, sadece bireylerin kendileri için en iyiyi seçmekle kalmayıp bireylerin birleşkesinden oluşan toplumun da daha iyi bir geleceğe yöneleceği inancı liberal düşüncede egemendir. Dolayısıyla liberalizm ilerlemeci, bir ideolojinin iyimserliğiyle desteklenir. Bu nedenle, yalnızca ekonomik yapının değil, toplum yapısının ve siyasal yapının da değişmesini ve ilerlemesini tasvip edici bir tutuma vardır. Böylece gerçekleşecek dönüşüm sorucunda toplum içinde varolan sorunların çözülebileceği inancı, liberalizmin ortaya koyduğu ‘büyüme’ ekonomik modelin meşruiyetini sağlamada kullandığı en önemli kozlardan biri olmuştur. Bu ön kabul ise ancak böyle bir değişme ve gelişmenin önünün açık bırakıldığı bir hukuk düzeni kurulduğunda anlamlı bir güvenceye kavuşmuş olacaktır.

19. yüzyılda bir vakıa haline gelen ve ona tepkisel olarak karşı çıkan bağınaz tutucuların bile gönülsüzce kabullenmek zorunda kaldığı sanayileşme ve kentleş-



me, liberal düşüncelerden kaynaklanan iyimserliği, özgürleşme ve kurtuluş umudunu yaygınlaştırmıştır. Kırsal hayatın sıklığı ve iticiliğine karşılık kentsel hayatın canlılığı ve çekiciliği burjuva kültürünün en önemli meşrulaştırma araçlarından biri olan edebiyatta geçerli konulardan biri haline gelmiştir.

#### **TANZİMAT SONRASI EDEBİYATTA LIBERAL DÜŞÜNCENİN GÜÇLÜ İZLERİ**

Edebiyat kültürü yaymada toplumsal sorun ve tahayyalleri kamuoyuna sunmada ve bunları toplum önünde tartışmaya açmada kullanılan araçlardan belki de en önemlisidir. Tanzimat sonrası edebiyata baktığımızda, Avrupa'da görülen ve yukarıda bahsettiğimiz konuların neredeyse tümü hakkında, Türk edebiyatında da fikir belirlendiğini, tartışmalar yapıldığını ve 'modernleşme' üzerine değişik bakış açılarının çarpıştığını görmekteyiz. Edebiyat, II. Abdülhamit'in otuz küsur yıllık mutlak yetçi yönetiminin başka ifade olanaklarını tümüyle ortadan kaldırmış olması nedeniyle de, özellikle üzerinde durulması gereken bir alan olmaktadır. Her ne kadar yuzenden, sorunların üst üste biniği, toplum içindeki gerilimin artışı ve değişik bakış açılarının keskinleştiği, fakat çözüm arayışlarının önünün tıkandığı ve sorunları çözmeye yönelik önerilerin karşısında durulmaya çalışıldığı 1890'lı yıllarda edebiyat birdenbire önemli bir konuma geçti. Başka konularda tartışmanın tamamen yasaklandığı bu baskı döneminde sorun ve dilekleri edebiyat kanalıyla topluma sunmak çok önem kazandı. (Uşaklıgil, 1998)

1890'lı yılların edebiyatına belki de şimdiye kadar baktığımızdan daha değişik bir şekilde bakmamız ve 1908 Devrimi'nin hemen öncesi sayılabilecek bu on-onbeş yıllık dönemdeki edebiyat tartışmalarını daha değişik bir şekilde yorumlamamız gerekecektir. 'Tanzimat Edebiyatı' ve devamını, şimdiye kadar yapageldiğimiz gibi,

baskın edebiyat tarhını anlayışımızla yorumlamaya çalıştığımız sürece bu tartışmanın önemini ve boyutunu kavramada güçlüklerle karşılaşacağımız kesindir. Tanzimat sonrası edebiyatta gördüğümüz 'modernleşme' ve Batılaşma' sorunsalına çok dikkatli bakmak zorundayız. Modern hayatın ve Batılaşma ile ülkeye giren değişik fikir ve yaşam biçimlerinin edebiyatta yansımalarının görülmesini tespit etmek her ne kadar ilk aşamada bize yüzeysel bir fikir verebilse de bu yansımanın olumlu mu yoksa olumsuz yönde mi olduğunu görebilmek ilk tespiti yaptıktan çok daha önemlidir. Bu açıdan baktığımızda, aşırı tepkici tutuculuğu bir kenara bırakırsak modernleşme üzerindeki görüşleri kabaca ikiye ayırmak mümkün görülmektedir. Birincisi, aşırı tutucu görüş gibi tepkici olmakla birlikte, daha gerçekçi davranarak karşı konulamayan modernleşmeyi toplum yapısını en az düzeyde bozacak şekilde kabullenmeye yönelik bir tavır sergileyen görüştür. Bu tavrın gerçek konumu aslında modernleşmenin temeli olan özgürleşmeye kapitahstleşmeye ve her alanda liberalleşmeye karşı olması nedeniyle tepkicidir. Bu nedenle de, zorunluluk nedeniyle istenmeden kabullenmek zorunda kalınan 'modernleşme'ci' tavra 'savunmacı modernleşme' ya da 'tepkici modernleşme' demek daha doğru olacaktır. Bu tavrın belirleyici özelliği, modernleşme olgusunu alınmasında sakınca olan ve olmayan kısımlar olarak, ikiye ayırması ve modernleşmenin sakıncalı gördüğü kısımlarını ağır bir dille eleştiriyi tabi tutarak karşı çıkmasıdır. II. Abdülhamit muvakiyetçiliğine en büyük entelektüel desteği sağlayan Ahmet Mithat bu birinci konumu temsil edenlerin başında gelmektedir. (Okay, 1991)

Liberal bir düzene temelden karşı olan bu birinci tavrın karşısında ise 1890'larda *Servet-i Fünun* dergisi çevresinde toplanan grubun tavrını görmekteyiz. (Çavdar, 1992: 141, Yalçın, 1999: 134) Ahmet İh

san Tokgöz'ün imtiyaz sahibi olduğu bu dergi, her ne kadar basın hayatına 1891 yılında girmiş ve 1930'lu yıllara kadar ufak tefek kesintilerle yayımlanmaya devam etmişse de, Türk entelektüel hayatına damgasını 1896 ile 1901 yılları arasında vurmuştur. Tokgöz, liberal düşüncelerle ilk defa Mekteb-i Mülkiye öğrencisi olduğu 1880'li yıllarda tanışmıştı. Modernleşme ve yenileşme yanlısı hocalardan aldığı eğitimde Tokgöz'ü en fazla etkisi altında bırakanların başında maliye ve iktisat derslerini veren Portakal Mikael Paşa ve Sakızlı Ohannes Efendi ile edebiyat dersini veren Recaizade Mahmut Ekrem Bey bulunmaktaydı (Tokgöz, 1993: 31 ve 69). Heps. de sonradan Mekteb-i Mülkiye'nin eğitim kadrosundan II. Abdülhamit tarafından atılacak olan bu hocalardan özellikle Portakal Mikael Paşa ile Sakızlı Ohannes Efendi öğrencilerine "dünyada hayatın ancak ekonomi üzerine kurulmuş olduğunu, ulus ve ülkeler güçlerinin her şeyden çok maddi örgütlenmeden ve çalışma hayatından kaynaklanacağını" öğretmişlerdi (Yalçın, 1999: 91). Tokgöz, "atalarımızdan dinlediğimiz boş inançları -yani, yanlış yorumlanmış olan kısmet, kannaat ve fani dünya- inanışlarının boşluğunu Batı'da yükselmiş olan bilimsel ve teknik görüşlerden yararlanılarak inceleyip çözümlenmesi gereken sorunları, Ortaçağ kafasıyla düşünmekteki tehlikeleri bu ıki hocadan" öğrenmişti (Tokgöz, 1993: 31). "Kaynayan Aydınlanma kazanının kepeçisini" ise, Tokgöz'e göre, "Mülkiye Mektebinde edebiyat öğretmeni iken . Abdülhamit tarafından okuldan çıkartılan Recaizade Ekrem Bey tutuyordu" (Tokgöz, 1993: 32).

Mekteb-i Mülkiye'den 1886 yılında mezun olan Ahmet İhsan Tokgoz yayın hayatındaki ilk ciddi teşebbüsünü, kendisinin de teknik, edebiyat ve ekonomi üzerine sürekli yazılar yazdığı Cihan dergisinin kapanması sonucu *Umran* adını kendi yönetimindeki dergiyi kurmasıyla yapmıştı.

1887 yılı Ekim ayında çıkmaya başlayan bu derginin hayatı çok kısa oldu. Kelime anlamı 'bayındırlık,' uygarlık 'mutluluk' ve 'ilerleme' anlamlarına gelen ve ancak yirmi dokuz sayı çıkan *Umran* dergisi 1888 yılı Kasım ayında mutlakıyetçi yönetimin yayını yasakladığı birçok dergiyi birlikte kapatıldı. Dergisinin kapatılmasıyla birlikte tutuklanıp sorguya çekilen ve kısa bir süre sonra serbest bırakılan Tokgöz yeni bir dergi yayımlamak için üç yıl uğraştı (Tokgöz 1993: 41-45). 1888 yılından sonra dergilerin tümünün denetimi Maarif Nezaretü'nden alınıp Dahiliye Nezaretü'ne verilmiş bulunmaktaydı. Yeni bir dergi çıkartmak için uzun süren resmi yazışmalar yapılması ve sonunda kesinlikle padişah iradesi elde edilmesi gerekiyordu. Tokgöz bütün bu olumsuzluklara rağmen yeni bir dergi kurma hayalinden vazgeçmedi. ve yayın imtiyazını alabildiği *Servet-i Fünun* dergisinin ilk sayısını 1891 yılı Mart ayı sonunda piyasaya sürdü (Tokgöz 1993: 51-54).

#### SERVET İ FÜNUN

Sansurun tüm ağırlığına rağmen, *Servet-i Fünun* dergisi hem basın hayatında hem de edebiyat alanında yeniliklere imzasını atan bir dergi oldu (Tokgöz, 1993: 56-68). Tokgöz dergisini çıkartırken Recaizade Mahmut Ekrem'in önerilerine kulak vermişti (Parlatır, 1995: 295-296). Recaizade Mahmut Ekrem 1896 yılında yayımladığı, ancak bu tarihten on yıl kadar önce yazmış olduğu, *Araba Sevdası* adlı romanıyla edebiyatta yepyeni bir çığır açmıştı. *Araba Sevdası* romanının ciddi bir çözümlemesi bize bu romanın Tanzimat romanından birçok açıdan farklı olduğunu, hatta buna bir yanıt olarak algılanması gerektiğini göstermektedir. Ahmet Mithat ve benzerlerinin tepkici ve modernleşmeyi kötuleyici tavrına karşı, Recaizade Mahmut Ekrem, modernleşmenin toplum ve birey üzerindeki etkisini ve eski ile yenisinin ya-

ratığı karmaşayı, yine modernist bir sorunsal çerçevesinde anlatmıştı (Parla, 1990: 129-153)

Recazade Mahmut Ekrem'in 1896 yılı'nın Şubat ayında *Servet-i Fünun*'un yayın yönetmenliğine Tefik Fikret, önermesi, de bilinçli bir tercihtir (Akay, 1998: 154-155; Akyüz, 1947: 36; Rauf, 2001b: 63-68; Tokgöz, 1993: 78-80). Tefik Fikret de şüride bütünüyle yenilikçi bir anlayışı temsil ediyordu. Mutlakıyetçi düzen karşıtlarınca hürriyet şairi olarak el üstünde tutulan Namık Kemal'in hayranları arasında yer almaktaydı. Ayrıca Namık Kemal'in eserlerinin elle çoğaltılmasında ve bu kopyaların yayılmasında çalıştığından mutlakıyetçilik karşıtı kimselerce bilinmekte ve saygı duyulmaktaydı. Tefik Fikret için bireyin siyasa ve toplumsal özgürlüğü ön planda idi. Adı anılan diğer tüm *Servet-i Fünun* çevresi gibi, o da din, bireyin hayatından bütünüyle çıkarıp atmıştı. İnanç sisteminde dinin hiçbir yeri yoktu ve gerekliğinde din karşıtı söylemi korkusuzca şerhlerinde dile getirmekteydi. Bireyin üzerinde baskı oluşturabilecek her türlü bağnaz düşünceye karşıydı. Liberal dünya görüşüyle, Abdulhamit'in mutlakıyetçi yönetimi altındaki insanların çektiikleri çileyi onun şarhlerinden daha iyi anlatan başka bir şair yoktu. Tefik Fikret özgürlüğü *Tarih-i Kadim*' şüride şu şekilde tanımlamaktaydı: "İşte hürriyet, hakikiye /Ne muhârib, ne harb ü istilâ, /Ne tasallut, ne saltanat, ne şekaa, /Ne şikâyet, ne zulm-ü istibdat, /Ben benim, sen de sen, ne Rab, ne ibâd" (Fikret, 1984b: 210-213)

*Servet-i Fünun* dergisinin Tefik Fikret yönetimindeki ilk sayısı 7 Şubat 1896 tarihinde çıktı. Bu sayıdan başlayarak derginin hem görünümü, hem de içeriği değişerek edebiyat tarihine damgasını vuracak bir duruma geldi. Bir kısmı derginin yeni haliyle devam edeceği 1901 yılına kadar, bir kısmı da bu tarihten önce fikir ayrılıkları nedeniyle ayrılacak olan, ama hepsi de 20. yüzyıl Türk entelektüel hayatına

mal olmuş, insanlar Tefik Fikret yönetimindeki bu derginin etrafında toplanmaya başladılar. Halit Ziya Uşaklıgil, Cenab Şahabettin, Huseyin Siret Özsever, Mehmet Rauf, Hüseyin Cahit Yalçın ve Huseyin Suat Yalçın kardeşler, Ali Ekrem Bolayır, Ahmet Reşid Rey, Süleyman Nazım, Ahmet Şuayb, Süleymanpaşazade Sami, Faik Ali Özansoy, Safveti Ziya, Celâl Sanır Erozan ve Ahmet Hâmet Muftuoğlu gibi isimler bu dergiye yazı yazdılar (Akay, 1998: 155-156; Akyüz, 1947: 41; Tokgöz, 1993: 80; Uşaklıgil, 1969: 408)

Dergi çok kısa bir zamanda gerek tasarım ve kurgu, gerekse de içerik açısından devrin yerleşik edebiyat anlayışını zorlayan, bütünüyle modernist şürler, hikâyeler ve roman tefrikaatı ile dolmaya başladı. Bütünüyle din dışı bir kurgunun egemen olduğu, modern toplumun karmaşasını yansıtan bir dilin kullanıldığı, yerel ve geleneksel konuların değil evrensel ve çağdaş sorunların işlendiği, her türlü geleneksel ve dinî ahlak anlayışının reddedildiği, bireyin toplumsal yaşantıdan doğan sorunlarının gündeme getirildiği, özgürleşme isteğiyle yanıp tutuşan kahramanların sıkıntı dolu yaşamlarının anlatılıp gelecek için kurdukları hayallerinin tartışıldığı bu edebiyat, çok kısa bir sürede tepki çekti. Tutucu çevrelere alay ve küçümseme bir ifadeyle, 'Edebiyat-ı Cedide' olarak adlandırılan *Servet-i Fünun* çevresi, 1908 Devrimi'ne kadar bu karalayıcı söyleme karşı kamuoyu önünde cesaretle konumunu savundu (Akay, 1998: 164-176; Kaplan, 1995: 29-57; Tokgöz, 1993: 69; Uşaklıgil, 1969: 408-409)

Baskın ideolojinin temsilcileri *Servet-i Fünun* dergisi etrafında şekillenen yeni edebiyatı Fransız edebiyatına aşırı bağlı olmakla suçluyorlardı. Özgün olmadığını iddia ettikleri bu edebiyatın memleketin kendi yaşayışına kayıtsız kalmasından yakınıyorlar, bu edebiyat dağastın, 'gayri millî ve 'kozmpolit' bu uyuyorlardı (Uşaklıgil 1969: 479) Edebiyat-ı Cedide yazar-



"Jön Türkler". 19. yüzyılda milliyetçiliğin büyük dalgasının öncüleri Fransız Devrimi'nin yeni fikirleriyle tanışan öğrencilerdi. Bu akımlar sosyal profillerinin yanı sıra, millî diriliş/taazelenmeyi imleyişleriyle "Jeune/Geneç" adını aldılar.

ların Fransız şairinden taşıdıkları hayallerin acıplığının Türk şairini anlaşılabilir hale getirdiğinden şikayetçiydiler. Kötüledikleri bir başka konu da bu yenilikçi yazarların tuttuğu yolun ve kullandıkları dilin halktan kopuk oluşu idi. 14 Mart 1897 tarihli *Sabah* gazetesinde Ahmet Mithat, "Décadentlar" adlı yazısı ile, *Servet-i Fânun* çevresinin ürettiği şiirlerde gördüğü yeni hayallerden ve kullandıkları dilin karmaşıklığından doğan anlam kapanıklığını ağır bir dille eleştiriyordu (Akay, 1998: 158-160; Akyüz, 1947: 47-49; Akyüz, 1995: 90-91; Uşaklıgil, 1969: 422 ve 427; Yalçın, 1999: 94). Joris-Karl Huysmans'ın 1884 yılında yayımladığı *A rebours* romanıyla gündeme gelmiş bir akım olan *Décadence* da Fransız edebiyatında benzer eleştirilere konu olmuştu (Bernheimer, 1989: 784-785; Humphries, 1989: 785-788). Mutlakıyetçi devrin baskın ideolojisinin en büyük temsilcisi olan Ahmet Mithat tarafından Edebiyat-ı Cedide çevresine takılan bu ad, modernist Batı edebiyatına karşı olanlarca rağbet görerek, uzun süre, bu akımın temsilcileri hakkında birçok yayın yapılmasına yol açtı (Akyüz, 1995: 91; Tokgöz, 1993: 84; Uşaklıgil, 1969: 421-423; Yalçın, 1999: 94).

*Servet-i Fânun* çevresindeki yazarlardan bir grup, son derece tutarlı bir biçimde yalnızca edebiyatta değil, tüm toplum yapısında duraganlığa karşı ilerlemeyi, gelenekle karşı yeni ve modern olanı ve dinle karşı dindışı bir yaşamı b.ç.ımından yanaydı (Çavdar, 1992: 141). Ahmet Mithat ve benzerlerinin savunduğu ve 'halkçılık' adıyla anılan antientelektüel tutumu reddediyor, halktan farklılığını koruyan entelektüel bir tutumu destekliyorlardı. Bireyi özgürleştirecek bir ortamın yaratılması gerektiğine dair güçlü inancı vardı. Hayallerindeki toplum Fransız Devrimi ve Sanayi Devrimi sonrası bir toplumdur. Ekonomik yapıda da özel girişimin önünü açan liberal bir politikadan yanaydılar ve devlet müdahale ve engellemelerinin karşındaydılar.

*Servet-i Fânun* çevresinin çekirdeğini oluşturan bu grubun, içlerinden birinin yeni yazıp bitirdiği bir romanı basımdan önce beraber okumak üzere Tevfik Fikret'in çağrısıyla bir araya geldikleri bir toplantı, özel önem taşır (Uşaklıgil, 1969: 476-481). *Hayal içinde* adlı romanın yazarı Hüseyin Cahit Yalçın, daha Mekteb-i Mülkiye'de öğrenciyken yenilikçi bir edebiyat anlayışı benimseyen *Mekteb* adlı der

gının yönetmenliğini üzerine almış ve böylece daha önce lise yıllarında çevirmenlik ile başladığı basın hayatına adımını resmen atmıştı (Huyugüzel, 1984 9-11, Yalçın, 1999 71-72). Daha lise öğrenimi sırasında, on beş yıllık hükümlülüğü sona erip sürgünden dönen dayısının üzerinde bıraktığı büyük etki ile çok ateşli bir özgürlük taraftarı olmuştu. Sürgüne gönderildiği Rodos'ta Namık Kemal tarafından eğitilmiş olan dayısı, Yalçın için, kendisine yeni bir din, yurt ve özgürlük aşkı veren bir peygamber gibiydi. Tıbbiye de okuyan kuzeni vasıtasıyla hakkında bilgi edindiği, Beşir Fuat'ın dımı reddeden, maddecî anlayışına da yakınlık duymuştu. Beşir Fuat'ın Büchner'den çevirdiği kitap, Yalçın ve kuşağını dâimî ideolojinin zincirlerinden kurtararak daha geniş ufuklara götürmüştü (Yalçın, 1999 52).

*Hayal içinde* romanının konusu görüldüğünde bir hırs, gencin acıyla son bulan ilk aşkı idi. Otobiyografik olan bu romanda on yedi yaşındaki kahramanın hayatı tanıması sonucu kişiliğinde meydana gelen değişime anlatılıyordu. Romanda toplumdaki sınıflar arasındaki eşitsizlik, toplumda egemen olan davranış kalıplarının yanlışlığı gibi konular da işlenmekteydi. Kurulu düzenin vermekte olduğu eğitimi beğenmeyen roman kahramanı hayal ettiği dünyanın 'hiyâkâ' ve 'meziyet' prensipleri üzerine kurulacağını düşünüyor, ama içinde yaşadığı gerçeklikle yüz yüze geldiğinde bu prensiplerin hiçbirinin yaşamakta olduğu mutlakıyetçi düzende el üstünde tutulmadığını görüp bunalıma düşüyordu. Yaşamış olduğu aşk macerası roman kahramanına yeni bir dünya görüşü kazandırıyor ve roman, yazılması tasarlanan bir sonraki romana başlangıç teşkil edecek şekilde son buluyordu. Hüseyin Cahit Yalçın'ın tasarlayıp da yazmaya olanak bulamadığı bu dizinin *Hakikat Pençesi* adlı ikinci kitabında kahramanın öğrencilik yıllarından sonra içine girdiği basın dünyası -daha da karamsar bir ruh hali

içinde- anlatılacaktı (Huyugüzel, 1984 201-216, Yalçın, 1999 144).

Toplantıya çağırılanlardan biri Halit Ziya Uşaklıgil idi. İzmir'in ticaretle uğraşan önemli ailelerinden birine mensup olan Uşaklıgil daha küçük yaşta İzmir'de okuduğu Fransız okulunda Aydınlanma Çağı yazarları ve bunların fikirleriyle karşılaşmıştı (Uşaklıgil, 1969 111-112). Voltaire ve diğer Aydınlanma yazarları yanında Namık Kemal'in yazdıkları da onun üzerinde büyük bir etki yaratmıştı. Mutlakıyetçi yönetim altında eğitim veren Türk okullarında en çok korkulan konunun tarih olduğunu biliyordu. "Memleketin tarihinde isyan, ihtilâl, tahttan indirme, cana kıyma namına ne varsa, idare kötülüklerine irtıkâp ve rüşve almaya, bu derenin halını hatıra getirebilecek şekilde ne bulunursa" bunların resmî tarih eğitimi içindeki müfredattan ayıklandığını biliyordu. Uşaklıgil'e göre "bunlar çıkınca, ortada manasız cansız bir iskelet şeklinde kalan Türk tarihi yalnız padişahların servet ve şefkâne, harplerin ve fetihlerin her zaman Âlî Osman hanedanının şerefine olan nükâyelerden ibaret kalmıştı. Hele umumî tarih, perdesinin ucu kaldırılmayacak, yalnız delğinden karanlıkta seyredilebilecek bir sahneydi, ve onda cemiyetleri sarımsmış, milliyetleri uyandırmış dünyayı miskinlik ve esirlik hayatından çıkararak hürriyet ve kurtuluş milî üzerinde çevirmek için vücuda gelmiş ne nükâiplar varsa, onlar o yarı görülen sahnenin arkasında, karanlık köşelere tıkmıştı. Meselâ, dünyayı baştan başa değiştirecek yeni esaslar, başka görüşler getiren Fransa Büyük İhtilâli, değil mektep kitaplarında, Türk'ün hiçbir yazısında da ne vücuda gelmiş bir iş değildi" (Uşaklıgil, 1969 488-489).

Uşaklıgil ilk gençliğinden o güne kadar altı roman yayınlamış ve kendini artık kanıtlamış bir yazardı. İlk romanı *Sefile* 1886 yılı Sonbahar'ında *Hizmet* gazetesinde tefrika edilmeye başlanmış ekonomik

zorunluluklar yüzünden düşen bir kadının sefaletini ve ıstıraplarını anlatan bu eser sansür tarafından gaymahlakî bulunarak yasaklanmış ve roman yanda kalmıştı. Yine Hizmet gazetesinde tefrika edilen *Bir Ölümlü Defteri* ve *Ferd. ve Şurekâsı* romanlarıyla Recaizade Mahmut Ekrem'in dikkatini çekerek *Servet-i Fânun* dergisinde yazması için gruba dahil edilmişti. Uşaklıgil, kendisine büyük umut getirecek ve bir çok bakımdan Edebiyat-ı Cedide topluluğunun bildirgesi niteliğinde olan *Mâi ve Siyah* romanını Haziran 1896 ile Nisan 1897 arasında *Servet-i Fânun* dergisinde yayımlanmıştı (Çetişli, 2000, Önerioy 1999, Rauf, 2001b: 136-145). Mutlakîyetçi yönetim tarafından çok sıkı bir şekilde sansürlenmesine rağmen, okuyucuları tarafından anlaşıldığı şekliyle, roman mutlakîyetçi yönetim altındaki hayattan ve memlekette solunan zehirli havadan bunalmış bir gencin bahtsızlığını anlatıyordu (Uşaklıgil, 1984). Uşaklıgil, romanını yaratırken istemişti ki bu genç "ruhunun bütün acılarını haykırınsın, coşkun bir delilikle çırpınsın ve bütün bu emelleri parmaklarının arasından kaçan gölgeler gibi sıranıp uçunca, o da gıdıp kendisini, olmak için saklanan bir kuş gibi karanlık bir köşeye atsın. Bu gençte bir aşk yıldızı bir de sanat hulyası olacaktı. ve bunların arasında bir sarhoş gibi yıkıla yıkıla, o duvardan bu duvara çarpa çarpa geçip gidecek, sonunda bir kovukta sınıp can verecekti, mavî hulyalar içinde yaşamak için yaratılmışken siyah bir uçuruma yuvarlanacaktı" (Uşaklıgil, 1969: 463).

Uşaklıgil'in *Kırk Yıl* adlı anılarında bahsettiği bu toplantıya katılan davetlilerden biri Mehmet Cavit idi. Mehmet Cavit Selânik'te Feyz-i Sıbyan Rüşdiyesi'nde okuduktan sonra İstanbul'a gelmiş, Dersaadet İdadisi'ndeki öğrenciliğinden sonra da Mekteb-i Mülkiye'ye girmişti. Mekteb-i Mülkiye'de en yakın arkadaşı olan Hüseyin Cahit Yalçın'la aynı sınıfta okumuş ve okuldan onunla birlikte 1896 yılında me-

zun olmuştu. Her ikisi de mezun oldukları yılın en başarılı öğrencileri olmalarına rağmen, mutlakîyetçi yönetimin kendilerine yüksek bürokraside tanıdığı iş olanaklarını, özgürlükçü inançlarına ters düştüğü için reddetmişlerdi. Mehmet Cavit okulu bıraktığında en başarılı öğrencilerin girdiği Mabeyn'e ya da Hariciye Nezaret'i'ne girmemiş, Ziraat Bankası'nda memuriyete başlamıştı. Toplantının yapıldığı 1898 yılında ise hem Ayasofya Merkez Rüşdiyesi hem de Dar ul Muallimin-i Âliye'de ıktisat ve maliye öğretmenliği görevlerinde bulunuyordu. Mekteb-i Mülkiye'de, 1877 yılında kurulduğundan beri bu okulda ıktisat dersleri okutan Sakızlı Ohannes Paşa'dan ders almıştı. Böylece, Sakızlı Ohannes Paşa'nın ilk baskısı 1880 yılında yapılan *Mebad-ı İlm-i Servet-i Mülk* eseriyle tanışmış ve liberal ıktisat kuramını savunan bu kitapta fikirleri benimsemişti. Kendisi de o sıralarda liberal ıktisat kuramını savunacağı, 1899 ile 1901 yılları arasında basılacak olan dört ciltlik *İlm-i İktisad* kitabını yazmaktaydı (Cavit, 1899a, Cavit, 1899b; Cavit, 1900; Cavit, 1901).

Bu toplantıda hazır bulunanlardan bir diğeri, Hüseyin Cahit Yalçın'ın Vefa İdadisi'nden arkadaşı olan Ahmet Şuayb idi. Yalçın'la aynı idealleri paylaşan Ahmet Şuayb Hukuk Mektebi'ndeki öğrenciliği sırasında Türkiye'ye çoğunlukla yabancı postaneler aracılığıyla giren basın ve yayın organlarını çok düzenli bir şekilde takip etmekteydi. Yalçın'la birlikte, Babıâli Caddesinde 'ateşli birer komitacı ruhıyla' çalışan iki Ermeni kitapçıdan sağladıkları Fransa'daki liberal basının en önemli yayın organlarından *Le Temps* gazetesini düzenli olarak izliyordu. Ayrıca, *Meşveret* gibi, Avrupa'daki Jeune Turcsle rın çıkardıkları propaganda yayınlarını da bu gruba düzenli olarak sağlayan, Ahmet Şuayb idi (Rauf, 2001b: 91; Yalçın, 1999: 53). Ahmet Şuayb bu gazetelerin hepsini biriktirdiği gibi önemli say-



1908 Seçimlerinde seçim sanduklarının Babıâli Caddesi'nden geçirildiği... Meşrutî yönetimin gerçekleşmesi, Osmanlı ülkesinde coşkulu bir siyasal devrim atmosferi yaralmıştır. Hükümet merkezi olarak Babıâli, bu dönemde, aynı zamanda bir siyasal toplanma ve gösteri işlevi görmeye başlayacaktır.

diği makaleleri konularına göre ayırdıkları sonra tuttuğu defterlere özet olarak geçirir ve bu defterleri grup içinde elden ele dolaştırarak herkesin faydasına sunar (Yalçın, 1999: 67). Ahmet Şuayb *Servet-i Fünun* dergisinde 'Hayat ve Kitaplar' ve 'Esmâr-ı Matbuat' anabашlıkları altında yayımladığı incelemelerle Batı ve özellikle de Fransız edebiyatının önde gelen natüralist ve gerçekçi yazarların yapıtlarını okuyucuya tanıtmaktaydı (Uşaklıgil, 1969: 531). Sonradan kitaplaştırılacak olan 'Hayat ve Kitaplar' yazı dizisinde edebiyatın ve toplumsal olayların bilimsel yöntemlerle incelenmesi konusunda denemeler kaleme alıyordu. 'Esmâr-ı Matbuat' başlığıyla yazdığı yazılarda, Fransız gazete ve dergilerinden yaptığı çeşitli konulardaki eleştirisi ve inceleme çevirileriyle Fransa'daki entelektüel tartışmaları *Servet-i Fünun* sütunlarına taşıyordu.

Hem Hüseyin Cahit Yalçın'la hem de Ahmet Şuayb'le arkadaş olan diğer davetli Mehmet Rauf'da Mehmet Rauf'un ayrıca Halû Ziya Uşaklıgil ile Uşaklıgil'in *Hizmet* gazetesinde çalıştığı yıllardan beri devam eden bir edebî dostlukları vardı (Rauf, 2001b: 33-44, Uşaklıgil, 1969: 344-347). Yalçın'la Mehmet Rauf Yalçın'ın *Mekteb* dergisini çıkardığı yıllarda tanışmışlardı (Tarım, 2000: 45-46, Yalçın, 1999: 74). 1894 yılında Bahriye Mektebi'nden mezun olan Mehmet Rauf küçük yaşta girmiş olduğu edebiyat dünyasında her anlamda yeniliklerden yana olmuş biriydi (Tarım, 2000, Törenek, 1999: 35-42). Mehmet Rauf'un Ahmet Şuayb ile olan dostluğu ise Yalçın'ın *Mekteb-i Mulkîye*'de okumakta olduğu yıllarda başlamıştı. Hafta sonları buluşan bu üç gençten Mehmet Rauf da, diğer ikisi gibi, edebiyat ve yurt sevgisiyle dolu özgürlükçü düşler ve umutlarla yaşıyor-

du. Yalçın'ın evindeki odasının duvarını da asılı olan ve Fransa'da İmparator Napolyon'un saltanatının yıkılıp Üçüncü Cumhuriyet'in kuruluşunu tasvir eden ön planında da direnişin gücünü ve coşkusunu simgeleyen Gambetta'nın resmi'nin bulunduğu poster her üç genç için de özgürlüğe duydukları özlem, pekiştiriyordu (Yalçın, 1999: 74-77).

Tevfik Fikret, Halit Ziya Uşaklıgı ve Mehmet Rauf ile 1908 Devrimi sonrası siyaset alanında parlayan Hüseyin Cahit Yalçın ve Mehmet Cavit -ve 1910 yılında otuz dört yaşındayken ölen Ahmet Şuayb- *Servet-i Fünun* dergisi çevresinde tesadüfen buluşmuş kimseler değildi. Hepsinin de, adıkları eğitim ve bulundukları çevreden gelen ortak bir düşünüş biçimleri vardı (Uşaklıgı, 1969: 370-373). Dünya görüşleri Aydınlanma felsefesi üzerine kurulmuş bir liberal bakış açıysındı. Doğal olarak, kamuoyu önünde, mutlakıyetçi rejimin çok sıkı bir şekilde uyguladığı sansürün elverdiği ölçüde tartışabilmekteydiler. Uşaklıgı'nın anlatımıyla, 1890'lı yılların sonuna doğru, "dokunulamayacak mevzuların ve kalemın ucuna geldikçe atılacak kelimelerin, hele ne neviden olursa olsun oraya, idareye, olup bitenlere işaret denebilecek sözlerin sayısı arta arta öyle bir yekün çıkmıştı, ki matbuatın sahası artık içinde dolaşılamayacak kadar daralmış, kullanılabilecek kelimelerin küçük lügatı iptidai bir kavmin dili kadar küçülmüştü. Sız yazı yazarlar, bu çekimlecek bahisleri sözleri bilmelidiriz, tarihten, dinden, siyasetten söz edemezsiniz, ilk önce hürriyet, vatan, millet, 'zulüm', 'adalet' gibi elli yüz kelime ile başlayan yasak kelimelerin gün geçtikçe sayısını kabartan yeni kötü eşlerin öğrenmeli ve bunları her zaman hatırla tutarak kalemın ucuna geldikçe murdar bir bocek gibi atmalydınız" (Uşaklıgı, 1969: 434).

1890'lı yıllarda *Servet-i Fünun* çevresinde toplananlar, mutlakıyetçi dönemin

edebiyatını ve yazarlarını büyük ölçüde Hippolyte Adolphe Taine'den ilham aldıkları bir yöntemle eleştiriyorlardı (Akpolat Davud, 1994: 11; Ercilasun, 1998: 87-98; Şuayb, 1913: 5-200; Yalçın, 1999: 105). Fransa'nın büyük dönüşümler geçirdiği 1848 devrimleri döneminde yetişen ve Üçüncü Cumhuriyet döneminin önde gelen fikir adamlarından biri olan Taine ister alttaki 'güruh' ister üstteki idareciler tarafından gelsin, toplumdaki her türlü şiddet, eleştirmektedir. Bu tutumu ile aslında Fransız Devrimini eleştiriyor. Bu konumda olan Taine, zamanının keskinliklere şüpheyle bakmaya başlayan yeni akımları karşısında büyük ölçüde Mill'den aldığı pozitivist ve determinist bakış açısıyla çözümlemes çok da kolay yapılamayacak özgün bir duruş sergilemekteydi. Fransa'daki devrimin nedenleri ve sonuçları konusundaki bakış açısı, tıpkı hâla tutuculukla liberalizm arasındakı kesin bir yere konulamayan Alexis de Tocqueville ile örtüşmekteydi (Taine, 1974: xi-xlv). Taine'e göre üç temel güç - "la race, le milieu ve le moment, yani ırk, ortam ve an- bir halkın tarihini ve ruhunu açıklamaktaydı. (Taine 1974: xxvii). Edebiyat da toplumun yansıması olduğu için Ahmet Şuayb'ın Taine'den yaptığı çeviri de yazar önce ırkının, sonra içinde yaşadığı âlemin ve zamanının ürünü idi. 'İrk' kavramı burada sorunlu bir konumda idi ve liberalizmde yeri olmayacak bir kavramdı. İlginçtir ki, Ahmet Şuayb Taine'in görüşlerini kullanırken en çok bu kavramdan rahatsızlık duymuş, 'ırk' kavramının anlamlı olmadığını savunmuş ve sunduğu çeşitli kanıtlarla Taine'in bu kavramsallaştırmasını reddetmiştir (Akpolat Davud, 1994: 11; Ercilasun, 1998: 87-96; Şuayb, 1909d, 41; Şuayb, 1913: 5-200).

Edebiyatta geçmişle hesaplaşmaya son derece siyasal bir açıdan yaklaşan Hüseyin Cahit Yalçın 1898 yılı ortalarında *Servet-i Fünun* dergisinde yazdığı bir makale-



de Fransız Devrimi'nin geçmişin eserleriyle daha sonraki eserler arasında derin bir uçurum açtığını ve bu devrimin her şeye tesir ederek edebiyata da büyük bir değişiklik yarattığını söylemekteydi (Ercilasun, 1998, 187-188). 1901 yılında başında "Edebiyat ve Ahval-ı İktisadiye" başlığıyla yazdığı makalede kapitalizmin gelişmesi ile edebiyatın da geliştiğini ve ortaya yeni fikirler ve yeni konular atıldığını belirtmekteydi. Yeni fikirler yeni bir ekonomik düzende ortaya çıkmaktaydı (Ercilasun, 1998, 129). Aynı yılın Ekim ayında yayımladığı "Edebiyat ve Hukuk" adlı makalede de yine Fransız Devrimi ile eski hukuk düzeninin değiştiğini anlatıyordu. Bu makalede, toplumun ilerleme gitmesinden ve hukuk düzeninin yenilenmesinden yana olanlarla bunların karşısında olanların hem felsefi hem de edebi platformda büyük savaşlar verdiklerinden bahsediyor ve sonunda yeni fikirlerin eskiyi yendiğini, ama tartışmaların süredüğünü anlatıyordu. Yani, siyaset ile edebiyat, tıpkı ekonomi ile edebiyat arasındaki ilişkide olduğu gibi yine iç içe geçmiş bir şekilde birbirlerini etkilemekteydi. Yalçın Paal Lacombe'un 1898 yılında yayımladığı *Introduction a l'histoire littéraire* adlı kitabından yaptığı bu çeviri ile *Servet-i Fünun* dergisinin kapatılmasına sebep oldu (Akyüz, 1947, 65; Tokgöz, 1993, 88-90; Uşaklıgil, 1969, 547; Yalçın, 1999, 172-179). Derginin kısa bir süre için kapatılması ve yöneticilerinin mahkemeye verilmesi, edebiyatın, özellikle mutlakîyetçi yönetimleri eleştirmede, ne kadar etkili bir yöntem olduğunu bir kere daha kanıtlamaktaydı. Buna ek olarak, dergi yöneticilerinin bu makale yüzünden mahkemeye verilmesi o günden bugüne kadar Edebiyat-ı Cedide'yi toplumsal sorunlardan uzak bir edebiyat hareketi olarak eleştiren görüşlerin de tarihsel gerçeklikten ne kadar uzak olduklarına güçlü bir delil teşkil etmekteydi.

*Servet-i Fünun* çevresi incelenirken iç

lerinde siyasetten en uzak olduğu varsayılan Tefik Fikret'in 1902 yılında yazdığı ve gizlice elden ele dolaşan "Sis" şırrı mutlakîyetçi düzenin ağır baskısını eleştiren güçlü bir metindir. Artık baskının iyice arttığı ve geleceğe dair umutların neredeyse tamamıyla yokolduğu bir dönemde yazılan bu şırrı aynı zamanda mutlakîyetçi yönetimin meşruiyetini, sağlamakta en etkili dayanaklarından biri olan zengin ve parlak Osmanlı mirası edebiyatına karşı yapılmış acımasız bir eleştiriydi (Fikret, 1934a, 362-371; Kaplan, 1995, 101-102 ve 153-157). Yine 1902 tarihli "İzler" şırrı ile özgürlük yolunda yürürken karşılaştığı zorlukları ve bu yolda bıraktığı izleri anlatıyordu (Fikret, 1984a, 336-337). 1905 yılında yazdığı "Sabah Olursa" şırrında toplumsal dönüşüm için uğraşanların o günlerdeki umutsuzluklarını dile getiriyor, ama kendisinin görüp görmeyeceği şüpheli olan gelecek parlak günlerden yine de umudunu kesmiyordu (Fikret, 1984a, 342-343; Kaplan, 1995, 157-159). Aynı yıl yazdığı "Tarih-i Kadim" şırrı ise milhiyetçi ve dini fikirleri butunıyla reddeden liberal bir metindi. Bu şırrı da mutlakîyetçiliğe meşruiyet sağlayan parlak geçmiş efsanesine sağırıyordu, bize en doğru, en güzel örnek olarak sunulan geçmiş zamanı göstererek gelecek günlerin de geçmişten fark olmayacağını, tekrarlayan tutucu ideolojiye karşı çıkıyordu. Dinle desteklenen mutlakîyetçi yönetimlerin milhiyetçi savaş kahramanlığı edebiyatını yerden yere vururken, liberalizmin en belirgin özelliklerinden biri olan savaş aleyhtarlığı fikrini savunuyordu (Fikret, 1984b, 202-221; Kaplan, 1995, 159-163). 1908 sonrası yayımlandığında bu şırrı doğal olarak liberalizm karşıtları tarafından şiddetle eleştirilmiş ve Avrupa'daki tepkici modernist görüşlerin Türkiye'deki temsilcileri arasında sayılabilecek ve 'Medeniyet dediğin tek dşş kalmış canavar' mısraının da yazarı olan

Mehmet Akif Ersoy Tefvîk Fıkret'e hücum etmişti. "Tarih-i Kadim'e Zeyl" başlığıyla verdiği cevapta Tefvîk Fıkret kendisine hücum edenleri kararlı tutumuyla eleştirmekte ve liberal görüşlerini bir ke-re daha savunmaktaydı. (Fıkret, 1984b: 258-265; Kaplan, 1995: 163 Sertel 1996: 59-65)

Edebiyat-ı Cedide yazarlarının Türk edebiyatına getirmeye çalıştıkları ve büyük ölçüde de başarılı oldukları yenilik aslında mutlak yetki yönetim altında çekilen sıkıntıları d.ile getirmek ve liberal bir düzende toplumsal yaşantının nasıl olması gerektiğini tartışmaktır. Sansürün sınırlarını son derece bilinçli bir şekilde zorlayarak yazdıkları hikâye ve romanlarda yaşadıkları sıkıntıları topluma aktarmaktaydılar. Bu sıkıntıların en acil olanı elbette ki siyasal alanda yaşananlardı. Siyasal yapının değişmesi, kişi hak ve özgürlükleri ile ifade ve vicdan özgürlüğünün güvence altına alınması son derece önemlidir. Zaten, çekilen sıkıntının başlıca kaynağı siyasal olarak tanımlanabilecek bu özgürlüklerin hemen hemen tamamının yasaklanmış olmasında yatıyordu. Gerek Hüseyin Cahit Yalçın'ın ve gerekse de Halit Ziya Uşaklıgil'in hikâye ve romanlarında bireylerin çektiği bu sıkıntı oldukça ustalıkla bir biçimde dile getirilmiş ve yazdıkları eserler bu özgürlükleri isteyen kültürlü bir okuyucu kitlesi tarafından çok kısa bir surede benimsenmişti. Bununla modern bir yaşantıyı benimseyen ve bunun gereklerini gösteriş için veya zorunluluktan değil, içten gelen bir inançla yerine getiren edebî kahramanlar çok büyük bir olasılıkla toplumda bu şekilde yaşamayı deneyen ya da hayal eden bireylerin özlemlerine tercüman olmaktadır (Finn, 1984: 123-208). Tıpkı 1789 Devrimi öncesi Fransız toplumundaki düşünüşte yaşanan değişiklik ve kurulu düzenin belli başlı kurumlarına karşı baş gösteren şüpheli bakış açısının yerle-

şik düşünce sistemini zorlamasına benzer bir oluşum 1908 Devrimi öncesi Türkiye'de de yaşanmaktaydı. Eski kurulum artık Ahmet Mithat gibi kurulu düzen destekçileri dahil kimseyi heyecanlandırmadığı, yeninün ise önünün tıkanmaya çalışıldığı bir ortamda toplumsal dönüşüm taraftarları kaleyi edebiyatla kuşatmışlardı.

Gerek Yalçın'ın gerekse Uşaklıgil'in çabaları çağdaş yaşantının tüm unsurlarının edebiyata yansıtılmasıydı. Yazdıkları, değişim özlemi içindeki bir toplumun tüm beklentilerine yanıt verecek nitelikteydi. Modern ya da liberal toplumsal düzeni ahlakçı açıdan ele alan ve bu yaşantı tarzını eleştiren diğer yazarların aksine, Edebiyat-ı Cedide yazarlarının derdi, modern yaşantının tüm zorluklarına rağmen eskieye tercih edilmesi gerektiği yönündeydi. Kendilerini hem önceki hem de erken Cumhuriyet dönemi yazarlarından ayıran bir diğer önemli özellik de yarattıkları edebî kişilerin bunalımlarının temel nedeninin eski ve yeni ya da geleneksel yaşantı tarzı ile modern yaşam arasında boğulmaktan ziyade çağdaş ve özgür bir yaşantı biçiminin istedikleri gibi yaşayamamaktan ötürü olduğuydu (Kerman, 1995). Yakup Kadri Karaosmanoglu gibi 1908 Devrimi'ne baştan beri kuşkuyla yaklaşan ve modernist edebiyatı eleştiren erken Cumhuriyet dönemi yazarlarının yarattıkları tipler ve bu edebî kişilerin bunalımlarının nedeninin modern ve liberal toplumu bütünüyle reddedemekten kaynaklandığını hatırlarsak, Edebiyat-ı Cedide yazarlarının liberal toplum tahayyülünü koşulsuz kabullenme konumlarını çok daha iyi anlayabiliriz.

Edebiyat-ı Cedide yazarları içinde birisi, arkadaşlarından daha da ileri giderek, 19. yüzyıl'ın başından beri varolan ve liberal geleneğin özellikle 20. yüzyıl başında tekrar radikal bir biçimde gündeme getirdiği kadın-erkek eşitsizliğini romanlarında işlemiştir. İlk defa 1900 yılında

*Servet-i Fünun* sütunlarında tefrika edildikten sonra kitap olarak basılan *Eyyûl* romanıyla ün kazanan Mehmet Rauf kadının erkek eşitliğine inanmış bir yd. (Rauf, 1990). İnsanların ancak birbirleriyle tanışıp anlaşıktan sonra ve eşit şartlar altında evlenmeleri durumunda mutlu bir yaşantı sürebileceklerini düşünen Mehmet Rauf'un tüm romanlarındaki kadının kahramanlar son derece kültürlü, uplerdi ve hiçbir konuda erkeklerden eksik tarafları yoktu (Tarım, 2000: 109-115; Törenek, 1999: 312-328). Kadının eğitiminin ve toplum içinde erkekle eşit şartlarda yer almasının bugün bile tatucu çevrelerce ahlakçı bir açıdan sorun olarak görüldüğü dikkate alınrsa, kadınların erkeklerden bağımsız serbest bir hayatlarının olması gerektiği ve liberal anlamda modern bir toplumun ancak böyle bir eşitlik anlayışı üzerine kurulabileceğini söyleyen Mehmet Rauf'un sıradışı konumu layığıyla anlaşılabilir (Törenek, 1999: 222-236). Pornografik olmakla suçlanıp toplatılan ve mankemece yazarına hapis cezası verilmesine neden olan *Bir Zambanın Hikâyesi* adlı kısa eserinde bile Mehmet Rauf bilinçli erkek kahramanının ağzından tarıhsel gelişim içinde kadınların erkeklere karşı nasıl eşit bir konumdan derece derece uzaklaşmalarını anlatıyordu. Erkek egemen bir toplumda erkeklerin kadınları istedikleri gibi kullandıklarından yakından Mehmet Rauf, erkek kahramanının ağzından, böyle bir kültürün ürünü olan erkeklerin "genç kızları, bakire, kadınları da sâdiu kalmaya mecbur" tuttuklarını ve "kadınları bu kanunu, vaz ve telkin ederken hod-kâm hıklarının neticesi olarak kendi ihtiraslarını istedikleri gibi teskin etmek hakkını muhafaza" ettiklerini dile getiriyordu (Rauf, 2001a: 25). Günümüzde bile çoğunlukla ahlakçı bir bakış açısından eleştirilen ve ancak "müstehcen eserlerin unutulmaz yazarı" olarak anılmak istenen Mehmet Rauf belki de Edebiyat-ı Cedide

yazarları içinde liberal toplum özlemini en uç noktaya kadar taşıyan biri olması nedeniyle önemini hâlâ korumaktadır

---

**LIBERALİZMIN SOSYOEKONOMİK  
VE SİYASAL SAVUNUCUSU  
AHMET ŞUAYB VE MEHMET CAVİT**

---

*Servet-i Fünun* çevresinden Ahmet Şuayb ile bu çevredekilerle birlikte ele aldığımız Mehmet Cavit verdikleri edebî eserlerle değil, ekonomik, siyasal ve toplumsal konulardaki görüşleriyle tanınmışlardır. 20 yüzyıl başı liberal geleneg, Türkiye'de fikir temelinde tartışan bu iki önemli yazardan Ahmet Şuayb 1908 Devri.m. öncesi *Servet-i Fünun* dergisindeki yazılarında üstü kapalı bir biçimde değindiği konuları 1908 sonrası Mehmet Cavit ve Rıza İevfik Bolukbaşı ile ortaklaşa yayımladıkları *Ulum u İhtisadiye ve İctima'ye Mecmuası* sayfalarında daha açık bir şekilde tartışabildi. Bu nedenle, Ahmet Şuayb'ın bu dergide yazdıkları bize onun liberalizm anlayışı hakkında oldukça iyi bir fikir verebilmektedir (Çavdar, 1992: 147-152).

Liberalizmin 18 yüzyıldan beri en önemli dayanak noktalarından biri olan toplumsal değişimin kaçınılmazlığı ve olumlanması, Ahmet Şuayb'ın düşünceğinde de temel başlangıç noktasıdır (Akpolat Davud, 1994: 44; Şuayb, 1909c: 421). Ahmet Şuayb'a göre de değişime kaçınılmaz bir doğa yasasıdır ve beraberinde gelişmeyi getirir. "Yıgarığin ilerlemesi, de bu değişim sayesinde olmuş ve bilim bu ilerlemede belirleyici rol oynamıştır. Ziya Gökalp ve diğer tutucu görüş sahiplerince gündemde tutular kültür/uygarlık çatışmasının Ahmet Şuayb'ın düşünceğinde yeri yoktur (Akpolat Davud, 1994: 13). Uygarlık ona göre, evren elidir ve ölçüsü de bilimsel ilerlemedir (Şuayb, 1909d: 73). Bu nedenle, toplumlar arasındaki eşitsizlikleri kültürlerarası farklılıklardan yola çıkarak açıklamayı baştan reddeder (Akpolat Davud, 1994

50) Doğu ile Batı arasındaki farklılık onların bilimsel düzeyindeki farklılıktan ileri gelmektedir ve bu fark, onun verdiği örnekte Petersburg'a yerleşen Alman bilim adamlarının Rusya'nın ilerlemesine yol açmış olması gibi, geri kalmış toplumların bilimde ilerlemesi ile kapatılacaktır (Şuayb, 1909a: 69; Şuayb, 1909b: 460) Ahmet Şuayb'a göre kaçınılmaz olan bu değişim ve gelişim ancak bilimsel düşüncenin önündeki engellerin kaldırılması ile mümkün olabilecektir. Bu engellerden en



*Cavit Bey, ekonomiyi 'bilen' bir uzman ve tutarlı bir liberal olması yanında, İttihatçıların önemli 'stöl' önderlerinden idi. Cumhuriyetten sonra, İttihatçılığı canlandırmaya çalıştığı suçlamasıyla yargılanıp asılacaktır (bkz. fotoğraf).*

önemlileri ise, mutlakiyetçi yönetim ile dinî kurumların toplumdaki egemenliğidir. Bu tikanıklığı aşmanın yolu da, hiçbir denetime tâbi olmayan mutlakiyetçi bir yönetim yerine parlamenter bir liberal düzen kurulmasından ve din ile devlet işlerinin bütünüyle birbirinden ayrıldığı laik bir düzenin yerleştirilmesinden geçmektedir. Uygarlığın ölçütlerinden biri, olarak ele aldığı liberal siyasal düzenlemeler ve meclis üstünlüğüne dayanan bir yönetim biçimi ancak 1908 Devrimi ile beraber geldiği için, Ahmet Şuayb bu devrimle Türkiye'nin de artık Avrupa uygarlığına dahil olduğunu düşünür (Şuayb, 1909g: 289).

18. ve 19. yüzyıl liberalizminin fikrîyatını belirleyen Ahmet Şuayb'a göre, vicdan ve manâ özgürlüğü düşünce özgürlüğünün bir parçasıdır ve kısıtlanmamalıdır (Groethuyzen, 1934). Bireylerin istedikleri dinî manâ bağlanmalarını ve inandıkları dinin vecibelerini devletin yasaklamadığı

fakat toplum düzenini bozmayacak kurallara bağladığı bir ortamda yenne getirebilmelerini önemser (Şuayb, 1909a: 161-162). 'Hürriyet-i mezhebiye'-yani bireylerin üzerlerinde bir dinî kurum veya devlet baskısı olmadan terkiht ettikleri dinî görüşlere inanmalar, hem mutlakiyetçi devletin baskıcı gücünü kırması, hem de laiklığın yerleşmesi açısından uygulanmasını arzuladığı bir prensiptir. Papalık kurumunun ortaçağ sonunda içine düştüğü durum nedeniyle artık dinin devlete egemen olmadığı bir düzende

yaşandığını anlatan Ahmet Şuayb, geriye mutlakiyetçi yönetimlerde dinin devlete tâbi olduğu düzen ile liberal yönetimlerde din ile devlet işlerinin bütünüyle ayrıldığı laik düzen kaldığını söyler (Şuayb, 1909b: 315-316). Avrupa tarihinden örnekler vererek, mutlakiyetçi yönetimler altında devletin tercih ettiği ve büyük ölçüde denetim altında tuttuğu din kurumu aracılığıyla toplumda baskı uyguladığını yazar. Örneğin, Rusya'da devlete tâbi olan kilise Rus çarının mutlakiyetçi düzenine destek olmakta ve uygulanan baskıya katkıda bulunmaktadı (Şuayb, 1910c: 459). Ayrıca, 'hürriyet-i mezhebiye'nin olmadığı devrim öncesi Fransa'da devlet dinine inananların toplumdan dışlanmış ve devlet yönetiminde ve bürokrasi'de görev almaları engellenmiştir. Ancak İnsan Hakları Bildirgesiyle Fransızların manâ özgürlüğü garantü altına alınmış ve devlet memurluğu atamalarında mezhep farkı gözetilme kararı verilmişti (Şuayb, 1909b: 319). Ahmet Şu-

ayb, Rusya ve Fransa'dan verdiği örneklerle, devletin dâni kurumlara hükmetmesini -yani laiklığın olmamasını- bu birbirinden farklı, ama birbirine bağlı, iki nedenle sakıncalı bulmuştur.

Ahmet Şuayb laiklik konusunu mutlakîyetçilikle birlikte ele alır ve konuyu siyasetteki güçler dengesi açısından inceler. Liberal düzenin kurulmasında bu güç dengesinin çok önemli bir rol oynadığını, Batı'da kilisenin devlet karşısında görece özerk konumda olması ve bundan dolayı da devletin toplum içindeki baskısını ve ıktıdar alanını kısıtlaması nedeniyle liberalizmin doğmasının kolaylaştığını söyler (Şuayb, 1909b, 315-316). Rusya örneğinde olduğu gibi, devletin kiliseyi kendi denetimini altında tuttuğu yerlerde liberalizmin yerleşmesinin güç olacağını söyleyen Ahmet Şuayb, bu nedenle laiklik üzerinde ısrarla durmuştur (Şuayb, 1910c, 466). Ona göre, Batı'da kilise ile devletin birbirlerinin otoritelerini sınırlamaları, bireylere düşünce ve v.cdan özgürlüğü konularında serbest bir alan bırakır. Dolayısıyla, laiklik, bireyin her alanda özgürleşmesine olanak tanır (Şuayb, 1910c, 466).

Ahmet Şuayb bahsi geçen konuları Avrupa toplumlarında burjuvazinin gelişmesi ve kapitalistleşme olgusu ile birlikte düşünür. Bu çözümlemelerinin arka planında, burjuvaların kendilerine yeni yaşam alanı açmalarının ve kapitalist gelişmenin önündeki engellerin kaldırılmasının gerekliliğini hesaba katıldığını görmekteyiz. Ahmet Şuayb'ın tarihçiliğin evrimi konusunda yazdıkları da kapitalizmin meşruiyetini kanıtlamaya dönüktür. Ona göre, tarihin evrimini Hegel, Taine veya Fustel de Coulanges'de olduğu gibi manevî değerler aracılığıyla değil ekonomi aracılığıyla olmaktadır. Eski devirlerde tarih felsefesi değişik temellere dayanmış olmasına rağmen, günümüzde tarihi açıklamakla ekonomik yapılar önemlidir (Şuayb, 1908, 17). Burjuvazi kapitalizm ve modern toplum yapısı arasında son derece sıkı bağlardan bahseder-

ken yine Rusya'dan verdiği örnekte, pederşahi aile yapısının ve 'mir' adıyla bilinen toprağın ortaklaşa kullanılması olarak anlaşılabilecek ekonomik yapının hem toplumsal alanda otokratik yapıyı ve siyasal alanda mutlakîyetçiliği pekiştirdiğini, hem de ekonomik alanda özel girişimciliği engellediğini vurgular (Şuayb, 1910a, 149; Şuayb, 1910d, 849-850). Rusya'da bireysel düşüncenin ve bireysel girişimciliğin gelişmemesini, katı mutlakîyetçilik sonucu aristokrasi ve burjuvazinin devlete karşı hukukî güvencelerinin olmayışına bağlar (Şuayb, 1910b, 302). Ahmet Şuayb'a göre burjuvazinin ve onun yanı sıra parlamentonun olmaması Rusya'nın Batı uygarlığının dışında kalmasının en önemli nedenlerinden biridir (Şuayb, 1910e, 973).

İngiltere ile Fransa'da tarihsel durumun farklılığını ise Ahmet Şuayb şöyle anlatır: İngiltere'de aristokratlar topraklarını kapitalist manüfakturelere birer işletme haline getirip bu yöntemle sermaye birikimi yapmışlar, kendi çıkarlarını ve himayeleri altındaki köylülerin çıkarlarını krala karşı korumuşlardır; böylece İngiltere kapitalizm önündeki mutlakîyetçilik engelini devrim değil de evrim yoluyla aşmıştır. Fransa'da ise topraklarını verimli ve kapitalist bir manüfaktureye dönüştürmeyen soylular Pariste yaşayarak krala destek çıkmış, köylülerin deritlerinden uzak kalmışlardır (Akpolat Davud, 1994, 42-43). Burjuvazi ise binkırdığı sermayenin saray tarafından ısrat edilmesine tepki duymaktaydı. Hem aristokrasiye hem de saraya karşı gelişen bu bilinçli tepkinin sonucunda burjuvazi, devlet bütçesi ni denetlemek ve bu bütçe üzerinde söz sahibi olmak için mücadeleye girişmiş, meşruiyetin, kaybeden mutlakîyetçi yönetimin ancak bir devrim yoluyla ortadan kaldırılabilirdiği (Şuayb, 1909e, 117-119).

Ahmet Şuayb kapitalist ilişkilerin ve kapitalist üretim tarzının yerleşmesi sonucu dünyada paranın egemenliğinin başladığını ve artık onun olan ilahların ve güden kralların yerine geçtiğini, belirtir. Röne-

sans'tan itibaren gelişen ticarî kapitalizmle birlikte önem kazanan ve tek başına büyük bir güç haline gelen para, bireylerin toplumsal konumlarını da belirlemektedir. Artık insanların değeri para ile ölçülmeye başlanmıştır. Ahmet Şuayb liberal dünya görüşü çerçevesinde, paranın insanları özgürleştirdiğini söylemekte, parasızlığın fuhuş ve cinayet gibi toplumsal sorunlar yarattığını, ama bu toplumsal sorunların yine yalnızca ekonomik gelişme ile çözüme kavuşturulacağını savunmaktadır (Şuayb, 1909f, 289-321). Herhangi bir ahlakçı kınamaya ya da liberal toplumsal ve ekonomik düzenin birey ve kamu ahlakını bozduğu iddiasına yer vermez. Kapitalizmin bir tüketim toplumu yaratmış olduğunu kabul eden Ahmet Şuayb insanların "şimdiki gibi hiçbir vakit böyle na mahdud ihtiyacata malik" olmadığını anlamış, bunu kapitalist gelişmenin doğal sonucu saymıştır (Şuayb, 1909f, 296).

Çağdaş liberal ve laik düzenin Avrupa'da nasıl ortaya çıkmış olduğunu *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuas.* sütunlarında değişik makalelerle anlatan Ahmet Şuayb 1908 Devrimi sonrası, İstanbul Darü'l-Fununun Hukuk Fakültesi'nde idare hukuku dersleri vermiş ve bu fakültenin ilk iki sınıfında verdiği dersler ölümünden sonra *Hukuk u İdare* adıyla iki cilt halinde toplanmıştır (Şuayb, 1910-1911, Şuayb 1911). Ahmet Şuayb'ın gerek *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası*'ndaki makalelerine gerekse *Hukuk-u İdare* kitabına bakarsak, yazdıklarının daha çok kapitalizmin gelişme tarihi ile ilgili olduğunu görürüz. Kapitalist ekonomik düzenin ve bu düzene dair 19. yüzyıl boyunca baskın olan liberal ekonomik kuramın genel bir anlatımını ve savunusunu ise Mehmet Cavit'in son derece kapsamlı *İlm-i İktisad* kitabında bulabilirsiniz. Mehmet Cavit hem 1899-1901 yılları arasında basılan bu dört ciltlik kitapta, hem de 1908 Devrimi sonrası *Ulum-u İktisadiye ve İctimaiye Mecmuas.* sütunlarında yazdı-

ğı makaleler ile liberal iktisat politikalarını savunmuş, özellikle de 'korumacılık' politikası ile 'devlet sosyalizmi' ya da 'kursu sosyalizmi' olarak adlandırılan ve kapitalizmin devlet denetimi altına alınmasına yönelik görüşlere karşı çıkmıştır (Karaman, 2001, 14-73).

Mehmet Cavit upkı Adam Smith ve onun ardılları gibi bir toplumun ekonomik yapısının işbölümü ile gelişeceğine inanmaktadır. Bu işbölümü hem yurtiçinde tarım, ticaret ve sanayi olarak ayırıştırabilecek dallar hem de uluslararası ticaret ve değiş tokuş için geçerli olan bir prensiptir. Klasik liberal ekonomik görüşün temel taşlarından biri olan göreceli rekabet gücü Mehmet Cavit Bey tarafından da savunulmakta ve bir ülkenin ekonomik alanda gelişebilmesi için rekabet edebileceği alanlarda üretim ve değiş-tokuş yapması gerekli görülmektedir. Hem yurtiçindeki hem de yurtdışındaki değiş tokuşun ise serbest olması -yani üretim, dağıtım ve değiş tokuş mekanizmalarının tek bir el tarafından denetim altında tutulmaması- gerekmektedir (Cavit, 1899a, 41-42, Cavit, 1900, 281-328). Mehmet Cavit'e göre, ancak kişisel özgürlükler kısıtlanmadığı ve bireyin girişimcilik dürtüsünün devlet dahil hiçbir kurum tarafından sınırlandırılmadığı bir ortamda sürekli büyümeye sağlanabilir ve sağlam bir ekonomik altyapı gelişebilir (Cavit, 1899a, 50-53).

Mehmet Cavit ekonomik gelişmenin şartının aynı zamanda siyasa özgürlük olduğunu da vurgulayarak siyasal yapının liberal demokratik prensipler üzerine kurulmuş olmasının şart olduğunu söylemektedir (Cavit, 1899a, 55). Bu özgürlük ortamının 1908 Devrimi sonrası kurulan 'Meşrutiyet' yönetimi ile sağlanacağını belirtmekte devrimin bu anlamda bir amaç olmaktan ziyade bir araç olarak görülmesi gerektiğine inanmaktadır. Kendi ifadesiyle, "eger meşrutiyeti bir gaye gibi telâkki edersek hayatımızda daima aldandırız. O gaye milletin refah ve saadettinden başka

birşey değildir" ve "meşruiyet de yalnız o gayeye isâl edebilecek, tarih nî amin ve tecrübenin bulunduğu en sağlam çare ve vasıtadan ibarettir" (Karaman, 2001: 14). Ona göre, nihai amacı ekonomik gelişme olan böyle bir özgürlük ortamını güvence altına alacak, bireyin mal ve can güvenliğini sağlayacak ve eğitim, adalet ve bayındırlık hizmetleri gibi gerekli alanlarda yatırım yapacak bir devlet tüm bu toplumsal yapının genel kolayıcısı ve koruyucusu olarak görev yapacaktır. Özgürlük kavramından anlaşılması gerekenin bireyin her işlediğini işlediği gibi yapması olmadığını vurgulayan Mehmet Cavit'in devlet hakkındaki bu görüşü de klasik liberal kuramın devleti kavramsallaştırmasında iktisadî sürdürdüğü 'gece bekçiliği' görevinden hiç farklı değildir (Cavit, 1899a: 469-474). Siyasal platformda da bireylerin kendi çıkarlarını koruyabilmeleri için önlerinde hiçbir engelin olmaması gerekmektedir. Bu da işçi-işveren, herkesin serbest örgütlenme hakkından yararlanması demektir (Cavit, 1899b: 204-220). Mehmet Cavit, işçinin grev, işverenin lokavt hakkını savunmuş, tüm bu hakların bir anlam ifade edebilmesi için sendika ve baskı grupları oluşturma'nın serbest olmasının önemi üzerinde durmuştur (Karaman, 2001: 37-38).

Devletin özel girişimcilerin yatırım yapmalarının önüne engel koyması yasalarla kendi yetkisine aldığı izinleri vermekte direnmesi ve bu izinleri çoğu zaman rüşvet karşılığı yönetime yakınlığı ile bilinen kişi veya şirketlere vermesi 1880'li yıllardan beri gündemde olan bir konuydu. Yönetimi devlet denetiminde olmasına rağmen Dersaadet Ticaret Odası'nca yayımlanan *Dersaadet Ticaret Odası Mecmuası* 1880'li ve 1890'lı yıllarda sürekli olarak bu konuyu işlemiş ve devletin özel girişimcilik engelleyen bu tutumunu son derece ısrarlı bir şekilde eleştirilmiştir (Hoell, 1973). Mehmet Cavit de prensip olarak böyle bir kısıtlamanın karşısındaydı. Nitekim, mutlakiyetçi devletin bu uygulaması 1908

Devrimini ertesinde terk edildi. Yalnızca 1908 sonrası faaliyete geçen büyük ölçekli anonim şirketlerin sayısındaki artışa bakmak bile 1908 öncesi Türk.ye'de mülksal sınıflın elindeki serveti yatırıma dönüştüremediğini ve bunu ancak devrim sonrası bulduğu özgür ortamında yapabildiğini kanıtlar (Toprak, 1995: 184-195).

Devletin ekonomiye bir diğer müdahalesi ise 'korumacılık' politikası yoluyla, daha çok iç pazarın dışardan gelecek mallara karşı korunması yoluyla olur. 19. yüzyılın ekonomik görüş, liberal düşüncenin savandığı serbest ticaret prensipini ile fikri temellerini Friedrich List'in 1840 yılında basılan *Das nationale System der politischen Ökonomie* adlı kitabında ortaya attığı korumacı politikaları arasında yapılan şiddetli bir kuramsal kavgaya sahne olmuştur. Yurtdışındaki bu tartışmalar, 19. yüzyılın son çeyreğinde Türk.ye'de de yankısını bulmuştur. Abdulhamit'in mutlakiyetçi yönetiminden yana olanlar, korumacılık yanlısı görüşleri benimsemişlerdir. Abdulhamit yönetimi ekonomik liberalizmin er veya geç siyasal liberalizmi gündeme getireceğini ve bunun da mutlakiyetçi yönetimin sonu olacağını bildiğinden, yalnızca Liberal ekonomi politikalarını savunan Portakal Mikael Paşa ile Sazozlu Ohannes Efendi'nin düşünce ve politika üretmelerini engellemekle yetinmeyecek, yeni bir karşıt ekonomi politikası oluşturmaya da çalışacaktı. Bu propaganda faaliyetinde Ahmet Mithat önde gelen isimlerden biri oldu. Ahmet Mithat *Ekonomi Politik* adlı kitabında (1874) ve Abdulhamit yönetimini karşılarına karşı savandığı iki ciltlik *Uss-u İhtilâf* kitabında (1877-1878) korumacılık politikasını savunuyordu. 18. yüzyılda devrim öncesi Fransa'da merkantalist politikanın en büyük isimlerinden Colbert'i öven Ahmet Mithat bu korumacı politikanın *laissez-faire* uygulamasının doğuracağı siyasal sonuçlardan ülkeyi ve mutlakiyetçi yönetimi koruyacağını düşünmekteydi (Çavdar, 1992).

117-127; Okay, 1991: 324; Sayar, 2000: 372-393) *Ekonomi Politik* kitabında da S. Smolnd, gibi liberal düşünce karşıtı iktisatçıların 19. yüzyılda ısrarla üzerinde durdukları dayanışma prensibini savunmaktaydı. Dışa kapalı, bir ekonomik yapı içinde kurulacak ve korunacak bir millî sanayi, modelinden yanaydı (Mardın, 1990, 90-93; Sayar, 2000, 372-393).

Mehmet Cavit korumacılık politikasına *İlim-i İktisad* kitabında son derece tutarlı bir biçimde karşı çıkmıştır. Korumacılık yanlılarının ancak iç pazar dış rekabete kapatarak 'millî sanayi'nin yaratılabileceği ve rekabete karşı korunmayan sanayilerin giderek zayıflayarak sonunda çökeceği iddialarına karşı, korumacı politikaları uygulayan ve serbest ticareti engelleyen İspanya ve Portekiz'in ekonomisinin gelişmediğine dikkat çeken Mehmet Cavit kalkınmanın içe kapanma ile değil, bilim n. eğitimin ve sermayenin yaygınlık kazanması ile sağlanabileceğine inanmaktaydı. 19. yüzyılın en güçlü korumacılık yanlısı iktisatçılarından Friedrich List'i eleştirirken, onun bir milletin hem ziraat, hem ticaret, hem de sanayi dalında kendine yeterli olması gerektiği görüşünün gerçekçi olmadığını savunmuştur. Hiçbir zaman kend ayakları üzerinde duramayacak sanayi dallarına getirilecek devlet korumacılığının ülke ekonomisine ve devlet maliyesine faydadan çok zarar getireceğine, ülkelerin mutlak üstünlük kuralına göre değil karşılaştırmalı üstünlük kuralına göre, rekabet edebildikleri alanlarda sanayi yatırımları yapmasının ülke ekonomisinin güçlenmesi açısından daha faydalı olacağı inancını taşımaktaydı (Cavit, 1899a: 15, 176; Cavit, 1900: 301-306).

Mehmet Cavit 20. yüzyıl başında, özellikle Almanya'da Bismarck zamanında uygulanan alan bulan 'devlet sosyalizmi' modeline de karşıdır. Devletin temel görevlerine birtakım ekonomik görevler eklemenin doğru olmadığı inancındadır. Özellikle

devletin doğrudan sahip olduğu sanayi yatırımlarının ne kadar başarısız olduğunu, bu doğrudan yatırım faaliyetleri ile serbest girişimciliği baltaladığını, genel çıkarından çok özel çıkarları koruduğunu, adanletten sapıp, vergiler belli ekonomik alanların korunmasını ve bir grup girişimciyi diğer girişimcilere karşı korumak anlamına geleceğini ve bunun da fırsat eşitliği ve devletin tarafsızlığı ilkesine karşı olacağını söyler (Cavit, 1899a: 57-61).

Mehmet Cavit yalnızca devlet sosyalizmine karşı değil liberal ekonomik düzene yüzeysel bir tepki olarak ortaya çıktığını söylediği kooperatifleşme hareketine de karşı görüşler ileri sürer. 19. yüzyıl sonunda ve 20. yüzyılın başında kapitalist gelişmenin ezdiği küçük esnafı yıkımdan korumak amacıyla gündeme gelen özel mülkiyeti reddetmeyen ama serbest rekabet koşullarını da kabullenmeyen bir görüş olan kooperatüfçilik özellikli kapitalist gelişmenin sınırlandırılması için mücadele veren ve siyasal yelpazede tutucu kanatta yer alan görüşlere birçok ortak noktaları olan bir görüştür. Mehmet Cavit kooperatifleşmenin toplumda büyük bir değişiklik getireceğini iddia edenlerin yanıldıklarını, gerek üretimin gerekse işçinin üretim araçlarına sahip olarak araçları ortadan butünüyle kaldırmasının mümkün olmadığını yazar (Cavit, 1899b: 236-258).

19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başında, yalnızca Türkiye'de değil dünyada da, liberalizmin tutucu ve radikal sağ tarafından sorgulandığı bir dönemde Mehmet Cavit ve fikir arkadaşları, 1870'lerden beri süregelen mutlaköyletçi yönetimin uyguladığı sıkı sansur ve denetime rağmen, özlemini duydukları özgür toplumun oluşabilmesinin yolunun liberal prensiplerin hayatın tüm alanlarında uygulanması ile mümkün olabileceği yolundaki görüşlerini savunmuşlardır. 1908 Devrimi sonrasında da da gerek geleneksel gerekse radikal tepkici modernist tutuculukla sürekli mücadele etmişlerdir. □



# Cumhuriyet Öncesinde Sosyalist Düşünce

METE TUNÇAY

Özgürlükçü, eşitlikçi, adaletçi nitelikte evrensel ve değişmeyecek değerlere dayanan modern sosyalizm, (sınıflı) kapitalist toplumlarda ortaya çıkmış ve işçi sınıfının kendisine zorlanan elverişsiz koşullardan kurtulmak için vereceği mücadele ile toplumun tümünü dönüştüreceği, başka bir varoluş biçimini yaratacağı beklentisine dayanmıştır. Bu mücadele yasal olarak ancak genel oy hakkını tanıyan demokratik bir ortamda yürütülebilir. Dolayısıyla, siyasal liberalizm ve demokrasi, sosyalizmin yeraltı koşullarına düşmemek için çözülmesi gereken bir ön-mesele oluşturmaktadır.

Sosyalizm içine doğduğu 19 yüzyılın başat milliyetçiliğine karşı, enternasyonalisttir. Ulusal ayrımları kültürel özgüllüklerden ibaret sayarak, hangi devletin uyruğu olursa olsunlar, bütün dünya işçilerinin sınıfsal dayanışmalarını en önemli etken olarak görür. Her ülkede sosyalist hareket, (çok defa kendi burjuva kökenlerine sırt çevirerek) bu düşünceye gönül vermiş aydınların işçi kitlelerine bilinç taşımalarının sonucu olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu, zaten dağılıma sürecine girdiği 19 yüzyılın son çeyreğince anayasal (meşrutî) bir monarşi düzenine adanmış, ama pek yürütememişti. Sultan II. Abdülhamit baskıcı (mustebid) bir yönetim kurmuştu. Memleketin böl-

geleri arasında ekonomik durum açısından büyük bir çeşitlilik vardı. Ülkeye çok az endüstri girmişti. İşçi sınıfı zayıf ve örgütsüzdü. Ancak liman şehirlerinde dış ticarete dayalı bir merkantil kapitalizm gelişmiş, belirli bir burjuva tabakası oluşmaya başlamıştı. Yavaş yavaş Batı kaynaklarından sosyalizmi tanıyan aydınlar beliniyordu.

1876-1923 yılları arasında Osmanlı ülkesinde sosyalist düşünce konusunu, zaman açısından iç içe geçen dört başlık altında incelemek doğru olur:

- 1) [O zaman kullanılmayan bir terim ile; Azınlıkların yani gayrimüslim anasrının, Müslüman ve Türk olmayan etnik ve dinse. topluluklarının Solculuğu
- 2) Osmanlı Solu.
- 3) Milli Mücadele Anadolu'sunda Solculuk
- 4) Marksist Sol.

Osmanlı İmparatorluğu'nda bütün çağdaş düşünceler gibi sosyalizm de, Türk-Müslüman millet-i hâkimesinden önce, Ermeniler, Makedonlar, Bulgarlar, Rumlar ve Selânik Yahudileri gibi gayrimüslim anasr arasında serpilmiştir.\*

(\*) Bu konuda, benim Erik Jan Zürcher'e birlikte derlediğim, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal*

Ermeniler, Doğu Anadolu'da göreceli bir yoğunlukta oldukları Osmanlı topraklarından başka, Rus Çarlığı'nın egemen olduğu alındaki Kafkaslar'da ve (daha az sayıda da) İran'da yaşıyorlardı. 1863'te Osmanlı Hükümetinin kabul ettiği Ermeni [Gregoryen, *Millet Nizamnamesi*'nin Batı dillerinde "anayasa" anlamındaki *constitution* terimiyle anılması, bırakım yanlış anlamalara yol açmıştır. Oysa bu belge siyasal değil, dini/kültürel haklarla ilgiliydi. [Şurasını da unutmamak gerekir ki, o tarihte Osmanlıca'da henüz "anayasa" kavramı için yerleşmiş *Kanun*, *Esasî* ya da *Teskilat-ı Esasiye Kanunu* gibi bir karşılık yoktu! Bütün Ermeni aydınlar, için olduğu gibi, sosyalistleri için de, ulusal sorun, yani gerek Rus gerekse Osmanlı İmparatorluğu'ndan özerkleşme ya da bağımsızlaşma ülküsü büyük önem taşımaktaydı.

1887 yılında Cenevre'de Kafkasyalı Ermeni aydınları Sosyal Demokrat Hınçakyan Partisi'ni kurmuşlardı. Üç yıl sonra da Tiflis'te Daşnakzutyun, yani Ermeni Devrimci Federasyonu oluşturmuştu. Bu solcu örgütler, tıpkı 1885'te Van'da kurulan Liberal Armenakan Partisi gibi, Osmanlı Ermenilerinin yaşamının 1878 Berlin Antlaşması'nda söz verilen düzenlemelere göre iyileştirilmesini de amaçlıyorlardı. Sosyalist Hınçak ve Daşnakların, Osmanlı Ermenileri arasında da yandaşları olduğu kuşkusuzdur. Friedrich Engels *Komünist Manifesto*'nun 1888 tarihli İngilizce basımına yazdığı önsözde ilginç bir olay anlatır. Birkaç ay önce (önsöz 30 Ocak tarihli olduğuna göre Hınçakyan'ın kurulduğu 1887 yılı içinde) İstanbul'da bir *Manifesto*'yu Ermenice'ye çevirmiş ve yayımlatmak için basımevine götürmüştür. Matbaacı, Karl Marx'ın adını taşıyan bir kitabı basmaktan korkmuş, çevirmen de bu yapıtı kendisi yazmış gibi yayımlatmayı kabul etmemiştir.

Özellikle Daşnakların, II. Meşrutiyet öncesinde (ve başlarında) İttihat ve Terakki hareketiyle bir süre işbirliği yapması, II. Abdülhamit istibdadına karşı ortak mücadeleye girmek istemesinin temel nedeni, ulusal sorun açısından demokratikleşmenin bir ön mesele sayılmasıdır. Fakat Ahmet Rıza yönetiminde, merkezî-yetçi İttihatçıların, yabancı devletlerin müdahale ihtimallerine karşı çıkması, bu işbirliğinin fazla uzun sürmesini engellemiştir. Daşnakların Osmanlı siyasetiyle ilişkilerinin bir kanıtı da, İkinci Enternasyonal kongrelerine 1907'de bir Kafkas partisi olarak katıldktan sonra, 1909'da bu uluslararası örgütün henüz kurulmamış Osmanlı Seksyonunun bir alt-bölümünü olarak İkinci Enternasyonal'e girmiş olmalarıdır.

Ermeni solcular, arasında en çok Daşnaklar ulusal sorunla uğraşmışlar ama Özgülekçi (*Spesifist* "Biz bize benzerizci") solcular, hatta Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi'nin Bolşevik kanadına katılan Hınçaklar da sosyalist enternasyonalizm ile Ermeni ulusçuluğunu bağdaştırmaya çalışmışlardır. Yine de bütün Ermeni solcularının gerek yurtdışında gerekse Osmanlı topraklarında yaptıkları etkinlikler ve telif-tercüme kitaplar ve süreli yayınlar, sosyalizm fikrinin bu ülkede tanınmasına katkıda bulunmuştur. İkinci Meşrutiyet döneminin ilk Meclis-i Meb'usan'ında yer alan Ermeni milletvekilleri, arasında Hınçak ve Daşnak partilerinin üyelerinin bulunması da önemli bir noktadır.

Makedon ve Bulgarlar, Ulusal sorun, Balkanlar'da Makedonya ve Bulgaristan sosyalistleri için de büyük önem taşımıştır. 1878 Berlin Antlaşması'yla Bulgaristan bağımsızlığını kazanmış, bir de özerk Doğu Rumeli Vilâyeti kurulmuştu. Makedonya'da Osmanlı egemenliği devam ediyordu. 1891'de Bulgar Sosyal Demokrat İşçi Partisi kuruldu, daha güneyde de Makedonya-Edirne Sosyal Demokrat Grup-

ları oluşturuldu. Ulusal kuruluş hareketlerinde burjuvaziyle işbirliği yapmak ya da işç. sınıfının kapitalizme karşı mücadelesine yoğunlaşmak söz konusu olduğunda, daha enternasyonalist davranmaları beklenebilecek olan BSDİP'lı Danaiar bile ulusalcı tutum takınmışlardır.

Kar. Kautsky'nın fikirlerinden esinlenen demokratik bir Balkan Federasyonu ütopyasının, Makedon ve Bulgar solcuları tarafından paylaşılmasına karşın Hürriyetin ilânı'ndan Balkan Savaşları'na (1908-1912) kadar İttihatçılar Türk milliyetçiliği gütmek gayretinde olmadıkları halde, bu sosyalistler, ulusçu davranışlar göstermişlerdir. Bu dönemde devletin çok uluslu niteliğinin kabul edilmesi ve Osmanlıcılığın resmî ideoloji haline getirilmek istenmesi, yükselen ulusçuluklar nedeniyle boşa çıkmıştır.

Rumlar 1821'de başlayan Yunan Ayaklanması 1830 yılında küçük bir bağımsız Yunanistan kralığının kurulmasıyla sonuçlanmıştı. Ama 19. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde hâlâ bugünkü kuzey Yunanistan'la Girit ve Ege adalarından başka, İstanbul'da, Batı ve Orta Anadolu'da yaşayan pek çok Elen kökenli Osmanlı yurttaşı vardı. (Bunlar Bizans'tan beri kendilerini *Romaik/Rum* diyorlardı.) Özellikle İkinci Meşrutiyet döneminde Rumların Türkler ve diğer Osmanlı anasıyla birlikte çalıştıkları örgütler ve çıkardıkları *Ergatis/Irgat* gibi dergiler olmuştur. Etkinliklerine Rus sosyalisti Parvus'un da katıldığı İstanbul'daki Türkiye Sosyalist Merkezinde ve (unsurlar-arası anlamında) Beynelmül İşçiler İttihadı'nda (*Panergatik*), Rumlar önderlik etmiş ve üye çoğunluğunu oluşturmuşlardır. 1919'da İzmir'e çıkan ordularının Anadolu'yu ele geçirmek emellerine yalnızca Yunanlı Komünistler karşı çıkmışlardır.

Selânik Yahudileri 1912'de Balkan Savaşı sonucu Osmanlı egemenliğinden çıkıp da Yunanistan'a geçinceye kadar, Selânik en önemli Yunan şehirlerinden biriydi.

Şehirde Yahudiler ve Donmeler, Rum, Bulgar Türk vb. halktan daha çok sayıdaydı. 1909 Yaz başında Avram Benaroya'nın önderliğiyle kurulan Selânik İşçi Federasyonu (SİF) diğer anası da kapsamakla birlikte, esas itibarıyla bir Yahudi örgütüydü. SİF, tıpkı Daşnaklar gibi, teride oluşturulacak Osmanlı Seksiyonu'nun bir altbölümü olarak İkinci Enternasyonal Burosu'na kaydolmuştur. Federasyonun ortak etkinlikleri ve Türkçe Bulgarca Rumca ve Ladino (Yahudi İspanyolcası) dillerinde birden yayımlanan *Amele Gazetesi*'nden başlayarak bir hayli süre yayını olmuştur. İkinci Meşrutiyetin ilk meclisine milletvekili seçilen Makedonyalı Dimitar Vlahov'un kurduğu Ulusal Federatif Parti de, SİF ile işbirliği yapmış, fakat Bulgar millîtanların çok geçmeden örgütten ayrılma arı üzerine Yahudi sosyalistlerin az sayıda Rum ve Türk destekleyicisi kalmıştır.

SİF'in Türk soluna katkıları, belki, bütün diğer unsurların sosyalist örgütlerinden daha büyük olmuştur. Bunun temel nedeni, o tarihte Yahudilerin Osmanlı devletinin dağılmadan sürmesini isteyen tek etnik grup olmasıydı. Balkan Savaşı'nın başında, 1912 Eylülü'nde Romen sosyalist Christian Rakovski'nin kaleme aldığı,

Türkiye ve Balkan Sosyalistlerinin Bildirisi'ne en uyumlu davrananlar Selânik Yahudileriydi. Çünkü bir kere Osmanlı pazarında Selânik şehrinin ayrıcalıklı konumunun sürmesini istiyorlar, sonra da Osmanlılar yerine bir Hristiyan boyunduruğu altına girmekten korkuyorlardı. Ve korktukları gibi de oldu. Yunan yönetimi altında Selânik, Yahudilerin ağırlıkta olduğu bir merkez olmaktan çıktı, geriye kalan Yahudi azınlığını da İkinci Dünya Savaşı'ndaki Naz. Alman işgalı burdı.

Osmanlı Solculuğu deyince,\* Hürriyet'in ilânı'ndan (23 Temmuz 1908) Mah-

(\*) Bu ve bundan sonraki konularda, benim Türkiye'de Sol Akımlar-1 (1908-1925) başlıklı kitabıma başvurabiliriz, 2 cilt (İstanbul: BÖS Yay., 1991), 4. basım.



1908 sonrası toplumsal hareketlilik her alanda etkisini göstermiştir. Acıusturya mali feshlere karşı harb-i iktisadiye heyetinin yaptığı boykot da bu dönemin önemli eylemlilerinden biri olmuştur.

299

mut Şevket Paşa suikastına (11 Haziran 1913) kadar geçen görece özgürlükçü beş yıl ve (Birinci Dünya Savaşı'nı da kapsayan beş yıllık İttihat ve Terakki diktatörlüğünden sonra) Mondros Mütarekesi (30 Ekim 1918) ve saltanatın kaldırılması (1 Kasım 1922) arasındaki dört yıl boyunca, İstanbul, Selânik ve İzmir gibi büyük şehirlerde yapılan birtakım işçi eylemlerini ve yayın etkinliklerini kastediyoruz.

II. Meşrutiyet'le birlikte başlayan işçi grevleri, ücretlerin artırılması ve çalışma koşullarının iyileştirilmesi istekleriyle sınırlı kalmış, herhangi bir sosyalist bilinç göstermemiştir. Yine de bunlardan tedirgin olan hükümet, 1908 Eylül ayı sonlarında (şimdiki Kanun Hükmünde Kararnamelere benzeyen) kısıtlayıcı bir geçici grev yasası çıkarmış, 31 Mart [1335] (13 Nisan 1909) olaylarından sonra da, Mecliste grev hakkını çok sınırlayan bir Tatil-i Eşgal Kanunu kabul edilmiştir.

Kendisine "İştirakçi" (Sosyalist) namı verilen, İzmirli gazeteci Hüseyin Hilmi, ilk özgürlük döneminde İstanbul'da bazı fikir arkadaşlarıyla birlikte bir çevre oluşturmuş ve 1910 Şubat'ından itibaren *İştirak* adında

haftalık bir dergi yayımlamaya başlamıştır. Baskıcı yoneum, bu süreli yayını kapatınca, çevre, başka adlar altında yeni dergi ve gazeteler çıkarmıştır. Aynı yılın eylül ayı başında da, Hilmi ve arkadaşları Osmanlı Sosyalist Fırkası'nı (OSF) kurmuşlardır. Yazdıklarına bakılınca, bu grubun sosyalizmi fazla bilmediği, ama özgürlükçü, ilerici, barışçı ve enternasyonalist olduğu anlaşılıyor. Dergilerinin ilk sayılarında "Biri yer biri bakar, kıyamet ondan kopar" gibi avamfırıp (demagogik) bir sloganın tekrarlanması, halka yaklaşma niyetinin bir kanıtı sayılabilir. Çevrenin İslâmiyet'e uzlaşma araması ise, bu yönde daha ciddi bir girişimdir. 1911 güzünde, sosyalizmi daha iyi tanıyan, Refik Nevzat adlı bir hekim OSF'nin Paris şubesini kurmuş, orada yaptığı yayınları ülkeye göndermiştir.

1908-1913 kültürel çiçeklenme döneminde, Hilmi grubunun dışındaki bazı aydınlar da sosyalizmin yararlı, hatta kaçınılmaz olduğunu düşünmüşlerdir. 1913 Haziran'ında İttihat ve Terakki her türlü muhalefeti bastırırken solculuğu da yasaklamış, örgüt önderlerini Anadolu'ya sürmüştür.

## Hüseyin Hilmi

OYA BAYDAR

İştirakçi Hilmi, Sosyalist Hilmi, Hilmi Arkadaş olarak da anılan Hüseyin Hilmi, II. Meşrutiyet sonrasında ve Mutareke döneminde İstanbul işçi hareketinin en renkli ve ilginç simalarından biriydi.

Hakkındaki az sayıda kim zaman çelişkeli, gazete haberi, dergi yazısı türünden kaynaklar, dönemin işçi hareketinin belge ve bilgileriyle karşılaştırıldığında Hüseyin Hilmi'nin kişi iği işçi hareketindeki yer, sosyalizm anı ayışı bir ölçüde aydınlanıyor.

Hüseyin Hilmi İngiliz işgal kuvvetlerinin bir ajanı, işçi hareketi içindeki bir provokatör, sosyalizmin bu minden habersiz bir maceraperest mi, yoksa İstanbul işçilerini örgütleyebilmek, işçileri bilinçlendirmek ve sosyalist fikirleri yaymak için her olanaktan yararlanarak mücadele eden bir işçi lideri miydi? 1920 ilkbaharında, kırmızı boyunbağı, yakasında kırmızı karanfil, partisinin kızıl bayrağının dalga andığı kırmızı otomobille kendisini selamlayan

Şirket- Hayriye, Haliç, Tramvay şirketi işçilerinin arasında, hem de kim kaynaklara göre Enternasyona eşliğinde geçerken, ortasında yer aldığı bu renkli tabloya yurekten nandığı bir gerçekti.

Hüseyin Hilmi İzmir'de İzmir'de bir süre Zaptiye Teşkilatına bağlı bir şöte, belki sıvı polis olarak çalışan, "Hürriyet'in ilanı"ndan kısa bir süre önce, burada *Serbest İzmir* gazetesini çıkaran Hilmi'nin siyasal ve toplumsal konulara o zamanlardan ilgi duymaya başladığı anlaşılıyor. Babasından kalmış eski bir evi satarak Romanya'ya giden orada işçi gösterileri ve sosyalist fikirlerle karşılaşan Hüseyin Hilmi'nin, Romanya dönüşü yerleştiği İstanbul'da anarşist ve materyalist fikirlere yatkın, Mülkiye mezunu aydın bir genç olan Baha Tevfik'le tanıştığı, Baha Tevfik'in fikir önderliğinde küçük bir çevre oluşturup 1910 Şubat'ında *İştirak* adlı haftalık bir dergi yayımlamaya başladıkları biliniyor. İttihat ve Terakki'ye karşı sert muhalefet yürüttüğü için bir yasaklanıp bir açılan *İştirak*'in yayına başlamasından yedi ay sonra, 1910 Eylül'ü başında kurulan Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın kurucuları ve neyettir idare üyeleri arasında Hüseyin Hilmi de vardır ve Fırka'nın başkanı konumundadır.

Bu ilk dönemde gerek Fırka, gerekse Hüseyin Hilmi, Fransız sosyalistlerden, özellikle de Jaurès'ten etkilenmiş gözükmektedir. Yayınlarında ve part belgelerinde işçi sınıfı ve sosyalizmden

Mutarekeden sonra İstanbul'da siyasal yaşam canlanınca, OSF'de 1919 Şubat'ında Türkiye Sosyalist Fırkası adıyla yeniden kurulmuş ve *İdrak* gazetesini çıkarmaya başlamıştır. Bu dönemde Hilmi, özellikle ulaştırma işçilerini örgütlemekte başarılı olmuştur. İşgal koşullarında yükselen

yurtseverlik duygularından da yararlanarak, 1921'de görkemli bir 1 Mayıs kutlaması düzenlenmiştir. Fakat Hilmi'nin parti içinde diktatörce davranışları, rakip sosyalist partilerin türemesine yol açmıştır. Ayrıca, İkinci Enternasyonal yanlısı Sosyal Demokrat Fırka ve Marksist Türkiye İşçi

söz edilmekle birlikte, çevrenin, gerek fikriyatı gerekse eylemleri sosyalizmden çok siyasal alımlara izme yakındır.

1910-1912 arasında Hüseyin Hilmi ve Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın yayın faaliyeti. *İştirak* kapatıldıktan sonra onun yerine çıkarılan ve her bini ancak birkaç sayı yaşayabilen *İnsaniyet*, *Sosyalist*, *Medeniyet* gibi dergilerle sürmüştür; 1912 yılının ortalarından itibaren *İştirak* gazetesinin Osmanlı Sosyalist Fırkası'nın organı olarak çıkmaya başlamıştır. Haziran 1913'te Mahmut Şevket Paşa suikastinin ardından, İttihatçılar, başta Hürriyet ve İtilafçılar olmak üzere tüm muhalefeti sert bir şekilde bastırırken Hürriyetçilere yakın olduğu sanılan Hüseyin Hilmi ve Osmanlı Sosyalist Fırkası çevresi de baskılardan nasibini almış, Hüseyin Hilmi de, diğer muhaliflere birlikte tutuklanıp Sıno'ya sürülmüştür. 1913'e kadarki bu dönemde Hüseyin Hilmi'nin işçi hareketi içinde yer aldığına dair işaret yoktur.

İştirakçi Hilmi'nin dönemin işçi hareketinin merkezî olan İstanbul'da, işçi çevrelerinde ün ve etkinlik kazanması, kısa sürede binlerce işçi peşinden sürükleyen bir işçi lideri konumuna gelmesi; Mutareke'den sonra İstanbul'a dönerek, Şubat 1919'da Türkiye Sosyalist Fırkası'nı kurmasından sonraya rastlar Sıno'ya sürgündeyken ilişkilerini daha da geliştiren ve artık iktidar mevkilerine yükselmiş kimi Hürriyet ve İtilafçıların destek ve korumasına da sa-



*Hüseyin Hilmi, Osmanlı Türk toplumunu II. Enternasyonal çizgisinde bir sosyalizmle tanıştırmıştır*

hip olan Hüseyin Hilmi, OSF'nin olduğu gibi yeni kurulan TSF'nin de reisidir ve bu defa çevresinde İsviçre ve Fransa'da okumuş, sosyalizmin bilimine görece daha yakın aydınlar vardır. Bu dönemde yayımlanan *İdrak* gazetesi ve TSF'nin programı daha bilimsel ve sağlam bir sol bakışı, sosyalizmin bilimsel ve Marksist kavramlara yaklaşmayı yansıtmaktadır. 1919 Temmuzunda kongresini yapan parti Hüseyin Hilmi'yi değişmez ve azledilemez başkan ilan etmiş, aynı yıl Sosyalist Enternasyona'nın Cenevre konferansına Hüseyin Hilmi imzalı bir Türkiye raporu sunulmuştur.

1919-1922 aras., İstanbul işçi hare-

ve Çiftçi Sosyalist Fırkası gibi kuruluşlar da etkinlik göstermişlerdir. Anadolu zafarı gerçekleştiğinde, Hilmi çevresi dağılmıştı; onun bir cinayete kurban gitmesiyle örgütü de büsbütün yok olmuştur.

Millî Mücadele Anadolu'sunda Solculuk, karmaşık bir konudur. Bir kere İttihat

ve Terakki'nin Devlet Sosyalizmine eğilimli sol kanadından Anadolu'ya geçenler, İBBMM'ye girenler vardır. Birinci Dünya Savaşı'nın sonunda yurtdışına kaçan İttihatçı önderlerin, Teşkilât-ı Mahsusa'nın bir uzantısı olarak Rusya'da örgütledikleri İslâm İhtilâl Cemiyetleri İttihatı'nın da

ketinin yükselişe geçtiği bir dönemdir. 1919 Ocak ayından itibaren Şirket Hayriye işçilerinden Reji işçilerine Tersane fabrikalarından Halı ç vapurları müstahdemine fırın işçilerinden Hırsar işkese hamallarına, Telefon ve Tunel müstahdeminden tanzifat amelesine kadar, çok sayıda işçi tatil-i eşgal (grev) yapmaktadır. Dönemin gazetelerinde yer alan haberlerden de anlaşıldığı üzere, grev yapan yerlerinin bağı olduğu Danil ye ve Bahriye nezaretlerine karşı işçileri sözcülüğünü Hüseyin Hilmi liderliğindeki Türkiye Sosyalist Fırkası (TSF) üstlenmiştir. İştirakçinin yitirdiği bu grevler sırasında elde edilen başarılar sonucunda parlacak ve kısa süre sonra, Hüseyin Hilmi İstanbul işçilerinin önemli bölümünün lideri konumuna geçecektir. Tramvay ve tersane işçilerinin grevleriyle belirlenen 1920 yılında, rakip sosyalist parti ve çevrelerin varlığına rağmen en azından İstanbul'da işçi hareketinin yönlendiricisi Hüseyin Hilmi'dir. İşçi arasındaki etkinliğin temelinde ise, grevler, ve işçi istemlerini, son derece pragmatist yöntemlerle de olsa, başarıya ulaştırması, istenen ücret zamlarını ve diğer haklarını alması, örgütçü üğü ve işçi kesimine uygun üslubu yakalamış olması vardır.

1921 ortalarına kadar giden bu başarıları döneminde, TSF artık bir siyasal partiden çok bir sendika görünümündedir. Siyasal ve ideolojik çalışmalar geri pla-

na itilmiş, bu çalışmalar, sürdürülen aydınlar partiden uzaklaşmış, Hüseyin Hilmi'nin faaliyetleri, onun karakter yapısına ve yöntemlerine uygun olarak sendika faaliyetleri niteliği kazanmıştır.

Hüseyin Hilmi'nin kişiliğine de, sıkı tutan son parlak günlerinden biri, 1 Mayıs 1921'dir. İşgal komutanlığı'nı yasaklamasına rağmen 1 Mayıs çok sayıda işçinin katılımıyla coşkulu şekilde kutlanmıştır. 2 Mayıs tarihli *İkdam* gazetesi, kutlamaları şöyle anlatmaktadır: "Şahrimizde işçi bayramı dün işçiler tarafından test edilmiştir. Şirket-Hayriye, Halıcı ve Tramvay İşketele amelesi çalışmadıklarından vesayet nakliyenin büyük kısmı muaf kalmıştır. Amelelerden bir kısmı bayramlarını tesit için mav işçi gömlekleri giydikleri, kırmızı boyunbağı taktıkları gibi hepsi de kırmızı rozetleri hamıl idiler. Amelenin bindiği bazı otomobillere de kırmızı bayrak takılmıştı. Türkiye Sosyalist Fırkası'nın Babıâli'deki merkezinde toren yapılmış, saat 10'dan 1'e kadar müzik Enternasyona çalmıştır." Yazar Refik Halit (Karay) o günlerde şöyle yazmaktadır: "Evvelki gün 1 Mayıs İstanbul'da ilk defa amele bayramı yapılmış, Şirket ve Halı ç vapurları, tramvaylar işlememiş. Bunu haber aldığım zaman kendime 'kimdir iştrakçı, şimdi ne kadar memnundur etekler zil çalar' dedim ve tanıdıklarım arasında gayesine eren bu yegâne bahtiyar adamın ta yüreğimin çinden samimiyetle

Anadolu'yla ilişkileri olmuştur. Bolşeviklikle Müslümanlığı antiemperyalist bir doğrultuda bağdaştırmak, Sovyetlerin desteğini sağlamak isteyen bu grup, Türkiye Şubesine "Halk Şûraları [yani Sovyetler] Fırkası" adını vermiş, programlar hazırlamıştır. Bu İttihatçı solunun öteki

Anadolu sol akımlarıyla ortak özelliği, İslamiyetten yararlanma çabasıdır. Sosyalizmi Müslüman olmanın bir gereği diye sunulmuştur. Ancak bir yandan Sovyetlere bir yandan da Mustafa Kemal Paşa'ya karşı çekinceler taşıyan bu grubun Enver Paşa'ya endeksl olması onun ka-

teorik ve taktik etmiş.

Hem Sosyalist Hilmi'nin yüksek işinde hem de 1921 sonlarında başlayan halkın çöküşte temel etken Mutareke ve işgal yılları İstanbul'unun özel koşullarıdır. İngiliz işgal kuvvetleri komutanlığı İştirakçi'yi, Fransız kumpanyalarına ve Fransız işgal kuvvetleri komutanlığına karşı kullandığı Hükümet işgal güçlerini pratikçe düşüncesiyle Hilmi'nin yüksek işine göz yummuş. Huseyin Hilmi ise, herkes birbirine karşı kullanarak ve İngilizlerden maddi yardım almayı ve benzeri yollarla reddetmeyerek, hareketi bir süre götürmüştür. Atak ve kabadağ yöntemleri harekete gözü kara dalışı, amaca varmak için her araç, her gücü ve yolu kullanması, yükselişinin ve düşüşünün ortak nedeni olmuştur.

1922 ilkbaharında İstanbul işçi hareketi artık Huseyin Hilmi ve çevresinin etkisinden çıkmış görünmektedir. Kurtuluş Savaşı'nın seyrine değişmiş koşullar farklılaşmıştır. İşçi hareketi artık başka eller tarafından yönlendirilmekte ve kimsenin İştirakçi'ye itirazı kalmamıştır. Tek adam olma tutkusu diktatörcü yönetimi ve çalışma yöntemleri, partisindeki aydınları uzaklaştırmış, partinin de sonunu hazırlamıştır.

Bu son ayrı zamanda kendi sonunu da çağırmıştır. Huseyin Hilmi'nin 1923 başlarında bir gece Haydar adında bir tarafından Bozdoğan kemerinin altında tabancaya öldürülmesi, kitle-

nin, örneğin İngiliz generali Harington'un anılarında üstü örtük biçimde, Fransız sermayeli şirketlerin işçilerini ayaklandırdığı için Fransızlara yüklenmekte, kitlelerince Polis Müdürü Hasan Tahsin'e atfedilmektedir. İştirakçi'nin ölümü de yaşamı gibi, soru işaretleriyle doludur.

Farklı tanık ve kaynakların farklı değerlendirmeleri bir yana, elde edilen veriler, İştirakçi'nin karışık yaşamı, karanlık parasal kaynakları ve çelişkili kitlelerine rağmen, işçi hareketini sadece bir geçim aracı olarak gören bir ajandanı ibaret bırakmadığını derinlemesine bir inceleme, ama yüzeysel kavrıldığı sosyalizme giderek daha fazla bağlandığını göstermektedir. O, kızıl yeşil, yakasından eksik etmediği kırmızı karanlık ağzından dışardığı "Cepte metelik kalmadı" sözü, babayı tavrılar, kabadağ yöntemleri, pragmatizmi ve sosyalist bir parti ve işçi lideri portresinden uzak olmakla birlikte, yine de kendi deyişleriyle "gözünü budaktan sakınmayan" bir muhalefet yapmaktan çekinmemiş, birkaç kez tutuklanmış, sürgüne gönderilmiş, ama bildiği yolda yürümeye devam etmiştir. İstanbul işçi hareketi üzerindeki etkisi İngiliz işgal kuvvetlerinin desteğine sahip olduğu şarbesiye geleneği de olsa, özellikle tramvay işçilerinin sonraki yıllarda da sürece mukadele geleneğinde Huseyin Hilmi'nin de payı olduğu söylenebilir.

derini paylaşması sonucunu vermiştir.

1920 ilkbaharında TBMM kurulunca, millî mücadeleyi Bolşevik ve kâfir olmakla suçlayan tutucu dindar çevrelere karşı, Bolşevikliğin İslamiyetin uygulanmasından ibaret olduğunu ileri sürerek Sovyetlerle işbirliği yapma ortamını hazırlamak

amacıyla bir Yeşilorda Cemiyeti kurulmuştur. Genel Merkez üyelerini sol ittifakçılıktan gelen milletvekillerinin oluşturduğu bu dernek Meclis dışında da örgütlenmeye başlayınca, Mustafa Kemal Paşa tarafından engellenmiştir. Yeşilordanın antemperyalist "İslâm Bolşevizmi,"



## Parvus Efendi

AS M KARAÖMERLİOĞLU

304

Parvus Efendi, 20. yüzyılın en renkli entelektüel simalarından birisidir. Rusya, Almanya ve Osmanlı gibi üç önemli ülkenin 20. yüzyıl başlarındaki siyasî ve entelektüel yaşamına önemli katkılarda bulunmuş Parvus'un asıl adı Alexander İsrael Pefand'dır. Bir Yahudi ailesinin çocuğu olarak Rusya'da dünyaya gelen Parvus, genç yaşta Marksist harekete katılmış ve 1905 Rus Devrimi'nin en önemli önderlerinden birisi olmuştur. 1905 Petrograd Sovyetinde görev almış ve kuramsal düzeyde onun Rus devrimcisi Leon Troçki üzerinde çok

önem etkilerde bulunmuştur. Nitekim sonradan "sürekli devrim" olarak anılan kuramın asıl fikir babası da Parvus'dur. 1905 Devrimi sonrası, Rusya'da sürgünden kaçarak Almanya'ya giden orada Alman Sosyal Demokrat çevrelerinde siyaset yapan Parvus kısa süre içerisinde bu partinin önemli kuramcılarından birisi olmuştur. Hatta daha sonra Alman Marksist hareketi içinde Karl Kautsky'nin "revizyonist" tezlerine katışı en önemli teorik argümanları geliştiren de yine o olacaktı. Ama Almanya macerası uzun sürmemiş; Bolşeviklerin Maksim Gorki'nin kitaplarının yayın haklarını gasp etmekle suçladığı Parvus, Alman Marksistleri tarafından eleştirilmiş ve dışlanmış. Bir işçi devriminin, işçi hareketinden çok bir dünya savaş ile çıkacağını ileri sürmüş, bir iddiaya göre, savaşın patlak vereceği yer olarak tahmin ettiği Balkanlar'a yakın olmak için 1910 yılında İstanbul'a gelmiştir. İstanbul'dan Osmanlı üzerindeki Alman Sosyal Demokrat basınına yazılar

komünizmi bir Müslüman etiği olarak yorumlamaktaydı. Bu cemiyetin TBMM'de "Halk Zümresi" adını taşıyan bir grubu da vardı. Mustafa Kemal Paşa bu oluşumu görmek için, onların arasındaki güvendiği arkadaşlarına, Hakkı Behçin önderliğinde bir Türkiye Komünist Fırkası kurdurmuştur. Bu parti, Rus Bolşevizmini taklit etmek yerine, aynı ideallere varmak için ülke koşullarına uygun yöntemlerle bir programın izlenmesini savunmuş. Yeşilordu'nun başta genel sekreter (tokat mebusu) Nâzım Bey olmak üzere, resmî fırkaya katılmayan birkaç üyesi, yurtdışındaki (M. Suphi'nin başkanı olduğu) TKP'nin Anadolu kolu olan gizli partiyle birleşerek Türkiye Halk İşçilikçi Fırka-

sını (THIF) oluşturmuştur. Bu yasal partinin kurucularından biri, bir şeytirdir: Bursa mebusu Servet Efendi. Asıl etkil. önderin ise sekreterliği üstlenen Baytar Bnb. Salih Hacıoğlu. olduğu anlaşılıyor. THIF daha ık. aylıkken, 1921 yılının Ocak ayında Çerkez Ethem ayaklanması vesilesiyle her türlü sol bastırılırken sona ermiş ve so rumluları İstiklâl Mahkemesi'nce mahkûm edilmiştir.

Anadolu solunun en önemli akımı.. dışarıdan gelen Mustafa Suphi hareketidir.

İstanbul Hukuk'u bitirdikten sonra, 1910'da siyasal bılımler öğrenimini tamamlayan M. Suphi İstanbul'da gazetecilik ve iktisat sosyoloji öğretmenliğ. yaparken, Millî Meşrutiyet Fırkası'nın orga-

gönderen Parvus bu ülkenin de sorunları ile ilgilenmiş, çeşitli konulara yazılar yazmış, ve birçok yazısı Türkçe olarak, *Bilgi Meclisi*, *Jeune Turc*, *Türk Yurdu* ve *Tasvir-i Efkâr* gibi dönemin önde gelen yayın organlarında yayımlanmıştır. Yazılarının en sık yayımlandığı dergi, dönemin en ünlü Türkçe dergisi *Türk Yurdu* olmuş burada Yusuf Akçura'nın da ricasıyla, özellikle iktisadi konularda yazılar yazmıştır.

Parvus'un *Türk Yurdu* çevresinde dolaşımıyla İttihat ve Terakki'nin önde gelen simleriyle de ilişkiye girdiği ve onun ara iktisadi konulara tekliflerde bulunduğu bilinmektedir. Bu görüşler doğrultusunda, Avrupa'nın Osmanlı'yı sömürdüğünden dem vurmuş, ekonomik bağımsızlık için hem antiemperyalist hem de antiliberal olmak gerektiğinin altını çizmiştir. Gerçi Osmanlı'da "Millî İktisat" görüşü Parvus öncesinde gündeme gelmiş ise de, bu görüşe antiemperyalist ve anti liberal, bir tonun verilmesinde ve "Millî İktisat" görüşünün teorik bir sistematığa



*"Devrimin tuccarı" olarak da anılan Parvus Efendi döneminin parlak simalarından biriydi*

oturtulmasında Parvus Efendi'nin önemli katkıları olmuştur. Avrupa'nın verdiği borçların aşlında bir sömürü ilişkisi kurduğunu savunan, kapitulasyonların "sömürgeci" niteliğinden dolayı çeken Parvus, Osmanlı'nın Avrupa

nı *İfham* gazetesini yönetmişti. 1913 yaz başındakı Mahmut Şevket Paşa suikastı üzerine o da Sinop'a sürülmüş, ama Rusya'ya kaçmıştı. Birinci Dünya Savaşı yıllarında Bolşevik olmuş ve Rusya Türkleri arasında etkinlik göstermiştir. 1917 Devriminden sonra Moskova'da yayımlamaya başladığı *Yeni Dünya* gazetesini, Türkiye'ye de gönderiyordu. 1919 Mayıs'ının sonunda Azerbaycan'ın Sovyetleştirilmesiyle Bakü'ye yerleşen M. Suphi Ankara hükümetiyle haberleşmiş; bir yandan Sovyet yardımına aracılık etmeye çalışırken bir yandan da Anadolu'da komünist örgütlenmeye izin verilip verilmeyeceğini araştırmıştır.

Komintern'in Eylül'ün ilk haftasında

Bakü'de düzenlendiği Doğu Halkları Kurultayı'nda en kalabalık delegasyon, Türkiye temsilcileriydi. M. Suphi çevresinden başka, İstanbul'dan ve Kuzeydoğu illerinden gidenler vardı. Enver Paşa'nın da, eski Polis müdürü Azmi Bey'le birlikte Kuzey Afrika İslam devrimcilerini temsilen katıldığı kurultayda, Türk delegelerin çoğu, M. Suphi gibi liberal düşmanıydı.

Kurultay'ın hemen ertesinde, 10 Eylül 1920 günü TKP'nin kuruluş kongresi toplanmıştı. Yandan çoğu ancak danışma üzu hakkıyla toplantıya katan 74 delegenin önemli bir bölümü, merkez komitesine seçilen Kayserili İsmail Hakkı ve Süleyman Nuri gibi savaş tutsağı asker-

esaretinden kurtulmasının esas olarak iktisadî sahada bağımsızlığın geçtiğinin altını çizmiştir. 1914'te İstanbul'da yayımladığı "*Türkiye'nin Can Damarı. Devlet-i Osmaniye'nin Borçları ve Islahı*" adlı çalışması Avrupa sermayesinin borçlar yolu ile Osmanlı'da nasıl bir iktisadî bağımlılık yarattığını göstermesi açısından önemli bir katkıdır. Türkiye örneği bir anlamda, Parvus için 1890'ların ortalarından beri sorguladığı ve "kapitalizmin ille de gelişmeye yol açacağı" üzerine bina edilen kasık Marksist teze karşı adeta bir kanıt oluşturmıştır.

Parvus'un üzerinde önemle durduğu konulardan birisi de Osmanlı'nın bir an önce sanayileşmesinin gerekliliğidir. Batı'nın iktisadî hakimiyetinden kurtulmak için Osmanlı'nın kendi sanayisini kurmasının önemine dikkati çeken Parvus'un mali ve iktisadî düşüncelerinin gereklilik ve Terakî'yi gerekse de genç Cumhuriyetin aydınlarını derinden etkilediğini düşünmek yerinde olur.

Parvus'un Türk aydınları ile halk arasındaki kopukluğa işaret eden yazıları da son derece ilginçtir. Ona göre Türk aydınları ile köylüler arasında büyük bir uçurum mevcuttur. Oysa Türk milleti yetçilerinin Batı'ya karşı direnişinde köylülerin desteğini almaları gerektiğini düşünür. "Türk Gençlerine Mektup" adlı Türk Yurdu yazılarında da, Türk gençlerine bu yönde tavsiyelerde bulunur. Parvus'un köylülerle ilgili yazıları bir anlamda II. Meşrutiyet döneminin "Halka Doğru" hareketinin radikal bir yorumu olarak değerlendirilebilir. Beri yandan, Osmanlı Devleti'nin köylüler için hiçbir şey yapmadığını, köylülerin giderek yoksullaştığını, devletin en önemli görevlerinden birisinin köylülerin yaşam standartlarını yükseltmek olduğunu belirtir. Zaten Parvus'a göre Osmanlı Devleti'nin belkemiğini oluşturan köylüler devlete hem vergi hem asker vermişler, ancak karşılığında hiçbir şey alamamışlardır.

Türkiye'de sadece İttihatçılarla değil, sosyalist çevrelerle de temas ku-

lerdi. 1919 başındaki Alman Spartakist hareketini izledikten sonra İstanbul'da örgütlenmiş çevreden gelen eğitimci (Arap) İsmail Hakkı merkez komitesine seçilmiş, Ethem Nejat genel sekreter olmuştu. Sovyet devrimini içinde yetişenlerden M. Suphi de başkanlığa geçmişti.

Ulkeyi düşman işgalinden kurtarmak ve ulusal bağımsızlığı sağlamak amacıyla Ankara hükümetiyle işbirliği yapmaya hazır olan bu grup M. Kemal Paşa'nın bütün solu tek bir yasal örgüt içinde toplayıp kendi denetimi altında tutma politikasıyla çelişmiştir. Bakü'de küçük bir dış büro bırakarak Türkiye'ye gelen M. Suphi ve arkadaşları, Anadolu'da Çerkez Ethem ayaklanması nedeniyle yerli solun bastırıl-

dığı 1921 Ocak ayı sonlarında, Doğu Cephesi Komutanı Kâzım Karabekir Paşa ve Trabzon Valisi (Delî) Hamut Bey'in ayarla dıkları bir düzenle yok edilmişlerdir.

THİF yöneticileri şubat başında partiyi kapatmakla birlikte kovuşturmaya uğramışlar, parti başkanı Nâzım Bey'in de dokunulmazlığı kaldırılarak İstiklal Mahkemesi'nde 15 yıla mahkûm edilmiştir. Onun yanında, Salih Hacıoğlu gibi fırka üleri gelenleri de cezalandırılmıştır. 1921 güzünde, Sakarya zaferinden sonra Anadolu solu yeniden canlanmış, mahkûmlar özel bir af yasasıyla salıverilmiştir. THİF 1922 Martında *Yeni Hayat* adlı bir dergi yayımlamaya başlamıştır. Ankara'da o yılın 1 Mayıs'ı parlak bir biçimde kutlanmış

ran Parvus, örneğin 1912 yılı 1 Mayıs'ta aralarında Romen sosyalisti Rakovski'nin de bulunduğu bir grup sosyalistle birlikte İstanbul'da kutlamalar düzenlemiştir. Parvus İstanbul yıllarında (1910-1914) sık sık Balkan ülkelerine gezi yapmış, oradaki sosyalist ve sol milliyetçi çevrelere ilişkiler kurarak Rus İmparatorluğu içindeki o ası muhalif ve imparatorluğu yıkıcı hareketlere katkıda bulunmayı hedeflemiştir.

Kondratyef çevrimleri olarak bilinen kapitalizmin uzun dönemli dalgalarını 1890'larda ilk gözlemleyenlerden birisi olan Parvus, daha sonraları, mali ve ıktisadi sanalardaki derin bilgilerini kendi kişisel zenginliğinin artmasında da kullanmıştır. Nitekim Osmanlı'da sosyalist çevrelere yakınlığının kendisine büyük bir zenginlik getirebileceğini sezen Parvus, Türkiye'de yönetici seçkinlere yakınlığını bu yönde kullanmış ve özellikle Birinci Dünya Savaşı'nın çıkmasıyla spekulatif kazançlar sağlayarak "milyoner" dahi olmuştur. Öte

yandan savaş başlar başlamaz İstanbul'da Alman hükümeti ile temasa geçerek, Rusya'da istikrarlılık yaratmak için bu ülkedeki milliyetçi ve Marksist hareketlere para yardımı yapması için Alman hükümetini ikna etmiş, özellikle Bolşeviklere önem miktarda paranın pompalanmasında aracı işlevi görmüştür. Ayrıca Lenin ve Zinovyev gibi Bolşevik liderlerin gizli bir trenle 1917 Şubat Devrimi'nde ülkeye girişlerini ayarlayan da Parvus'tur. Rus Ekim Devrimi'nin "Temmuz Gunleri" olarak anılan evresinde Bolşeviklerin Kerensky hükümeti tarafından Alman ajanlığı ile suçlanma anının nedeni de Parvus'a olan "kırıltı" ilişkilerinden dolayıdır. Son olarak, 1917 sonrasında bütün gayretlerine rağmen Lenin tarafından Rusya'ya girmesine müsaade edilmemiş, hayatının kalan yıllarını Almanya'da Weimar Cumhuriyeti'ne danışmanlık yaparak geçirmiş ve 1924 yılında Almanya'nın en zengin kişilerinden birisi olarak hayata veda etmiştir.

bir Partinin ilk döneminde belirgin olan İslamla uzlaşma çabasından bu dönemde vazgeçilmiş, ama belki bir Yeşilordu kahtı olarak oteden beri vurgulanan koyulukle işbirliği ilkesine devam edilmiştir.

Ağustos ayında THİF Ankara'da ilk ve son kongresini toplamıştır. Hükümet önce izin vermişken, yabancı delegelerin (Komintern temsilcilerinin) katılımı nedeniyle izin kaldırınca, toplantı yasadışı olarak yapılmıştır. Rauf Bey kabinesinin partiyi kapatmasıyla Anadolu solculuğu sona ermiştir. Bu örgütten devrimcilikte ısrar edenler Komintern ilişkileri üzerinden İstanbul'daki yoldaşlarıyla birleşmişlerdir.

Marksist Sol, İstanbul'da 1919-1923 yılları arasında, Osmanlı Solu'ndan farklı

bir sosyalist/komünist örgütlenme olmuştur. Önce Kurtuluş, sonra da Aydınlık dergilerin yayımlayan bu çevre, Cumhuriyet'in ilân edildiği günlerde de *Vazife* gazetesini çıkarmış ve 1923 sonrasında yasadışı TKP olarak etkinlik göstermiştir. Grubu oluşturan gençlerin çoğu, 1919'da öğrenci oldukları Almanya'da Spartakist ayaklanmasına tanıklık etmiş ve Berlin'de Kurtuluş adında önce Türkçe, sonra Almanca bir dergi çıkararak bir parti kurmuşlardır. Bunların arasında, ileride Ankara Hükümetinin İlk Ticaret Umum Müdürü olan Vehbî (Prof. Sarıdal), M. Suphiler grubu içinde öldürülen eğitimciler, (Arap) İsmail Hakkı ve Ethem Nejat, 1925-26 yıllarında gizli

TKP'nin genel sekreterliğini yapan Vedat Nedim (Tör) ile Etlubank ve Sümerbank'ı kuran mühendisleri vardı. Bu çevrenin milliyetçi duygularını Marksist terminolojileriyle dile getirdikleri söylenebilir. 1919 yazbaşında İstanbul'a gelen bu gruba, Fransa'da tıp okuyan Şefik Hüsnâ (Dr. Degüner) ve pedagoji öğrenimi gören Sadrettin Celâl (Prof. Antel) gibi başkaları da katılmıştır. Böylelikle genişleyen grup, Eylül sonunda Kurtuluş'u aylık dergi olarak yayımlamaya başlamış ve Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist Fırkası'nı (TİÇSF) kurmuşlar.

Geniş bir "proletarya" tanımından hareket eden ilk Türk Marksistleri, "Kartuluş"un tek yolunu sınıf bilinci ediniş an-temperyalist bir anlayışla sınıf mücadelesi yapmaktan ibaret olduğunu düşünüyorlardı. İstanbul'da gerek Rumların Beynelmîl İşçiler İttihadi'yle (Panergatiki) ve Ermeni Daşnaklarla, gerekse Osmanlı Solu'na dahi, sosyalist partilerle ilişki kurmaya çalışan bu grup, Kurtuluş'un yasaklanması üzerine bir yıldan fazla yayın organı kalmış ancak 1921 yazından itibaren *Aydınlık*'ı çıkarmaya başlamıştır. 1922 Haziran'ında toplanan Komintern'in 4 Kongresi'nde Sadrettin Celâl ve Vedat Nedim'in Sakallı Celâl'le (Yalnız) birlikte, Ankara'dan gelen TİİF delegelerinin yanı sıra, Türkiye'yi temsil ettiklerine bakarak, söz konusu çevrenin TKP ile özdeş olduğunu saptayabiliriz. TKP, bir yandan Ankara Hükümeti'nin Anadolu Solunu sus-



*1908 seçimlerinde Uslup mobusu seçilen Teodor Pavlof Efendi. Hürriyet ve İtilaf Fırkası'ndan seçilen Pavlof, sosyalist fikirlerin takipçisiydi. Ulusal kurtuluş perspektifinin etkisinde olan Bulgar sosyalistleri, 1908 Devrimine dek destekledikleri İttihat ve Terakki'nin Türk milliyetçiliğinden rahatsızdılar.*

turmasını protesto ederken, bir yandan da "cihan emperyalizmi"ne karşı, bütün dünya proleterlerinin yardımıyla kazanılan zaferi kutluyordu. Yine de, TİÇSF'nin 1 Mayıs 1923'te dağıtıldığı bir bildirisiyle TBMM yönetimini devirmeye kalkıştığı suçlaması yapılmış ve Hiyanet-i Vataniye Kanunu'na dayanılarak geniş bir tutuklama yapılmıştır.

Çevrenin öne çıkan ideologu konumundaki Şefik Hüsnâ, Batı solundaki, aynı sosyal amaçları paylaşan sosyalist komünist ayırımın bizim ülke-mizde anlamsız olduğunu ileri sürmekteydi. Ona göre, Cum-

huriyet öncesindeki Ankara yönetimi, ezilen sınıflara ağır basabileceği bir çeşit halk hükümetiydi. Vedat Nedim de bir yazısında siyasa özgürlük ve bağımsızlık, üretime dayalı ekonomik bir başarıyla tamamlanmazsa, bu uğurda dökülen kanların bütün millete ve insanlığa karşı bir günah ve cinayet olacağını söylüyordu. 1923 yazında yapılan "cumhuriyet" tartışmalarına *Aydınlık* yazarları da katılmıştır. Onlara göre, hanedansız birer hükümdarlık olan Avrupa ve Amerika cumhuriyetleri, burjuva egemenliğine en elverişli sınıf hükümetleridir, ama bizde ayrıca bir cumhurbaşkanlığı olmamak koşuluyla, devlete Türkiye Halk Cumhuriyeti denilmesinde bir sakınca yoktur.

Cumhuriyet'in ilânını izleyen günlerde, *Vazife* gazetesi, yapılan anayasa değişikliğinin ("Sovyetik" diye düşündüğü anlaşıl-an) ulusal egemenlik ve kuvvetler birliği

ilkesine dayalı Meclis Hükûmeti sistemini bozduğunu ideri sürmüş, Mübadele uygulamalarını eleştirmişti. Bu organ, Halk Fırkası'ndaki iç anlaşmazlıklar üstünde duruktan başka büyük yabancı şirketlerin devletleştirilmesini de desteklemişti. Ertesi yıl toplanan 5. Komintern Kongresi'nde bu tutum eleştirilince, konuşan Türk delegesi, bazı arkadaşlarının "burjuva demokrasisi çevresinde devlet ve belediye sosyalizmini savandukları"nı itiraf etmiş ama iç ve dış gericiğe karşı "devrimci milliyetçi, 'ile işbirliği'nin doğru olduğunu" öne sürmüştür.

**Sonuç** Bu üskede Cumhuriyet öncesinde Sosyalist düşünce, genel çağdaşlaşma akımının bir parçası olarak, gayrimüslim azınlıklar üstünden Batı'ya öykünme yoluyla başlamıştır. Birinci Meşrutiyet'in ilanının izleyen yarım yüzyıl içinde Osmanlı Devleti'nin görece daha gelişkin Balkan topraklarını kaybetmesi gibi kalan yerlerde de, Sosyalizmin gerçekleşmesi için bel bağlanan işçi sınıfının zayıflığı, hareketin kökleşmesini engellemiştir.

O dönemde milliyetçiliklerin yükselmesi, bütün etnik grupların Solcularını bu yöndeki talepleriyle Sosyalizmin enter nasyonalist özünün bağdaştırılması gibi

güç bir sorunla karşı karşıya bırakmıştır. Sonuçta Sol adına antiemperyalist ulusal kurtuluş davalarına sahip çıkmıştır. Söz konusu yılların çoğunda, siyasal ortamın baskıcı olması Sosyalistlerin (aslında kendi ödevleri olmayan) Liberalizm ve burjuva demokrasisi için mücadele etmelerini de gerektirmiştir.

Solun gerek evrensel değerlerle gerekse varlık ve bilgi konularıyla ilgili felsefi sorunları üstünde pek az durulmuştur. Hatta materialist olması gereken bu akım, halkçı (popülist) kaygılarla, birçok örnekte dinle uzlaşmalar aramıştır. Marksistlerimizin bile, felsefi değerlerle alışverişlerinin sınırlı kalması ve Sosyalizm idealine araçsal (instrumentalist) ölçülerle yaklaşması, bir mülki demokratik devrimcilik anlayışıyla, otoriter çağdaşlaşmacı iktidarların yabancı şirketleri millî (devletleştirme) gibi hareketlerini desteklemelerine yol açmıştır. Heriki yillarda Komintern politikalarına ayak uydurmaları, Türkiye'de Solcuların özgün düşünceler üretmek yerine, hazır klişe ve şablonları benimsemeleri sonucu verecektir. Yine de, 1920'li yılların başlarında ortaya koydukları Marksist çözümler ülke sorunlarının kavranmasına önemli katkılar getirmiştir. □

# Osmanlı'da Toplumbilimin Doğuşu

ZAFER TOPRAK

**T**ürkiye'de toplumbilim sözcüğü Osmanlı diline "hikmet-i ictimaiyye", "ilm-i hikmet-i ictimaiyye", "ilm-i icimai", ya da "ictimaiyyat" olarak gurer. Ancak, bu terimler yanı sıra sosyoloji sözcüğü de zaman zaman kullanılır.

"10 Temmuz İnkılabı"nın daha ilk günlerinden itibaren toplumbilim Osmanlı yazınında yer etmeye başlar. "Hikmet-i ictimaiyye"ye üzerine yazılar yeni bir toplumsal çözümleri arayışın, simgeleri "Cemiyet-i beşeriyye nasıl muhafaza-i hayat eder?" Dönemin sorunu budur.<sup>1</sup>

II. Meşrutiyet'in gündeme getirdiği "ictimaiyyat"ın boyutları bugünkü toplumbilimden çok daha geniştir. Eli kalem tutan herkes "ictimaiyyat"tan söz eder. İctimaiyyatın çözüm önermedığı sorun hemen hemen yok gibidir. Toplumla ilgilenmek, kişiyi ictimaiyyata sevk eder. İctimaiyyat orta öğrenimde yer alır. Darülfünun'da okutulur. "Halk için ictimaiyyat" yazılır. Dergilerde ictimaiyyat sütunlarının ayrı bir yeri vardır. Din, aile, çocuk, gençlik, vatan, millet, devlet ictimaiyyatın günlük konularıdır.

II. Meşrutiyet'in ilk yıllarında toplumbilime geniş yer veren derg. Ahmet Şuayb, Menemci Cavit ve Rıza Tevfik'in çıkardıkları *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*'dır. Bu dergi belki de "İlan-ı

Hürriyet"ın en etkin ifadesidir. Derginin ilk sayısında yer alan "Mukaddime ve Program" başlıklı ortak yazılarında Meşrutiyet'in açtığı fıkır ve siyaset adamı şu satırlara yer verir:

"Auguste Comte'un 'hikmet-i ictimaiyye' ve *Le Play* ın 'ilm-i cemiyet'e dair' açtıkları mesâlik son zamanlarda o derece tekemmül etti, o kadar şayan-ı hayret bir faaliyet göstermeğe başladı ki şimdi hemen her mevzu a her meseleye tarassudat-ı müşakakâne ile müdahale eylemektedir. Hayat-ı ırfan-ı milelde ulum-ı ictimaiyyenin bu derece bir mertebeye erişmiş aya irtifa edeceğini ihtimal k. vaz'ları bule ümid etmemiş erdi."<sup>2</sup>

*Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, toplumbilim tarihimiz açısından son derece önemli bir kaynaktır. "Nüfus Mecelesi ve Ehemiyet-i Siyasiyye ve İctimaiyyesi" (Rıza Tevfik), "Devlet ve Cemiyet" (Rıza Tevfik), "Auguste Comte" (Salih Zeki), "Tasnif-i Ulum" (Rıza Tevfik), "Avam-ı İctimaiyye" (Ahmet Şuayb), "Hikmet-i İctimaiyye" (Bedi Nuri), "Demokrasi ve Sosyalizm" (Asaf Nef'i), "Kabiliyet-i İctimaiyye" (Bedi Nuri), "Uzviyetler ve Cemiyetler" (Salih Zeki), "Mucadele-i Hayatiyye ve Tekamül-i Cemiyat" (Asaf Nef'i), "Hayat-ı İctimaiyye" (Bedi Nuri), "Sosyalizm Hakkında Tenkidat" (Ali Kâmi), "Ulum-ı İctimaiyye" Be-

du Nuri) toplumbilimi yakında ilgilendiren yazılardır

26 sayı yayımlanan *Ulum-ı İhtisadiyye ve İctimaiyye*'de Comte ve Spencer toplumbilime açılım odaklarıdır. Durkheim henüz gorumurde yoktur. Durkheim'ı Osmanlı aydınına tanıttacak eser, aşağıda değineceğimiz E. Bouglé'nin Türkçe'ye çevrilen *İlm-i İctimai Nedir?* başlıklı kitabıdır.

Toplumbilim üzerine ilk telif eser taşbaskısı bir ders notudur. Ziya Gökalp'in Darülfünun'un Edebiyat Şubesi'nde okutduğu *İlm-i İctimai*' 64 sayfalık bir kitap olarak 1913 yılında Hamit Sadı (Selen) tarafından yayımlanır. Ders notları büyük ölçüde Durkheim'den esinlenmiştir. Nitekim ilk ders "İlm-i İctimai'nin Tarihi - Durkheim'den" başlığını taşır. Ayrıca, Gaston Richard ve Levy Bruhl'e de göndermeler vardır.<sup>3</sup>

*Ulum-ı İhtisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, Bouglé ve Gökalp'in eserinin ardından toplumbilimin geçirdiği evreleri Osmanlı'ya tanıtan en kapsamlı çalışma Türk Bilgi Derneği'nin yayın organı *Bilgi Mecmuası*nda yer alır. Fransız Akademisi'nden esinlenerek kurulan bu derneğin Emrullah Efendi'nin başkanlığında Felsefe ve İctimaiyyat Şubesi vardır.<sup>4</sup>

Dergide yer alan M. Zekeriyâ (Sertel)'in "Ferd ve Cemiyet" başlıklı yazısı toplumsal düşüncenin değişik evrelerini ana hatlarıyla verir. Montesquieu, Rousseau, Spencer, Darwin, Durkheim, Levy Bruhl, Tarde, Bergson, Fournier, Nordau, günde me gelen düşünürlerdir.<sup>5</sup>

Meşrutiyet toplumbilimini Durkheim'den arındırılarak ele almak olanaksızdır. 1917'de ölümü üzerine İhvatçıların yarı resmi yayın organlarından *Yeni Mecmuası*, Durkheim'a geniş yer ayırır. Necmettin Sadık (Sadak) unlu Fransız toplumbilimcisinin yaşamına ve eserlerine geniş yer verir. Eserlerinden alıntılar yayınlanır. Fotoğrafları basılır.<sup>6</sup>

*Genç Kalemler* dergisi ve Mustafa Suphanı Durkheim sosyolojisinin Osmanlıya

yansıtılmasında önemli işlevler üstlenmişlerse de düşünürün görüşlerini Osmanlı gerçeğiyle bütünleyen ve Osmanlı toplumunun toplumbilimsel çözümlemesine giden kişi Ziya Gökalp'tir. Gökalp'in yazı yaşamı 1904'lere kadar geriye çekilebilirse de toplumbilim alanında kalıcı ürünleri 1914'lerden sonra belirlir.

Bu çalışmaları büyük ölçüde Durkheim sosyolojisinden esinlenir. İhvatçı ideolog Durkheim'in geliştirdiği kavramlar ışığında topluma bakar. *İslam Mecmuası*nda dın sosyolojisine, *Yeni Mecmuası*da aile ve ahlak sosyolojisine eğilir. Ayrıca o yıllarda *İhtisadiyyat Mecmuası*, *Millî Tebbîkât Mecmuası*, *Muallimler Mecmuası* ve *İctimaiyyat Mecmuası*nda toplumbilime yönelik çalışmaları yer alır.

Meşrutiyet toplumbilimi Osmanlı'ya üç önemli kavram ve bunlarla bağlantılı üç akım kazandırır. Bunlar "tesanüd", "hak", "millet" ve "tesanütçülük", "halkçılık", "milliyetçilik"tir. Bu kavram ve akımlar aynı zamanda Meşrutiyet aydını ile Cumhuriyet Türkiye'si arasındaki köprüleri kurar. Diğer bir deyişle Cumhuriyet Türkiye'si siyasal yapısı geçmişle tüm bağlarını koparıırken, toplumbilimsel düşün bir anlamda süreklilik taşır. Meşrutiyet toplumbilim normları bugün bile etkinliğini sürdürmekte, retorikleşmiş yönleriyle "ideoloji" üretmektedir.

#### "TESANÜT" VE "TESANÜTÇÜLÜK"

II. Meşrutiyet toplumbiliminin en gözde sözcükleri "tesanüd" ve "tesanütçülük"tür. Fransızca "solidarité" ve "solidarisme" sözcüklerinin karşılıklarıdır. Soladizmin ilk Osmanlıca karşılıkları, "meslek-i teavün", "zamân mektebi" ve "ittihadıyyun"dur. Dilimize Meşrutiyet yıllarında yapılan çevirilerle girmiştir.

Tesanütçülük Birinci Dünya Savaşı yıllarında dergilerin "icimaiyyat" sütunlarında yoğun bir tartışma ortamı bulursa da, daha 908 ertesini "İlm-i İctimai" ve





*Galatasaray Lisesi öğretmen ve öğrencileri. Galatasaray Lisesi de Osmanlı'da modern eğitimin, Batılılaşmanın ve bununla beraber edebî ve fıkri 'Fransız tesiri'nin bir odağı olarak Cumhuriyete taşınacaktır. Kimilerince olumlu kimilerince olumsuz olarak-köznüppoliti bir humanizm anlayışının simgesi sayılan şair Tevfik Fikret'in kısa süre de olsa lisenin müdürlüğünü yapmış olmasında da bu masyonu simgeleyen bir yön vardır.*

"İlm-i server" ders kitaplarında görülmü-  
ye başlar

Unlu solidarist ikusatçılardan Charles Gide'in dört ciltlik ekonomi politik kitabını İlm-i İktisat dersleri başlığıyla Türkçeye çeviren Hasan Hamit, Hasan Tahsin ve Mustafa Zühdi, solidarizmin Osmanlıca karşılığını bulmakta hayli güçlük çekerler ve en sonunda Mısır'da kullanılış şekliyle dilimize aktarırlar. Nitekim 1909 yılında kitabın ilk cildinde solidarizm karşılığını ilk kez kullanırken çevirmenler şu açıklamayı yaparlar: "Solidarite, solidarizm kelimelerini Mısır gazetecilerinin zaman diye tercüme ettiklerini gördüğümüz cihetle burada da o yolda neşir ve tamimini münasip gördük."<sup>7</sup> Zaman sözcüğü Arapça'da kefil olma, kefillik anlamına gelir. Teavün ise keza Arapça'dır. Anlamı yardımlaşmadır.

İlk toplumbilim kitabı çevirisi olan ve

1912'de yayımlanan Einile Bougle'nin *İlm-i İctimat Nedir* (Qu'est-ce que la sociologie?)<sup>8</sup> de<sup>9</sup> çevirmen Mustafa Suphi, solidarizm karşılığı olarak "ittihadiyyun" u kullanır. Bu kitap aynı zamanda Durkheim sosyolojisini Türklere tanıtan ilk eserdir. Kitabın önemli bir kısmı Durkheim'in geliştirdiği "ievzi"-i amel" yani "iş-bölümü" üzerinedir. Fransız toplumbilimcisinin opus magnumu "De la division du travail social" ya da "Toplumsal İş-bölümü" başlıklı eserinden mülherindir.

Belirtilen bu son eser Türkçeye TBMM Hükümeti Maarif Vekâletü yayını olarak 1923 yılında kazandırılır.<sup>9</sup> Çevirmen Anayasa Profesörü A. Mithat Metya, eserin Türkçe adı ise "İctimai İaksim-i Amel"dır. Eserin Cumhuriyet'in kurulduğu yıl TBMM tarafından çevrilmesi ilginçtir. Diğer önemli bir nokta Türkçe çeviri ikinci baskıdan yapılmıştır. Bu baskı

da Durkheim'in meslek ahlakı üzerine genmiş bir giriş vardır. Durkheim üzerine yazanlar bu baskıya son derece önem atfediler.

"Tesanüt" gerek Meşrutiyet, gerekse Tek Parti Cumhuriyet toplumbilimine ve toplum felsefesine hakim bir sözcüktür. Solidarizm ya da yaygın kullanımıyla tesanütçülük (dayanışmacılık) İttihatçı ideologların gündeme getirdikleri ve Tek Parti Türkiye'si'ne açılımı olan bir toplumsal öğretilerdir. Bir ara, dil devrimi ile birlikte "bağlılık" a dönüşür. Bugünkü toplumbilim kitaplarında ise "dayanışmacılık" solidarizmin karşılığı olarak kullanılır.

Birinci Dünya Savaşı yıllarında toplumbilimle ilgili yazılara geniş yer veren *Yeni Mecmua*, solidarizme "ictimaiyyat"la ilgili hemen her yazısında yer verir. Solidarizmin toplumbilimin Osmanlı için çizdiği yorungedir. Bu yazılar Meşrutiyet yıllarında toplumbilime atfedilen önemin somut kanıtlarıdır. Dergi yazarları Ziya Gökalp, Tekin Alp, Necmettin Sadık, A. Mithat Halim Sabit, Ahmet Emin, M. Zekeriya solidarizmle dirsek temaslarını hemen her yazılarında sürdürürler. Ancak, solidarizmin Osmanlı'ya özgü kuramsal çerçevesi büyük ölçüde Gökalp ve Tekin Alp'in eseridir.

Solidarizm, III. Cumhuriyet Fransası'nın bir anlamda resmi ideolojisidir. Radikal Parti'nin benimsediği bir öğretilerdir. Filozof-postifikacı, bir ara başbakan, Leon Bourgeois başta olmak üzere Alfred Fouillee, Alexandre Millerand, Charles Seignobos, Ferdinand Buisson, Charles Gide, Gustave Geffroy gibi birçok düşünürü çevresinde toplar.<sup>10</sup> Solidarizm, 19. yüzyıl ekonomist ve sosyalist öğretilerinin toplumsal sorunu saptamalarına rağmen tutarlı bir çözüm getiremediklerini, lerini sürer.

Ekonomistler, çabanın bireyi yükselttiğini, gayretin onu güçlü kıldığını, rekabetin bir ayıklama ve ilerleme unsuru oldu-

ğuna vurgularlar, ancak "bırakın yapsınlar, bırakın geçsinler" düsturuyla adaleti vadsırlar.

Kolektivistler ise salt maddi kaygılarla adaletle arka çıkarlar, topluma mutluğa paylaştıracak bir güç olarak görürler. İnsanın tek varlık nedeni özgürlüğüne yitirmesine yol açacak sözde bir adalet sitesini (cité de justice) otoriter yöntemlerle kurmaya kalkışırlar.

Solidarizm, her iki öğretinin sakıncalarını giderecek adaletle özgürlüğü aynı potada bağdaştıracak, ekonomizmle sosyalizmi uzlaştıracak bir çözüm peşindedir. Diğer bir deyişle, teşebbüs serbestiyeti ve mukayyetin dokunulmazlığına gölge düşürmeksizin liberalizmle sosyalizm arasında bir orta yol arar. Solidarizm ekonomide devlet müdahaleciliğini öneren çalışanlar ve güçsüzleri gözetken, sosyal mevzuatı gündemine alan, toplumsal yaşamda sınıf çatışmasının gereksizliği ne inanan, çelişkiyi arınmış, uzlaşma esasına dayalı organik dayanışmayı (tesanütü) benimseyen, laik eğitimi savunan, pasifist, uzlaşmacı bir öğretilerdir.

Yukardaki ilkelere de anlaşılacağı gibi, var olan toplumsal yapıyı veri olarak alarak kapitalizmin doğurabileceği sosyal adaletsizlikleri parlamenter yoldan gidermeyi amaçlar. Evrimci, ahlakçı, Bentham faydacılığını Fransa'ya yansıtan bir düşünecedir.

Solidarist çevrelerde sosyalizme dost bir tavır alınır. Ancak, toplumsal değişim ilk solidarizmin gündeminde yoktur. Öte yandan, eşitsizliğin kaynağına inilmeksizin sosyal adalet ilkesi benimsenir. Bazı çevreler, solidarizmi bir tür liberal sosyalizm olarak nitelerler. Fakat sosyalizmin politik sınıflar çatışması solidarizmde yerini işbirliği ve dayanışma ilkelere bırakır.

Solidarizm Birinci Dünya Savaşı'nın kargaşa ortamında İttihatçı çevrelerde kısa sürede yandaş bulur. Cemiyet'in yarı resmi yayın organı *Yeni Mecmua*, "tesanütçülük"

## M. Ziya Gökalp

HAMİT BOZARSLAN

314

Sosyolog. Gençlikte noca anı Yorgakı Efendi ve İzzet Efendi'nin tesirinde kalan Diyarbakırlı Ziya Gökalp askeri ruşideyi okudu. 1894'de bir mütahhar teğmenliğinde bulundu. İlk defa "Mazraevrak" okumak suçundan otmak üzere 1898-1900 arasında birkaç kez tutuklandı. Diyarbakır Vilayeti Maarif mufettişliğinde bulundu. 1904'ten itibaren yoğun yayın faaliyetleri ile tanındı. Meşrutiyet'in ilanından kısa bir süre önce Anadolu'da başlayan Genç Türk faaliyetlerine katıldı. Aralarında 1909'da yayımlanan *Kürd Teavün ve Terakkî Gazetesi*'nin de bulunduğu bazı Kurtuluş savaşları, Meşrutiyet sonrasında Gökalp'in kültürel Kurtuluş savaşçıları ile ilişkisi de olduğunu göstermektedir. Aynı dönemde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin Diyarbakır şubesinin kurulmasında önemli bir rol aldı. 1909'da bu şehirde çıkan *Peyman* gazetesinde yazı hayatına devam etti. 1909'da İttihat ve Terakkî'nin Selânik'te yapılan umumî kong-

resine aza olarak katıldı. 1910'da Cemiyet'in Selânik'teki İdâdî'sinde sosyoloji dersleri vermeye başladı. 1911 yılından itibaren Gökalp isminin kullanmaya ve *Türk Yurdu* dergisinde yazmaya başladı. Aynı yıllarda Turancılık doktrininin savunucuları arasında yer aldı. Kısa zamanda İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin en önemli ideologlarından biri haline gelen Gökalp 1912'de İstanbul'a yerleşti. Türk Ocağı'nda faaliyet gösterdi. 18 Nisan 1912'de açılıp 18 Ağustos 1912'de feshedilen Mecliste mebus olarak yer aldı. 1913'te Maarif nazırlığını kabul etmeyen Gökalp Darülfünun'da "İctimaiyat" dersleri vermeye başladı. 1919'da İttihatçı faaliyetlerde bulunmak ve Ermeni kırmına katılmak suçlarından tutuklandı ve İngilizlerce Malta'ya sürgün edildi. 1921'de Malta dönüşü Ankara'ya ve daha sonra Diyarbakır'a yerleşti. Kemalist harekete yaklaştı ve Mustafa Kemal'e "İstidat"lar sundu. Halk Fırkası'nın "Dokuz Umde"leri'nin hazırlanma aşamasında aktif bir rol oynadı. 1923'te Diyarbakır mebusu olarak atandı. Ölümüne kadar yoğun yayın faaliyetlerinde bulunmaya devam etti. Gökalp hem pozitivist bir sosyolog hem de Türk milliyetçiliğinin ideologlarından biri olarak bilinmektedir. Kendisinin Emile Durkheim'in öğrencilerinden biri olarak tanımlayan Gökalp, Ahmet Rıza gibi bazı İttihatçıların bağlı bulunduğu Comte ekolünün dışında yer

aldı. Solcuların geniş yer ayırması Tezâli'nin Alp on ikinci kez makalelerine "Tesanütçülük" başlığı atarak Gökalp'in geliştirdiği "halkçılık" solcularından esinlenir.

Gökalp'e göre, solcuların "İctimai halkçılık"tır. Siyasal demokrasinin siyasal düzeyde gerçekleştirdiği eşitliği iktisadi alanda uygulamaya çalışır. Diğer bir de-

yişle, solcuların "İktisadi sınıflar"ın kaldırılması amaçlarını

Gökalp, bireycilikle toplumsalcılık arasında "tezat" ya da bugünkü deyişle çelişki olmadığını ileri sürer. Bireycilikle toplumsalcılığı karşılaştırarak her ikisini de aynı potasya eriten yeni bir toplumsal öğretiler, tesanütçülüğe karar kılar.

aldı. Aynı zamanda Tarde, Foulié ve bazen sert bir şekilde eylettirdiği Le Bon'dan da etkilendi. Türkiye'de korporatist düşüncenin gelişmesinde önemli rol oynadı (bununla birlikte Talha Paşa'nın önerdiği gibi Gökalp'in korporatizminin hem Avrupa'daki faşist korporatizmden hem de daha sonraki yıllarda Türkiye'de -özellikle radikal sağ akımlar tarafından- geliştirilen bazı korporatif modellerden oldukça uzak olduğunu, daha ziyade sosyalist bir nitelik taşıdığını teslim etmek gerekir.) Gökalp Durkheim'i, sosyolojinin gerçek başlangıcı olarak kabul etmekteydi. Geliştirdiği sistemin Durkheim'dan etkilendiği kuşku götürmezse de, iki düşünür arasında önemli bazı farklar vardı. Durkheim'in sosyolojisindeki sosyal organizmalar (faits sociaux) Gökalp için normatif amaçlar haline almaktaydı. Durkheim, sosyal ilişkilerden çok modern toplumlarda normatif değerlerin kabul edilmesini sosyolojinin temel konusu olarak kabul etmekteydi. Gökalp, sosyolojiyi doğrudan normatif sosyal bir modelin oluşturulması için gerekli bir metod olarak görmekteydi. Durkheim için normatif bir içeriğe sahip olmayan "tesanüt" (dayanışma) Gökalp için içtimai ve millî bir hedef oluşturmaktaydı. Durkheim'in bir sosyal organizma (fait social) ya da bir



*Ziya Gökalp Türk düşün dünyasının simge isimlerinden biridir.*

315

araştırma konusu olarak kabul ettiği kolektif şuur, Gökalp tarafından geliştirildiği aydınlatılan bir "mekûre" ve kolektif hüviyetin değişmez bir unsuru olarak kabul edilmekteydi. Böylece Durkheim sosyolojisini millet oluşturma ilmi dayanağı haline getiren Gökalp, Adnan Adıvar'ın tanımıyla pozitivistin Türkiye'de neredeyse millî bir din olarak yerleşmesinde önemli bir rol oynadı. Fransız sosyologu Alain Roussillon'un da Mısır ve Türkiye üzerine karşılaştırmalı bir araştırmasında belirttiği gibi, Gökalp "modernizmde eeme" yoluna "Türk modernizmini" oluşturmaya hedefle

Gökalp'e göre sosidarizm, Türk hukukunun doğasında vardır. Bu nedenle tesanütçü, "millî bir meslek", ulusal bir öğrendir. Özellikle, geleneksel Osmanlı toprak hukuku bunun somut kanıtıdır.

Bireyciler salt bireysel ya da özel mülkiyeti, toplumcular ise toplumsal ya da kamu, mülkiyetini benimserken, tesanütçü-

ler her iki mülkiyet ilişkisini de gündemlerine almışlardır. Osmanlı Arazî Kanunnamesi'nde "tasarruf" ferdi ya da bireysel mülkiyeti, "rakabe" ise ictimai ya da toplumsal mülkiyeti ifade eder.

Gökalp, tesanütçülerin uzlaştırıcı mülkiyet ilişkilerini salt toprağa hasretmediklerini, üretim aracı niteliği taşıyan diğer

mekteydi. Normatif amaçları arasında düşünce'nin Türkleşmesinin de bulunduğu Gökalp, gerçekte Batı düşünce kaynaklarının, yarı mistik yarı ilmi eklektik bir sentezini mümkün kıldı. Taha Parla'nın vurguladığı Gökalp'ın "idealist" epistemolojisi ile "pozitivist" yöntemi arasındaki çelişik de bu eklektizmin kaçınılmaz bir sonucu idi. Hilmi Ziya Ülken'in de belirttiği gibi, 20. asrın başında Türk entelektüelleri çok fazla buldukları materyalizmi de çok ferdî değerlendirdikleri idealizmi de kabullenemiyorlardı. Eklektizm bu koşullarda bir kaçamak haline gelmekteydi. Örneğin Gökalp bazen fazla materyalist bulduğu Durkheim'ın "eksikliklerin" psikolojiye ya da ruha ağırlık veren Fransız düşünürlerin katkılarıyla "tamamıyordu" diye Ülken'in de belirttiği gibi, sosyolojik anket yönteminin normatif değerlere ulaşmaya yetmediği anlarda, fıkıh metoduna da başvurabiliyorlardı. Eklektizmin -Prens Sabahaddin dışında hemen hemen bütün son dönem Osmanlı düşünürlerini belirleyen- en önemli özelliği ise Fransız ve Alman düşünce akımlarının yerine birisiyle çinde değerlendirilmesiydi. Gökalp, Hegel ve Schelling gibi pek iyi tanımadığı Alman düşünürlerinin "Fransızların aksini olarak deviyeti takviye edecek esaslar" önerdiklerini yazmakta ve onlardan yola çıkarak Fransız ihtilali'nin ve doğal olarak 1. Meşrutiyet sonrası "anarş"yi-

e eştirmekmekteydi. Konsensus yanlısı ve tutucu Durkheim, her türlü istibdadı karşıydı. Bir komitacı zihniyetine sahip Gökalp ise yazdıklarını anlamaktan bile aciz olan İttihat ve Terakki döneminin meşruiyet mekanizmalarını üreten bir ideologdu. İdeolog olarak Gökalp 1908 sonrası yaygınlaşan terdî haklar söylemini sistematik bir şekilde reddetmekteydi. Onun için "hak yok vazfe var"dı ve modern toplumun bireyi "gözlerin kapar, vazifesini yapar"dı. Dahiler ve kahramanlar dışındaki fertler "büyük bir kıymet haiz değiller" diyen Gökalp, Durkheim sosyolojisinde belirleyici olamamakla birlikte önemli bir rol oynayan "fert" kavramını da küçümsemekteydi. Ona göre "Milletin harsı yalnız dâhilerin fikirlerinde, kahramanların fiillerinde tecellî eder. Bu kıymetli fertler temsili (representatif) bir mahiyettedir". Statülerin sadece "temsil"le borçlu "mütefekkerler" bile "dâhi ve kahramanlar"dan oluşan "milletin güzîdeleri" arasında yer alamazlardı. Talat Paşa ve Mustafa Kemal Paşa'ya yazdığı ve Durkheim gibi bir sosyologun ancak araştırılması gereken "sosyal bir olgu" olarak kabul edebileceği methiyeler Gökalp'ın bu iki cemaat-üstü kategoriye duyduğu hayranlığı dile getirmektedir. Halide Edib Adıvar ve Yusuf Hikmet Bayur'un da belirttiği gibi, Gökalp'ın hem şairlerinde hem de nesirinde geliştirilen bu düşünce eri totaliter bir dünya

"mülk"lere de yaydıklarını ileri sürer. Örneğin, ormanlar, sular, madenler, demiryolları, gemiler gibi fabrikalar da, toprak gibi bu iki mülkiyet ilişkisi ışığında ele alınmalıdır.

Bir fabrika işletilmez, atıl bırakılsa bu fabrika üzerindeki özel mülkiyet "sâkit" olur, kalkar. Türk hukukuna göre, ferdî

tasarruf bir tapu, yani "ictimai bir memuriyet" niteliğindedir. Birey üretim araçlarını gereğince kullanmazsa, toprakta olduğu gibi devlet madanale etme gereği duyar. Çünkü tüm üretim araçlarının "rakabesi", gerçek sahibi devlete aittir. Bireylerin bu üretim araçlarında ancak "tasarruf" hakları bulunur. Bu nedenle dev-

görüştürme yansıması olarak kabul etmek mümkün.

deolog olarak Cökalp'in temel amacı ise Türk milliyetçiliğinin bir doktrini olarak oluşturulması ve I. Meşrutiyet dönemi fikir kargaşasının giderilmesi idi. Bu hareketler arasında Batıcılık, İslamcılık, bazı İslamcılar tarafından da kabul edilen Osmanlılık, Milliyetçilik ve sosya bir mukaveleyi öngören ve milliyetçilikleri reddeden liberalizm bulunmaktaydı. Osmanlıcılığa ve liberalizme şiddetle karşı olan Cökalp, geriye kalan üç fikir hareketi arasında bir sentez oluşturdu. Bir benzer daha önce Cökalp'in şahsen tanıdığı Azeri Hüseyinzade Ali tarafından sunulan bu sentez, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* adıyla 1918'de yayımlanmış. 1923'te yayınlanan *Türkçülüğün Esasları* bu eserdeki bazı konuları derinleştiriyor ve özellikle de İttihatçıların Turan idealinin Birinci Dünya Savaşı'nda uğradığı hezimetten sonra Türk milliyetçiliğine yeni bir şükâmet gösteriyordu. Cökalp'in ilk şiarı, Türkleşmek, semantik anlamda Türkluğun bir olgudan çok bir hedef olduğunu açıkça göstermekteydi. Fakat, Cökalp için ilk bir temele dayanmayan Türkük şuru, aynı zamanda tarih-ötesi bir niteliğe sahipti ve bu anlamda millîli huviyetin tek değişmez unsurunu oluşturmaktaydı. Tarih boyunca birçok kez din ve medeniyet değiştirmiş olan Türkler, Türklüklerinin her zaman korumuş bulunmaktaydılar.

Bununla birlikte bir hedef olarak Türkleşmek, millî bir harsın oluşmasını gerektirmekle kalmıyordu. Cökalp'in hars kavramı, açıkça Arman düşüncesindeki *kultur* kavramına denk düşmekteydi. Gemenhaft'ın temel unsuru olarak hars, zayıf bir millîletçi güç ü kılın olguydu. Türkleşme aynı zamanda siyasî bir bütünleşme anlamına gelmekteydi.

Bu siyasî bütünlük, tersane erinden trenlerine kadar her şeyin Türk olduğu ve "Boşoların" bulunmadığı bir ülkenin oluşturulması anlamına gelmekteydi. Cökalp'in Birinci Dünya Savaşı döneminde İttihat ve Terakki icraatını tümüyle desteklediği ve Ermenilerin katliamlarının meşrulaştırdığı bilinmekte. Ne var ki savaşın Turancı projeleri akim bırakması, Cökalp'in Türkleşmek hedefinden değerlendirmesini zorunlu kılmaktaydı. 1923'te çizdiği yeni çerçevede Türkleşmek ilk aşamada Türkiye Türklerinin bütünleşmesi anlamına gelmekteydi. İkinci aşama Oğuz Türklerinin Türkiye, İran ve Azerbaycan Türkleri, son aşama ise tüm Türklerin bir araya gelmesini öngörmekteydi. 1923'te sunulan bu uzun erimli program, savaşa rağmen Cökalp'in fikirlerinde temel bir değişimin olmadığını göstermekte. 7 Mart 1911'de yayımladığı "Turan" adlı şiirinde Cökalp "Vatan ne Türkiye'dir Türkler'e ne Türkistan. Vatan büyük ve müebbet bir ülkedir. Turan" demekteydi. Turan, Cökalp'in -çocuğu yönleri ağır basan- şi-

let, gerek görürse, bireylere ait tasarruflar bedellerini ödeme koşuluyla, rakabes, kendisine ait olan toprak ve fabrikaları istimal edebilir. Bu yolla tüm üretim araçlarını toplumsallaştırmak (ıktımaileştirmek) ya da "nâ-ehlî ellerden alıp ehliyetli ellere vermek" mümkündür. Nitekim, solidarizmandan eslenen gerçek halkçılık,

kışı özgürlüğüyle toplumsal adalet, özel mülkiyetle toplumsal mülkiyeti uzlaştırmayı amaçlar.<sup>11</sup>

Cökalp'in solidarizmi sosyal devlete yönelik öğeler içerir. Liberal, ya da "jandarma" devlet Cökalp için yetersizdir. Devlet toplumsal hayata katılmalı, düzenleyici, yönlendirici işlevler üstlenmelidir. Bu ne-

irlerindeki "Kızı Elma"nın başka bir adıydı. Bu yönüyle Cokalp'ın eseri Cumhuriyet'in daha sonraki yıllarındaki radikal-sağcı Turancakçı besleyen temel kaynaklardan birine geliyordu. Cokalp'ın ikinci şairi isâmlaşmak, hem Cokalp'ın gençlik yıllarında aldığı dinî terbiye ile hem de li Meşrut yet sonrası fikir hareketleri ile ilgili bir şairdi. Cokalp dinî / ahlaki değerlere ve bu değerlerin belirlediği hadlere sahip olmayan bir cemaat düşünememekteydi. Devlete itaatı bir nas olarak kabul eden din sadece rejim istikrarlaştıran bir meşrutiyet aracı değildi. Aynı zamanda "halk"ın tıskı unsurlarından biriydi. Din, yine Cokalp'ın öngördüğü Batı medeniyetine katılmanın kaçınılmaz olarak getireceği olumsuz etkilere karşı bir denge unsuru da oluşturmaktaydı. Bu anlamıyla -daha sonra Kemalist dönemde öngörüldüğü gibi- elitlerin dinî sahaya doğrudan bir müdahaleleri söz konusu olamazdı. Dinî sahayı avama bırakan Cokalp, avama bırakılamayacak kadar cıvıltı bir mesele olan medeniyet konusunda çok daha radikal bir tavır takınmaktaydı. Medeniyet konusunda ancak "guz deier" karar verebilirdi. Batı medeniyetine katılmak, tarh boyunca birkaç kez medeniyet değiştiren ş olan Türklerin 20. asırdaki varlık koşulu idi. Batı medeniyeti belli bir coğrafi alanla ya da tarihî bir kesitle sınırlanmayan, evrensel bir niteliğe sahip

bulunmaktaydı. Dinî neredeyse anlaksız ve sosyal bir öğe olarak değerlendiren Cokalp, medeniyeti normatif bir hedef haline getirmekteydi. Cokalp için sosyoloji, belli bir ölçüde, elinin medeniyete varmasını ve medeniyeti avama dayatmasını mümkün kılacak bir vasıta idi. Bu anlamıyla, Cokalp Comte'un aksine evrensel medeniyet konusunda oldukça kuşkulu olan Durkheim'dan da, *Gesellschaft* olarak tanımladığı medeniyet konusunda radikal eşitler getiren Alman düşünürü Weber'den de, en ileri medeniyet çöküş halindeki medeniyet olduğunu düşünen Pareto'dan da uzak aşmaktaydı. Daha da garib, Batı medeniyet ne hayranlık duyan Cokalp, bu medeniyetin kaçınılmaz bir koşulu olduğu düşünülenden kozmopolitizme de şiddetle karşıydı. Türk tabeherinin Avrupa'ya gönderilmelerini ve Türkiye'de "muassırlaşma arı"nın kozmopolitizm onunde önemli bir engel olarak görmekteydi. Ideolog Cokalp'ın bu eklektik sentezinin İslamcı ve milliyetçi düşünürer tarafından eleştirildiğini, hatta, belli bir ölçüde, entelektüel anlamda "yetim" bir sentez olarak kaldığını, söyleyebilmek mümkün. İslamcılar (H. Kazım Kadri, Mehmet Doğan, Mustafa Mutluoğlu...) Cokalp'ın "muassırlaşma" yolu ile Batı medeniyetini kabullenmek ve "Türkçülük" hedefi ile İslam birliğini, Osmanlılığı ve Anadolu Türkliğini

denle toplumsal mülkiyet kaçınılmazdır.

Cokalpın deyimleriyle "fırtınalık" ile "icimarcılık" telif edilmesi, ferdî mülkiyet ile "icimai mülkiyet" birikte ele alınmalıdır. Bu bağlamda kısıt özgürlüğüne toplumsal adalete eşit ağırlık tanımak gerekir<sup>12</sup>

Cokalp, toplumsal adalete gerçekleştir-

mek için, Batı ıktisatçıları ve toplumbilimcileri arasında yaygın kullanımı olan "artık değer"den yola çıkar. "Fazla temettü", Fransızca "plus value"nın o günkü Türkçesidir. Toplumsal mülkiyetle birlikte kamu girişimlerinden (cemiyet teşebbüslerinden) doğacak artık değerler topluma mal edilecektir. Toplumsal adaletin

zayıflatmakla suçlamaktaydılar. "Osmanlı Anadolu milliyetçiliği"ni savunan ve İslami "millî etnik hayatı kuvvet kaynağı" olarak değerlendiren Nurettin Topçu, "Turancılık davasını bir serap" olarak görmekteydi. Türk milliyetçiliğinin önemli simalarından Erol Cüngör ise, Ziya Gökalp'in "pratik bir endişeye dayanan" "kültür ve medeniyet ayrımının", "kuvvetli ve koklu yerli Türk kültürünün parçalanması"nın sebeplerinden biri olarak değerlendirmiyordu. Ziya Gökalp'in "İslamdan nispeten arındırılmış *Türkçülüğün Esasları* eserini "Türkçülüğün nasarı" olarak değerlendiren H. Namık Örkun ise, sentezin İslami boyutunu kabul etmemekteydi. Bununla birlikte, Gökalp'in üçlü denkleminin Kemalist dönemde geniş bir uygar alanı bulduğu söylenebilir (Sentezin "İslamlaşmak" boyutunu kısmen törpölemekle birlikte, Kemalist iktidardın referansını meşruiyet aracı olarak kullanılmasından vazgeçmedi). Fakat sentezin siyasî tıbarını, tam anlamıyla tıbarını yeniden kazanması 1970'lerdeki Millî yetmiş Cephe iktidarlara ve daha sonraki 12 Eylül darbesi ile sağlandı. Aydınlar Ocağı'nda hazırlanan ve bu yıllardaki devlet politikasına damgasını vuran "Türk-İslam Batı Sentezi" büyük ölçüde 1976'da 100. doğum yılı kutlanan Gökalp'in eserlerine dayanmaktaydı. Gökalp'in sentezi Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş yıllarında hazırlanmıştı. Cumhuriyet döneminde, sente-

zin, mimarı tarafından öngörülemez bazı sorunlar yaratması kaçınılmazdı. Sentezin normatif hedeflerinden her biri toplumun bir kanadını devletin meşruiyet kaynaklarından birine haline getirenken, diğer bir kanadın sistematik bir biçimde dışta amakta ya da düşman olarak algılanmaktaydı. "Türkleşmek" Türkleri sisteme entegre ediyor, fakat Kürtleri ve diğer grupları dışlıyordu. "İslâm aşmak" Sünnî grubu meşrulaştırırken, Alevî grubu dışlıyordu. "Muassırlaşmak" ise Batılılaşmış bir elit sistemin meşruiyet kaynağı olarak kabul ediyor ama her zamankinden daha fazla Batılılaşmış olan bir toplumun, devletin kendisine "medeniyet" dayatmasını kabul etmeyen katmanlarını düşman ilan ediyordu. Bunun hem Kemalist dönemde hem de çok-partili dönemde şiddetle dayatılma efetine yol açtığını söylemek mümkün. Milliyetçiliği, şâncılığını ve Batılaşmayı bir potada eriten ve böylelikle her tür tartışmayı imkânsız kılan Gökalp'in sentezinde "siyaset" mefhumu yer almıyordu. Özellikle Osmanlı liberal hareketinin savunduğu siyasî hürriyetler, Gökalp'in sentezinde yenerini "erkeğin kurduğu devlet"e ve "hak yok, vazife var" dusturuna kaide ittihaz eden idare-i orfiye sayesinde idame eden "zapt-ı rapt"a bırakılmıştı. Gökalp dönemi ve sonrasında bu "siyaset eksikliği"nin de şiddetin önemli bir kaynağını oluşturduğu söylenebilir.

gerçekleşmesi uğruna bu gelire "magdur sınıflar" sefaletten kurtarılacak, bu kesimin geleceği güvence altına alınacaktır. Sosyal güvenlik, genel sigorta, hayır cemiyetleri toplumsal mülkiyetten kaynaklanan fonlarla finanse edilecek, tüm Osmanlı çocuklarına parasız yatılı eğitim olanakları devletçe sağlanacaktır.

Gökalp'in gündeme getirdiği solidanist öğretisi Fransız toplumbiliminden esinlenir. Nitekim "tesanüt" (solidarite) Durkheim'ın baştacı ettiği bir kavramdır. Meşruiyetin ilk yıllarında, "ilmi ıctımar" sözcüğüyle Osmanlı aydını Fransız toplumbilimiyle tanışır. Bu arada, Alman sosyal demokrat fikir hareketinin ilk etki-



leri Osmanlı aydın çevrelerinde gorulme ye başlar. Tekin Alp, ekonomik ve toplumsal düşüncede sosyal demokrat görüşlere geniş yer veren bir İttihatçıdır. "İçtimai siyaset" ilk kez Tekin Alp'in yazılarıyla geniş yankı uyandırır

Gokalp'in "fazla temettü" adımı verdği topluma ait paya Tekin Alp "tezayud-ı kıyem" der. Artık değer, Tekin Alp için sosyal siyaset gereğidir. "Ferdî mülkiyet" ya nı sıra "cemiyet mülkiyeti"nin benimsenmesi toplumdaki eşitsizliklerin giderilmesi için zorunludur.<sup>13</sup>

Solidaristler ya da tesanütçüler, Tekin Alp'e göre, sosyal siyaset yanısırdırlar. Bireyciler (individualist) ya da liberalerler, artık değer hasılatını bireysel mülkiyete, ferdi mülkiyete verirler. Oysa, sosyal siyaset yandaşları artık değere salt bireysel mülkiyet açısından bakamazlar. Bireyin elindeki servetin önemli bir kısmı topluma aittir ve her ne surette olursa olsun toplumun huzur ve refahını, toplumun gelişmesini sağlamaya hasredilmelidir. Bu nedenle solidaristler, bireysel mülkiyetle birlikte toplumsal mülkiyet, cemiyet mülkiyetini gündeme getirirler. Esasen artık değer bireyden değil toplumdan kaynaklanır ve bu nedenle doğrudan doğruya topluma ait olmalıdır.

Türkiye'de solidarizmin tartışıldığı dönemde kuzeyde, Çarlık Rusya'sı yıkılmış, yerine toplumsal mülkiyet esaslı üzere kurulu yeni bir düzen kurulmuştur. Osmanlı solidaristleri, sosyalizmle aralarındaki farkı vurgulamakta gecikmezler. Tekin Alp'e göre sosyalistler "Ferdî mülkiyet"i tümüyle yadsınmış, "cemiyet mülkiyeti"ni benimsemişlerdir. Tekin Alp, bu tür tek tip mülkiyet ilişkisinin de başarı şansı olmadığını ileri sürer. Rusya'da birtakım idealistler bireysel mülkiyeti inkâr ederek toplumsal düzeni altüst etmişlerdir. Oysa yapılmaması gereken toplumsal düzeni çokertmeksizin, bireysel mülkiyetin yanı sıra toplumsal mülkiyeti kabul etmektir.

Solidarizm evrimci bir öğretdir. Kuru-

lu düzeni veri olarak alır. Toplumsal düzen, sarsacak kökten dönüşümlerden kaçırır. Tekin Alp'e göre, solidarizm yarur luktaki ve geçerli hukukî ve toplumsal örgütte "inkılâb"a başvurmaya gerek görmez. Hukukî ve toplumsal düzen aynen devam etmeli, ancak, toplumsal düzenin işleyiş aksadığı ya da düzende çarpıklıklar doğduğu zaman doğal akışa müdahale etmelidir. Diğer bir deyişle, düzenin devamı ve korunması liberalizmde olduğu gibi, her şeyin doğal akışına bırakılması, bireyin iktisadî faaliyetinin hiçbir sınırlamaya tâbi tutulmaması anlamına gelmez. Doğal akış, bireyin özgürlüğünü sağlasa da, zamanla toplumda yer alan muhtelif "halk tabakaları" arasında çıkar çatışmalarına, derin uçurumlara neden olur. Liberalizm bireyin gelişmesine ortam hazırlar, ancak talih ve tesadüfün etkisiyle toplumsal düzende çarpıklıklar doğar. İşte bu aşamada devlet devreye girer. Devlet bireyin çıkarının değil, toplum düzeninin koruyucusudur. Bu nedenle, toplumsal düzen çözülmeye başladığı anda devlet müdahale etmeli, toplumsal sınıf ve tabakalar arasında doğal gelişmeden kaynaklanan çarpıklıkları gidermeli, toplumda düzeni dengeyi bütünlüğü, turdeşliği olanaklar ölçüsünde korumaya çalışmalıdır.<sup>14</sup>

Ancak, bu konuda ifrata kaçmamak gerekir. Solidarizmde devlet müdahalesinin sınırı vardır. "Ferdî basbütun ortadan kaldıran, devleti ikame etmek isteyen sosyalizm, toplumu tekdüze bireylerden oluşan bir organizmaya dönüştürmek ister. Bu nedenle bireysel mülkiyeti, şahsiyeti yok edip, her şeyi devlete ıca eder, toplumsal hayattaki doğal farkları gidermeyi amaçlar.

Oysa toplum, kendine özgü hayat tarzı, farklı yetenek ve beklentileri olan sayısız bireyden oluşur. Yeknesak, tekdüze bir halk kitlesi toplum değildir. Solidarizm kişi özgürlüğü ile sosyal adaleti bağdaştırarak bu sorunun üstesinden gelir.

Birinci Dünya Savaşı solidarizmin gereğini bir kez daha kanıtlamıştır. Tekin Alp'e göre savaşın nedeni çıktıma darviniizmidir. Birçok ülkede toplumsal sömürü geniş boyutlar kazanmış, imparatorluklar çıkar kaygısıyla birbirleriyle kapışmışlar, gücü ellerine geçiren sınıflar emperya ısı emeller peşine düşmüşlerdir. Tüm bu gelişmeler dünyayı bir barut fıçısına dönüştürmüş, küçük bir kıvılcık bu fıçıyı uçurmaya yetmiştir<sup>15</sup>

Tekin Alp, bu tür savaşların solidarizminle önlenebileceğini savunur. İnsanlar zümreler, muhitler, sınıflar meslekler için genel çözüm çatışmaktan değil uzlaşmaktan geçer. Bu kategorilerde yer alan farklı öğeler işbölümü gereği birbirleri için gereklidir. Uyum içerisinde çatıştıkları vakit bir organizmanın bütünselliğini oluştururlar.

Tekin Alp'e göre Çarlık Rusyası'nı deviren Bolşevikler bu gerçeği görememişlerdir. Sınıfları uzlaştıracaklarına sınıf çatışmasını körüklemişlerdir. Burjuvaziye savaş açacaklarına, mevcut düzeni çökertceklerine, solidarizmi uygularıp muhtelif zümreler arasında işbölümü ülkelerince düzeni sağlamaları ve yalnız toplumdaki çarpıklıklara neden olan "çıktıma darviniizmi" ortadan kaldırsalar, Bolşevikler, yeryüzünde temelleri solidarizmin üzerinde yükselen ideal yurdu, cıte ideale'i yaratmayı başarabilirler.

Ekim Devrimi ertesi, İttihatçılar Rusya'daki Müslümanlarla yakından ilgilenirler. Müslüman unsur arasında da toplumsal sınıf farklılıkları oluşmuştur. Rusya'daki "Türk şubeleri"ne seslenme gereği duyan Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı?" başlıklı yazısında, sosyalizmin etkin olduğu Rus aleminde bu akımdan esinlenen Türklerin gereksiz yere kardeş kanı doktaklerini, oysa Türk şubelerinin bu tür aşırılıklardan kaçınması gerektiğini, sınıf mücadelesini bir kenara bırakıp, tüm halkı hoşnut kılacak solidarizmi öğretisini izlemelerini önerir.

Böylece solidarizmi sosyalizme bir alternatif olarak geliştirilirken öte yandan kapitalizmin ve milliyetçiliğin doğurabileceği toplumsal sorunlara da çözüm getireceği ileri sürülür. Bu bağlamda solidarizmin sosyal adaletçi yönü gündemdedir.

Tekin Alp'e göre, uygarlıkla kapitalizmin uyum içerisinde gelişirler. "Bir millet medeniyet sahasında ne kadar yükselirse kapitalizm de o derece kesbi kuvvet eder." Milliyetçilik ise "muhtelif memleketlerde tezahür ettiği şekilde kapitalizmin kuvvetini tezyid ve takviye etmekten başka bir şeye yaramamış"tır. Savaş diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de servet dağılımında büyük değişikliklere neden olmuştur. Sermaye birikimi sonucu yüzlerce şirket ortaya çıkmıştır. Kısa bir süre sonra diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de büyük girişimler küçük üreticiliği ortadan kaldıracak, bir yanda "güzide zengin, münevver ve mesut bir zümre-i kalile (azınlık zümre)", öte yanda "proleter denilen ve her türlü mahrumiyetlere katlanmaya, her türlü eza ve ceza faya mahkum olan milletin ekseriyet-i azımes, (büyük çoğunluğu)" arasındaki uçurum giderek açılacaktır. Bu nedenle, milliyetçilikten, ulusal uyanıştan yalnız kapitalist denilen azınlık zümresi yararlanmış olacaktır<sup>16</sup>.

Tekin Alp, milliyetçilik bu şekilde gelişirse karşısında sosyalizmi bulacağını söyler. Sosyalizmin ifratçılarından kaçınmak için, kapitalizmin olumsuz etkilerini gidermek gerekmektedir. Türkiye'nin geçmekte olduğu aşamaları daha önce yaşamış olan Batı ülkeleri, uzun deneyimler sonucu nasyonalizm ile sosyalizm arasında, her iki akımın olumsuz yanlarını içeren, olumsuz yönlerini dışlayan üçüncü bir toplumsal öğretilere karar kılarlar. Adımı tesanütçülük ya da solidarizmi koyarlar.

Tekin Alp'e göre, Birinci Dünya Savaşı'nın solidarizmi için çok müsait bir ortam yarattığı kanısındadır. Savaşla birlik-

te liberal iktisat politikaları bırakılmış, devletler iktisadi hayata yoğun müdahale gereği duymuşlardır. Savaşın neden olduğu iktisadi, çokuntı, savaş ertesi liberal politikalarla giderilemez. Devlet, savaşta olduğu gibi, savaş sonrası da ülke iktisadıyla yakından ilgilenecektir. Ülkelerin yeni baştan imar edilmeleri gerekir. Üretim artırılması, tüketime kısılması, ödemeler dengesinde açık verilmemesi kaygıları ekonomiyeye doğrudan müdahaleye ortam sağlar. Ayrıca devletler "harp istikrazları"yla gelecek nesilleri boğlandırmışlardır. Nihayet, yüz binlerce harp malulü, dul yetim ve göçmen devletçe gözetilmeştir. Tam bu görevler, devletleri soladızmanın ilkelerini benimseyerek, toplumsal çokkuntülere yer vermeksizin ekonomileri toparlamaya sevk etmektedir. Devletlerin iktisadi hayata müdahaleleri solidarizm gereğidir.

#### "HALK" VE "HALKÇILIK"

Osmanlı'da toplumbilim ile toplumbilimsel içeriği olan "halk" sözcüğü yaygındır. Her ikisi de II. Meşrutiyet'in kazanımları arasında yer alır.

Reaya, teba, ahali, avam ve halk sözcükleri, değişik dönemlerde aynı beşeri unsurun adlandırılış biçimleridir. Halk sözcüğüne, 19. yüzyıl sözlüklerinde rastlanırsa da günlük konuşmalarda ya da yazıda ahali yeğlenen bir terimdir. Ahali sözcüğü, reaya ya da teba adan halka geçiş simgeleri. Diğer bir deyişle "kul"dan "vatandaş"a uzanan engebeli yolun bir ara aşamasıdır. "Avam" ise havâssın karşısıdır. Toplumbilimsel bir içeriği vardır. Beşeri unsurun "bayağı" kesimine, ya da seçkin olmayanlara verilen addır.

II. Meşrutiyet yılları halk sözcüğünün giderek yer ettiği bir dönemdir. Halk bir anlamda "vatandaş"lardan oluşur. Ancak, vatandaşlar topluluğu olmanın ötesinde kolektif bir boyutu vardır. Tıpkı "millet" gibi bütüncü bir sözcüktür.

Osmanlı'da "millet" terimi bugünkünden çok daha farklı anlam çeker, dini cemaat anlamına gelir. Osmanlı meşrutiyet hareketi içinde Müslümanları da içeren biçimde toplam' bir "Osmanlı milleti"nden söz edilmiş. "Türk millet," deyişi, yaygın kullanımıyla turdeş Cumhuriyet Türkiye'sinde anlam kazanmıştır.

II. Meşrutiyet yıllarında halk sözcüğü bir anlamda bugünkü ulus ya da millet sözcüğüyle eşanlamli kullanılır. Cumhuriyet Halk Partisi'ndeki halk sözcüğü de bu kavram örtüşmesinin bir uzantısıdır. Tek-Parti döneminde bu ilk kavram giderek farklılaşır. "Millet" sözcüğünün toplumsal içeriği "halk" sözcüğünde kristalleşir. Milliyetçilik ve halkçılık bundan böyle rejimin ve partinin altı ilkesi arasında ayrı ayrı yer alır.

Aslında her iki ilkenin temelleri Meşrutiyet yıllarında atılmıştır. Milliyetçilik ve halkçılık İttihatçıların "ictimai inkılab" dedikleri "yeni hayat"ın temel dayanaklarıdır.

Gerek Mustafa Kemal'in 1920 tarihli "Halkçılık Programı"nda yer alan, gerekse 1931 CHF Programı'nda ve 1937'de Anayasada altı oktan biri olarak beliren "halkçılık" sözcüğünün ilk kez Ziya Gökalp kullanmıştır. *Yeni Mecma*'nın 14 Şubat 1918 günlü 32. sayıs. İttihatçı ideologun "Halkçılık" başlığını taşıyan bir yazısına yer verir.<sup>17</sup>

Halk ve halkçılık, Gökalp'in gündeme getirdiği toplumbilimin önemli bir boyutudur. İttihatçı düşünür, birçok meşrutiyet aydını gibi evrimden yanadır, "tekmül"ü ilke edinmiştir. Toplumsal yaşamın aşamaları ancak evrim yasalarının ışığında izlenebilir. II. Meşrutiyet "ictimaiyyat"ı, evrimci pozitivizmin bir uzantısıdır.

Toplumsal gelişmenin kavramsallaştırılması ve sistematize edilmesi, Türkiye'de toplumbilimin ilk sorunsallarından biridir. Toplamlar, Gökalp'e göre altı aşamalı bir evrimden geçerler. Her aşamanın

kendine özgü toplumsal katmanları (ictimai tabaka) bulundur. İlk aşama klan devri yada semmye devridir. Onu kast devri izler. Üçüncü aşama tarik devridir. Derebeylik devri dördüncü aşamadır. Buna Tanzimat önces. Osmanlı toplumundaki ayanlar örnek olarak gösterilir.<sup>8</sup>

Halkçılığın gündeme geldiği dönem, derebeyliği izleyen sınıf devridir. Osmanlı tarihinde Tanzimat bu aşamayı simgeler. Tanzimat "raiyeliği ve zımmılığı" kaldırır. Ayanların "asa et" ve "nuriyet"ini, ulke yönetimine katılma hakkını "aşağıdaki diğer tabakalara" da tanır. Diğer bir deyişle "siyasî" anlamda liberal hak ve özgürlükler Osmanlı reyasına "vatandaşlık" yolunu açar. "Avam" adı verilen kitle "ayanlık"la eşit olunca "halk" adını alır.

Gökalt'p'e göre, Tanzimat ve Meşrutiyet siyasal hukuk açısından eşitliğe amaçlayarak Türkiye'ye siyasî halkçılık ya da siyasî demokrasiyi getirmiştir. "Halkçılık" başlıklı yazıda siyasî halkçılık deyimi yanına parantez açılmış ve Fransızca "democratie politique" yazılmıştır. Halkçılık, bir anlamda, Gökalt'p için Batı'daki demokrasi sözcüğünün Türkçesidir. Nitekim yazıda birkaç satır aşağıda ictimai halkçılığın yanına "democratie sociale" açıklaması konur. Ancak, şurasını hemen hatırlamak gerekir. Gerek Meşrutiyet gerekse Tekparı dönemlerinde demokrasi ve sosyal demokrasi kavramları bugünkü anlamlarından çok daha farklı boyutlar içerirler.

Meşrutiyet toplumbiliminin anahtar sözcüğü halktır. Halk sözcüğünün toplumsal boyutu "cemiyet" i gerektirir. Cemiyet ise "ictimaiyyatı". Gökalt'p, "Fert yok Cemiyet var" özdeyişiyle toplumun ve toplumbilimin önemini vurgular.

#### "MİLLET" VE "MİLLİYETÇİLİK"

Türkiye'de milliyetçiliğin birçok farklı esin kaynağı varsa da sosyolojik açıdan ilk akla gelen isim Ziya Gökalt'p'tür.

Ancak "milliyetçilik" İttihatçı ideolo-

ğun ender kullandığı bir sözcüktür. "Milletçilik" sözcüğünü tercih eder. "Milletçilik", "Milletçilik ve Beynelmilleyetçilik", "Milliyetçilik ve Cemaatçılık" Yeni Mecmuâ'da konu ile ilgili yazılarının başlıklarıdır.

Milliyetçilik, Gökalt'p için, ulus-devlet (nation-state, état nation) diye bilinen devlet modelini açıklayıcı bir kavramdır. Dar anlamda milliyetçiliğin siyasal boyutlarını zorlar. Milliyetçiliğin bağrında yerleştiği maddi ortamı açıklar.

Gökalt'p'te, düşünce skımı olarak Türk milliyetçiliği Türkçülük olarak ifade edilir. Ya da daha soyut bir düzeyde ele alındığında "milliyet mefkuresi" olarak karşımıza çıkar.

Türkçülük, Gökalt'p'in düşünce sisteminde bugünkü anladığımız milliyetçilikten çok daha kapsamlı bir fikir hareketidir. Siyasal boyutu ötesinde toplumsal boyutu da olan bir düşünce yumağıdır.

Gökalt'p'e göre, II. Meşrutiyet'le birlikte bir "siyasî inkılâb" gerçekleşmiştir. Siyasal devrim için "nuriyet, musavat, ahuvet" türü meşrutiyetin ruhunu simgeleyen "kuvvet fıkırlarının yayılması yeterlidir. "Kuvvet fıkırı" Gökalt'p'in Alfred Fouillée'den esinlendiği bir kavramdır.

Inkılâbın ikinci aşaması "ictimai inkılâb"dır ve 1910lu yılların başında Gökalt'p, Osmanlı için bir toplumsal devrim öngörmektedir.

"İctimai inkılâb'da bu kez 'kuvvet his'lerin gelişmesi ve yükselmesi gerekir. 'Kuvvet his' yine Alfred Fouillée'nin sözlerinden kaynaklanır.

Gökalt'p, toplumsal devrimi şu şekilde tanımlar. Eski hayatı beğenmeyerek, yeni bir hayat yaratmak. Yeni hayatta, "yeni ıkınsat", "yeni aile", "yeni estetik", "yeni felsefe", "yeni ahlak", "yeni hukuk", "yeni siyaset" amaçlanmaktadır. Eski hayat tüm bu alanlarda yeni bir yaşam tarzı yaratmakla sona erer ve "yeni hayat" Osmanlı için kurtuluş yoludur.

Gökalt'p'e göre yeni hayat, millî bir ya-

şam tarzıdır. Sonradan kendi de belirttiği gibi Türkçülük adını alacaktır. Görüldüğü gibi Türkçülük, Gökalt'le saf, bir siyasal platform olmaktan çıkmakta, bir toplumsal dönüşüm kend. deyişimle bir "iç-tımaî inkılab" anlamına gelmektedir.

Gökalt "Milliyetçilik ve Beynelmilletçilik" başlıklı makalesinde Türkçülüğün toplumsal içeriğini açık bir biçimde dile getirir: Türkçülüğün esas "halkçılık ve milletçilik mefkureleri"dir. Toplumsal evrimin değişik evrelerinde halkçılıkla milletçiliğin birlikte görüldüğünü kaydeden Gökalt, halka değer verilmediği zamanlarda millete de aynı gözle bakıldığını, halk güçlenince millet fikrinin de aynı oranda pekiştiğini söyler. Bu nedenle halkçılıkla milletçilik arasında sıkı bir dayanışma kendi deyişimle "tesanüt" vardır.<sup>19</sup>

Gökalt'e göre, halkçılıkla milletçilik aynı fikrin, "musavat mefkuresi"nin iki farklı tecellisinden ibarettir. Toplumların içsel eşitliğini yani "dahilî musavat"ını halkçılık, dışsal eşitlik ya da "haricî musavat"ını milletçilik sağlar. Bir toplumda tabakaların ya da sınıfların bulunması, "dahilî musavat"ın bulunmadığını gösterir.<sup>20</sup>

Bu nedenle Türkçülüğün dayanak noktalarından halkçılık tabaka ve sınıf farklarını kaldırarak, toplumun farklı zümrelerini yalnız iş bölümünün doğurduğu meslek zümrelerine indirger. Gökalt halkçılığı şu düsturla özetler: "Sınıf yok, meslek var".

Görüldüğü gibi, Gökalt'ın önerdiği ulus-devlet modeli, meslek zümrelerinden oluşan bir devlettir. Diğer bir deyişle korporatif bir devlet modeli gündemdedir.

Gökalt, korporatif bir ulus-devlet önerisini ilk kez *İslam Mecmuası*nda işler.<sup>21</sup> Bu yazıda Osmanlı lonca geleneğiyle Durkheim'ın korporatif iş bölümü ilkesi aynı potada oturur. Cihan Harbî yıllarında Gökalt'ın önerisi korporatif bir düzendir.

Büyük ölçüde Durkheim'ın görüşlerinden esinlenen Gökalt, korporasyonu siyasal örgütün temeli ya da belli başlı temellerinden biri olarak görür. Devletin temel siyasal birimi, temel ayırımı korporasyonlardır.

Durkheim'a göre, sanayileşen toplumlarda, eski siyasal yapı giderek çözülür; bölgesel ayırım önemini yitirir, bireyin bölgesel ayırımla bağlantısı her gün gevşer. Zamanla toplum yan yana konmuş bölgeler toplumu olmaksızın geniş bir ulusal korporasyonlar bütününe dönüşmelidir. Korporatif toplum modelinde, korporasyonlara zorunlu üyelik uygulanmalı; aynı mesleğe ait olmaktan kaynaklanan bir tür dayanışma Durkheim'ın deyişimle "entelektüel ve ahlakî türdeşlik" sağlanmalıdır.

Gökalt çizdiği ulus-devlet modelinde, Durkheim'ın korporatif devlet modelinden esinlenir: Türk ulusu camia toplum türüne dahildir ve gelecekte korporatif toplumlar arasında yer alacaktır.

Camia toplumu kentlerde toplumsal iş bölümü sonucu esnaf korporasyonlarından oluşmuş, yerel derebeylerin egemenliğinden kurtularak kend. kendini yönetmeye başlamış, aynı zamanda derebeyine karşı merkezî otoriteyle birleşmiş bir "millet türü"dür. Korporatif toplum ise, başkentte ulusal nitelikte örgütlenmiş esnaf korporasyonlarından oluşur.

Gerek camia toplumu gerekse korporatif toplum loncalar üzerine kurulmuştur. Ancak camia toplumunda loncaların etkinliği yoreseldir. Bunların yaşam ve eylemleri toplulukla sınırlıdır. Bu nedenle camia toplumundaki loncalara camia korporasyonları denir. Korporatif toplumda ise korporasyonlar, başkentte seçtikleri temsilcilerden oluşan konfederasyon meclisleriyle ulusal nitelik kazanırlar.

Gökalt'ın korporatif ulus-devlet modeli ikusası konularda yazdığı makalelerde de belgindir. *İktisadiyyat Mecmuası*nda önerdiği "Millî İktisat Nezaretü" esnaf

korporasyonlarını kendi düzeyinden bir üst düzeye çıkararak ulus düzeyinde örgütleyecektir İktisadi yaşamın en son aşaması millî iktisadî ulusal düzeyde örgütlenmiş esnaf korporasyonları yönlendirecektir Millî iktisat, cemaat ve şehir ekonomilerini bü tünleyecektir<sup>22</sup>

Gökalp, korporatif ulus-devlet modelini Cumhuriyet'in ilan edildiği yıl yayımlanan *Türkçülüğün Esasları*, başlıklı yapıunda da ayrıntılı bir şekilde ele alır. Türkçülüğün esasları korporatif dönüşümlerin zorunluluğunu vurgular. Yöresel esnaf loncalarının yerine merkezi millî loncalar önerir

Gökalp'ın modelinde kentlerde bütün loncaların temsilcilerinden oluşan birer merkez heyeti vardır Buna "iş borsası" adını verir Bu örgütün görevi kentteki loncaların ortak işlerini görmek ve kentin iktisadi yaşamını düzenlemektir Böylece kentsel düzeyde yataş örgütlenme gerçekleşir

Loncalar ayrıca dikey olarak, ulusal düzeyde örgütleneceklerdir. Kentlerde, örneğin debbâğ loncaları kurulur, bunlar kendi aralarında federasyona giderek başkentte bir Debbâğ Federasyonu Merkez-i Umumiyesi oluştururlar Böylece tüm loncaların devlet merkezinde bir genel merkezi bulunur

Lonca genel merkezlerinin seçtikleri temsilciler bir araya gelip loncalar konfederasyonunu kurarlar Konfederasyonun Millet Meclisi âyelerini seçerler



*Durkheim, Comte'la birlikte Osmanlı modernleşmecilerini en fazla etkileyen "Batılı sosyoloji âlmi"dir. Ziya Gökalp, Durkheim'dan ve onun muhafazakâr bir reform tasarruflı niteliğindeki korporatizmden esinlenmiştir. Durkheim'ın dini toplumsal bir bağ ve kontrol mekanizması olarak işlevselleştirmesi de mustahbel 'laik-ve-dindar' anlayışlara zemin hazırlamış olmalıdır.*

Gökalp'ın ulus-devletinde karma bir korporatif model hakimdir. Burada büyük ölçüde Durkheim'ın dayanışma, solidarite üzerine yapmış olduğu ayırım geçerlidir

Millet Meclisi'nde mekanik dayanışmayı simgeleyecek olan "liva mebusları" yanı sıra, organik dayanışma temsilcileri olarak "meslekî mebuslar" yer alacaktır. Liva mebusları genel seçimlerle gelirken, meslekî mebuslar heyetleri tarafından, diğer bir deyişle iş bölümü esaslı üzerine kurulu meslekî zümreler tarafından seçilirdi. Gökalp, Cumhuriyet'in ilk seçimlerinde, Büyük Millet Meclisi'ne elli adet meslekî mebu-

su gönderilmesini önerir

Gökalp'ın ulus-devleti, meslekî örgütün egemenliği esaslı üzerine kurulu bir halkçılıktan kaynaklanır

Toplumun evrimini Gökalp'e göre determinist bir çizgide gelişir. Sınıflı toplumların meslek devri izler. Sınıf devri siyasal halkçılığın, diğer bir deyişle siyasal demokrasinin egemen olduğu bir dönemdir Osmanlı toplumunda, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemleri bu amaca yönelik girişimlerdir Meslek devri ise, siyasal halkçılığın yok edemediği iktisadi tabakaları ortadan kaldırmayı amaçlar Gökalp'e göre, sınıf adı verilen ve "büyük burjuvazi", "küçük burjuvazi" ve "gündelikçiler"den oluşan bu tabakalar meslek devri ile son bulacaktır

Meslek devrinde "icmâî halkçılık" ya

da toplumsal halkçılık egemen olacaktır. Toplumda "sınıfa", kast, tarık, ocak, sınıf" gibi birtakım "mihisarcı", ayırıcı zümre ve tabakalar bulunmayacaktır.

Görüldüğü gibi, Gökalep Türkçülüğü'nün temel dayanak noktalarından biri halkçılıktır.

Halkçılık toplumun bireylerini bir diğere bağlayan meslek zümrelerinin sınıf ayrımını yerine geçirilmesini önerir. Toplum bir organizmaya benzetilir. Meslek zümreleri bu organizmanın hayat, görevler üstlenmiş organlarını oluştururlar.

Toplum geliştiğçe iş bölümü ve uzmanlaşma derinleşir. Meslek örgütleri giderek daha sıkı bir dayanışmaya girerler. Toplum düzenli, dengeli bir yapıya kavuşur.

Türkçülüğün diğer boyutu, Gökalep'e göre milletçiliktir. Milletçilik her milletin kendi başına bir devlet olmasını gerektirir. İmparatorlukların varlığı milletlerin uluslararası hukuk açısından eşit olmalarını gösterir. İmparatorluk birçok milletin tek yönetim altında yaşaması de-

mektür. İmparatorlukta bir dil, bir din, bir orf hakim olduğu için, imparatorluğu oluşturan milletlerden yalnız bir, kültürel bağımsızlığa sahiptir. Diğerleri bundan mahrumdur.

Milletlerin uluslararası hukukta eşit haklara sahip olabilmeleri imparatorlukların çözülmesine ve milletlerin kendi başlarına buyruk devlet olmalarına bağlıdır. Halkçılık "sınıf yok, meslek var" düşüncesine karşı milletçiliğin dusturu "imparatorluklar yok, millî devletler var" olacaktır.

Diğer bir deyişle, ulusal bağımsızlık Gökalep milliyetçiliğinin temel dayanak noktalarından birini oluşturur.

Gökalep'in üç deyişi, "Fert yok Cemiyet var", "Sınıf yok Meslek var", ve "İmparatorluk yok, Millî Devletler var" Meşrutiyet toplum biliminin Cumhuriyet Türkiye'sine mirasıdır. Toplum bilimi, Tek-Parti döneminde de karşılaşılan sorunlara çözüm önererek CHP çevrelerinin gözde bilim dalı olacaktır. □

## DİPNOTLAR

1. Hakk Behiç, "Hikmet-i İctimaiyyeye dair: Cemiyet-i Beşerîyye nası muhafaza-i hayat eder?", *Musawver Muhit*, cilt 1, número 12, 10 Kanun-ı sani 1324, s. 188-190.
2. Ahmet Şuayb, Mehmet Cavit ve Rıza Tevfik, "Mukaddime ve Program," *Ulum-ı İktisadiyye ve İctimaiyye Mecmuası*, cilt 1, 15 Kanun-ı evvel 1324, s. 9.
3. Ziya Gökalp, *İlm-i İctima' Dersleri*, naşırı, Darülfünun-ı Osmani Edebiyat Şubesi'nden Hamid Sad Dersaadet, 1329.
4. Zafer Toprak, "Türk Bilgi Derneği (1914) ve *Bilgi Mecmuası*", Osmanlı İlm ve Mesleki Cemiyetleri, yay: Ekmeaddin İhsanoğlu, İstanbul, 1987, s. 247-254.
5. M. Zekeriyâ, "Fert ve Cemiyet", *Bilgi Mecmuası*, y. 1, sayı 6, Nisan 1330, s. 586-610.
6. Necmettin Sâdık, "Emile Durkheim", *Yeni Mecmuası*, sene I, sayı 26, 3 Kanun-ı sani 1917, s. 509-512.
7. Charles Gide, *İlm-i İktisat Dersleri*, çev: Hasan Hamid, Hasan Tahsin, Mustafa Zuhud, İstanbul, 1327, cilt I, s. 59. Kitap so idar zım ayr nt lı bir biçimde anlatmaktadır. Bak: s. 59-62.
8. E. Bougle, *İlm-i İctima Nedir?*, mütercim: Mustafa Suphi, Dersaadet, Mürretibin- Osmaniyye Matbaası, 1328.
9. Emile Durkheim, *İctima Taksim-i Amel*, ter: A. Mithat, İstanbul, Matbaa- Amire, 1339.
10. Theodore Zeldin, France 1848-1945 *Politics and Anger*, Oxford University Press, 1979, s. 276-318. Leon Bourgeois, Solidarite, Paris, 1897; J. E. S. Hayward "The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Leon Bourgeois and Solidarism", *International Review of Social History*, cilt. 6, 1969, s. 19-48. Steven Lukes, *Emile Durkheim*, Penguin Books, 1975, s. 350-345.
11. Ziya Gökalp, "Rusya'daki Türkler ne yapmalı?", *Yeni Mecmuası*, sayı 38, 4 Nisan 1918, s. 234.
12. Ziya Gökalp, "İctima mezhepleri ve İctima-yat" *Yeni Mecmuası*, sayı 26, 3 Kanun-ı sani 1918, s. 503.
13. Tekin Alp, "Tesanütçülük 7 Harp zengileri

mesales.", *Yeni Mecmua*, sayı 42, 2 Mayıs 1918, s. 313

- 14 Tekin Alp, "Tesanütçülük - İctimai siyaset 3.", *Yeni Mecmua*, sayı 30, 3 Kanun - sanlı 1918, s. 62
  - 15 Tekin Alp, "Tesanütçülük -5- Yeni şikâmet", *Yeni Mecmua*, sayı 37, 28 Mart 1918, s. 205
  - 16 Tekin Alp, "Tesanütçülük - Solidanzm" *Yeni Mecmua* sayı 26, 3 Kanun - sanlı 1918, s. 518.
  - 17 Ziya Gökalp, "Halkçı k", *Yeni Mecmua*, sayı 32, 14 Şubat 1918, s. 102-104. Aradan bunca yıl geçmesine, ve birçok kez Gökalp Külliyyatı yayını amaç girşiminde bulunmasına karşın, Gökalp'in bu yazısı bugüne değin yeni harflerle yayımlanmamıştır.
- Ölümünün 50. yıldönümü nedeniyle Kültür Bakanlığı'nın yayımladığı ve Gökalp'in tüm eserlerini kapsamayı amaçlayan Gökalp Külliyyatı, yazarın yazılarının büyük çoğunluğunu yeni harflere kazandıran *Yeni Mecmua*'da yer alan "İctimai mezhepler ve İktisadiyat", "Turan Nedir", "Halkçı k", "Milletçilik ve Cemaatçılık", "Rusya'daki Türkler Ne Yapmalı" başta olmak üzere birçok duzyazısına yer vermemiştir. Daha doğrusu on sekiz sene geçmesine karşın makale dizisinin altıncı kitabı bir türlü yayımlanamamıştır. Oysa bu yazılar Gökalp'in düşünce sisteminin evrimini izlemekte ve Cumhuriyet'e etkilerini görmekte araştırmacıları önemli açılımlar sağlayacaktır.
- 18 Gökalp'in toplumsal aşama andırma ve kat

manlandırma girişimleri dönemin koşulları ışığında sürekli değişime uğramıştır. Ancak, bu farklıklar düşünce sisteminin bütünsellikten yoksun oluşu anlamına gelmez. Gökalp'in toplumbilimsel anlayışında toplumların tarihsel süreçte geçirdikleri aşama aralarında örnek sıralayalım:

a) İctimai tabaka aritmasıyla cemiyet geçirdiği merhaleler: Semiyeye devri, kast devri, tarık devri, derebeylik devri, sınıft devri, meslek devri.

b) Hayatı iktisadiyye tarihinde muhtelif devreler: Kölelik devresi, serva devresi, proletarya devresi, kooperatif devresi.

c) İktisadi hayatın başlıca enmüzeler: Aile iktisadi, şehir iktisadi, millî iktisat.

d) Cemiyetlerin teskil ettikleri siyasî zümreler: Aşiret, devlet. Devlet şekilleri: Kavim devlet, imparatorluk, millî devlet.

- 19 Ziya Gökalp, "Milletçilik ve Beyneim İliyetçilik" *Yeni Mecmua*, cilt 2, sayı 35, 14 Mart 1918, s. 162-164.
- 20 Ziya Gökalp, "Milletçilik", *Yeni Mecmua* cilt 2, sayı 35, 21-28 Şubat 1918, s. 122-123
- 21 Ziya Gökalp, "İctimaiyyat - İctimai neviler", *İslâm Mecmuası*, sayı 20, 15 Kanun - sanlı 1330/1915, s. 517-523
- 22 Ziya Gökalp, "Türklerde millî iktisat devreleri", *İktisadiyyat Mecmuası*, sayı 44-48, 8 Mart 1333, s. 4, "Bir kavmin tetkikinde takip oluncak usul", *Millî Tetebbülat Mecmuası*, sayı 2, Mayıs-Haziran 1331, s. 193-205



## **Ziya Gökalp'in korporatifçilik, Millet-Milliyetçilik ve Çağdaş Medeniyet Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler**

KEMAL H. KARPAT

Ziya Gökalp'in Türk düşünce tarihinde çok önemli bir yeri olduğu kesin bir gerçektir. İttihat ve Terakki devrinde temel yazılarını yayınlayan ve siyasi faaliyetlerde bulunan Gökalp'in ana etkisi 1923-1950 yıllarında gerçekleşme imkânını bulmuştur. Onun düşüncelerini temelinde yatan ana fikir korporatizmdir.<sup>1</sup> Tarihte korporasyonlar, ilk kez ekonomik ve ticari amaçlar gerçekleştirmek için kurulmuş, belirli amaçları olan (meslekî) örgütlerdir. Korporatizmde, küçük korporasyonların tek bir birim içinde toplanmaları, başında devletin olduğu bir ana korporatif sistem oluşturur. Devlet bu şekilde hem korporatif yapıyı yaratır hem de onunla kaynaşarak küçük birimlerin korporatif-devlet şeklinde tek bir birim olarak ortaya çıkmasını sağlar. Korporatizmi bir devlet felsefesi olarak kabullenen ve bir dereceye kadar gerçekleştiren ülke İtalya olmuştur. İtalyan korporatif devletinin 1929'da yani Ziya Gökalp'in ölümünden beş yıl sonra gerçekleştiği göz önünde tutulursa Gökalp'in İtalya'ya model aldığı söylenemez.

Buna rağmen Gökalp'in korporatif görüşlerinin kaynağı yine Avrupa'dır. 19. yüzyılın sonlarına doğru Batı Avrupa'da işçi sendikalarının çok güçlenmeleri ve siyasileşmeleri sınıf kavgasını hızlandırmış ve ülke birliğinin dağılma korkusunu ortaya çıkarmıştı. Heri sürülen ilk korporatif düşünceler çeşitli işkollarının ve üretimin örgütlenmesi ile ilgili, demokratik nitelikte düşüncelerdi. Ziya Gökalp'in korporasyonlara ilgili tartışmaları yakından izlediği bilinmektedir. Fakat Gökalp'in ekonomik konulara fazla eğilmediği düşünülürse, korporasyon tartışmalarına

neden bu kadar önem verdiğini anlamak için konuyu biraz daha derinleştirmek gerekir. Gökalp'in düşüncelerinin temelinde modern sosyolojinin kurucularından biri olan Emile Durkheim'in (1858-1917) fikirleri vardır. Durkheim'a göre toplumların ortak fikirleri ve vicdanı vardır ve bunlar ahlakı hatta dinin kaynaklarıdır. İşte bu ortak toplumsal fikir ve vicdan (vicdan konusunu Gökalp öze olarak vurgulamıştır), toplum içinde dayanışma, güven ve ortak değerler yaratmaktadır. Toplumu fizikî bilimlerin metodlarına göre incelemek yolunu tutan Durkheim metod ilhamını pozitivist (maddiyatçı Auguste Comte'tan almakla beraber onun maddiyatçılığına karşı çıkarak toplumların dinî, psikolojik ve kültürel yönleri bulunduğunu ve maddî olmayan kurallarla da yönetildiğini çeşitli kitaplarında savunmuştur. Durkheim, endüstrileşmenin ve sınıf çekişmelerinin toplumsal ortak vicdan ve değerleri yok ederek anomi yani ruhi psikolojik sarsıntıyı yarattığını düşünmüştür. Bu tehlike karşısında, korporasyonların bir dereceye kadar toplumun ortak vicdan ve değerlerini koruyacağına inanılmaktadır. Ziya Gökalp'i ilgilendiren ana konu anomi idi, çünkü o da buna benzer bir durumun mensubu bulunduğu Osmanlı ve Türk-Musulman toplumunda oluşmasından korkuyordu. Aslında Gökalp'in kendi toplumunun karşı karşıya bulunduğu sezdigi durum anomi değil yabancılaşma idi. Osmanlı Devleti'nde endüstrileşme ve sınıf aşması daha başlangıçta olduğuna göre burada ekonomik kökenli bir anomiden bahsetme mekân yoktur. Gökalp'in korktuğu, Batı'nın ekonomik ve

ş, yasal etkisi altında kalan gelişmemiş ülkelerin (yani Batı Avrupa ve Amerika'nın dışında kalan ülkelerin) hemen hemen topunun geçirdiği bir evre olan, kend i kültürüne yabancılaşmadır. Yabancılaşmanın bir sonucu ferd i eşme, yani kişisel çıkar ve görüşleri toplumsal çıkar ve görüşlerden üstün tutmaktır. Sonuç olarak d i yebül nız k ı Gökaltp korporatizmi bir devlet örgütlenmesinden ziyade ortak toplumsal vicdanı ve değerler koruyacak bir savunma aracı olarak görmüştür. Korporatif devletten ancak birkaç yazısında o da çok sathi olarak söz eder.

Dürkheim'ın fikirlerini yansıtan Gökaltp'e göre 'bir sosyal grup bir tür ne a le, koy cemaati, sınıt, korporasyon, devlet veya millet' gibi dayanışma bağıarı ile kenetlenmiş fertlerin bütünüdür. Sosyal örgüt, d ini inançlar, adetler, hukuk ve ahlak kuralları, ekonomik metodlar vs. nin meydana getirdiği toplumun kend iğinden serbestçe kabul ettiğı veya kabul e zorlandığı bir düşünce ve aksyon şeklidir.<sup>2</sup> Gökaltp'e göre bazı kültür korporasyonları ana kentte bir ihtisas merkezine bağlanabilir. Kültür-millet tipi olan bu çeşit millet korporatif temeli olan bir millet olarak adlandırılabilir.<sup>3</sup>

Gökaltp'in korporasyon fikrini devlet örgütü olarak değ il millî dayanışmanın bir aracı olarak anladığı görülmüyor. Başka bir deyişle Ziya Gökaltp korporasyonu, ekonomik bir örgüt değ il bir kültür korporasyonu, yani millet olarak görmüştür. Kültür korporasyonunu bir millî korporasyona, yani millete dönüştürmek ise devlete düşen bir görevdir. Gökaltp devletin yapısı, tarihini işlevi ile ilgili fazla yorum yapmamıştır. Çünkü o, devleti mevcut ve devamlı bir varlık olarak görmüştür. Çerçektende Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar devlet ile ilgili tüm reformların mevcut devlet çerçevesi içinde bizzat devleti yönetenler tarafından oluşturulmuş olması, bu devamlılık fikrini işaret eder. Devletin esasının otorite olduğu ve bu otoriteyi bürokrasinin yürüttüğü düşünülürse büro-

kratik devamlılık ile devlet sürekliliğinin eşit olduğu görülür. İttihat ve Terakki'nin ve Cumhuriyet yöneticilerinin Osmanlı askeri ve sivil bürokratlarından oluşması da bunu doğrular. Bürokrasinin gerçek eşitirdiği evrimlerle devlet yapısında ve fonksiyonlarında hatta rejiminde köklü değişiklikler meydana gelmişse de bunlar devletin devamlılığını engellememiştir. Gökaltp Türkçülüğün İslamın ve Osmanlı Devleti'nin gerçek dayanağı olduğunu<sup>4</sup> anlatırken devlet aynı dare altında yaşayanların oluşturduğunu da dâye getirmiştir. Devlet, belirli bir grubun hükmettiği toprağa ve nüfusa sahip olmasıdır. Öte yandan Gökaltp devletlerin etnik, sultanî, imparatorluk ve millî olarak üçe ayrıldığına işaret etmiştir. Emevî Devleti'nin kavim esasına dayandığı için etnik bir devlet olduğuna, Abbasi emîr sultanî ve sonradan immet devlet şekline donüştüğüne işaret ettikten sonra Gökaltp Osmanlı Devleti'nin ancak 1839 Gülhane Hattı'ndan sonra yani zimmi veya gayrimusul mîlerin Musulmanlarla eşit hale gelmesinden sonra imparatorluk şeklini aldığını iddia eder.<sup>5</sup> 1916'da *İslam Mecmuası*'nda İttihat ve Terakki Kongresi münasebetiyle yazdığı bir yazıda devlet ve din arasındaki ilişkileri inceleyen Tanzimatçıların devleti nîslamî karakterini yok ettiklerini, hâlifeliğe devlet aynı gördüklerini ve özel bazı kuruluşların devlet içinde devlet olmakstedtiklerini ileri sürmüştür.<sup>6</sup> Gökaltp bizzate hatalı olarak devletin 'başlı başına bir güç olmadığını' iddia etmiştir. Ona göre devlet gücünü milletten ve ummetten almaktadır. "Yalnız iki şey mukaddesdir, millet ve ummet ve onların iki mukaddes simgesi (sembollerini) ummetin vatani ve milletin vatanıdır."<sup>7</sup>

Gökaltp'e göre devlet daha yüksek bir varlığın yani milletin kültürel korporasyonun amaçlarını yerine getirmekle görevlidir. Milletin ana amacı çağdaş medeniyet seviyesine çıkmaktır ki bu vazife devlete verilmiştir. Esasen *Türkçülüğün Esasları* kitabının ikinci bölümünü oluştur-

ran Türkçülüğün Programı'nı gerçekleştirmek ödevi devlete aittir<sup>8</sup> Ziya Gökalp'ın düşüncesinde ve yazılarında medeniyet (uygarlık) konusu birinci derecede yer alır. Zaten 1913'te yazdığı orijinal ve en önemli yazılarından birisinde ele aldığı 'Uç Cereyandan' bir, 'Türkleşmek ve İslamlaşmanın yanında Muasırlaşmak' yani çağdaş medeniyetin seviyesine ulaşmaktır<sup>9</sup> Gökalp'e göre medeniyet herkesin kolayca paylaştığı ilmi düşünce, yapıt ve değerlerden oluştuğu için ortak olarak paylaşılabılır. Kültür ise tabiri ve millidir. her milletin maddi ve rühsal özelliklerine göre farklıdır, dolayısıyla ne paylaşılabilir ne de başka kültürle değişebilir. Medeniyet İslamiyetle çatışmadığı gibi millî kültürle de birarada yaşayabilir. Millî kültür duygusal bir kültürdür. Medeniyet de akla dayanan bir bütün olarak fikirlerden oluşur.<sup>10</sup> Yani ona göre birincisi ruhtan ikincisi, akıldan kaynaklanır. Medeniyet bir milletin gelişmesinin ölçüsü ve millet olmanın simgesidir.

Bu noktaya kadar yazdıklarımızın amacı Ziya Gökalp'ın düşüncesinin ve yazıdıklarının bir anlamda her etrafında oluştuğunu göstermektir. Gökalp'ın korporasyon, medeniyet, kültür gibi temel fikirlerin içinde sonunda millete bağlanmaktadır. O halde Gökalp'ın millet kavramına nasıl bir anlam verdiğini tayin ve tespit etmek gerekmektedir. Gökalp'e göre millet, ne ırk ne kavim ne coğrafi, ne siyasi, ne de iradi bir zümredir. "Millet, dilce, dince, an akça ve güzelik duygusu bakımından müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış ferdlerden mürekkep bulunan bir topluluktur." (11) Gökalp, milletlerin doğuşunu büyük imparatorlukların dağılmasına bağlamaktadır: Bir millet bir etnik grup olarak bir imparatorluk içinde (kaynamış) olarak yaşadıkdan uzun bir süre sonra kimliğini tekrar elde etmek ve canlandırmak için çabalayan (bir varlıktır)<sup>12</sup> Gökalp milletleri teokratik (üstün bir inanç ve hukuka dayanan) millet, hukukî millet (kent devleti), kültür milleti ve özgürlüğü

nu kaybeden millet olarak döşer ayırır. Din ve medeniyet gibi devlet elinde asimilasyon mekanizması olarak kullanılabilen araçlara karşı en fazla direnç gücüne sahip olan gruplar millet olarak ortaya çıkarlar. Çok kez devlet gücüne sahip olan gruplar millet bilincine sahip olmadıkları ve bu uğurda bir mefkûre oluşturamadıkları için hakim yetkileri altına aldıkları gruplar tarafından asimile edilirler. Örneğin, Bulgarların Slavlar ve Doğu Roma idarecilerinin Helenier tarafından asimile edilmesidir.

Kavmin ve etnik toplumların millet sayılamayacağını belirttikten sonra Gökalp Türk kavminin, İslam ümmetinin ve Osmanlı ile Selçuk İmparatorluklarının oluşmasından evvel mevcut olduğunu ileri sürer. Gökalp ayrıca Türk kavminin kendine mahsus bir etnik medeniyete sahip olduğunu savunmuştur. İçine girdikleri İran medeniyeti, İslam ümmeti ve Osmanlı İmparatorluğu Türklerin bir çok etnik müesseselerini yok etmiştir. Çok çelişki içeren fikirleri ileri sürdükten sonra Gökalp ilginç bir fikir ortaya atmaktadır. Ona göre Türklerin bu evrensel örgütlere yani İslamiyet ve Osmanlı Devleti'ne katılmaları onların aynı bir miliyet olarak ortaya çıkma yolunu hazırlamıştır.<sup>13</sup> Bu konuyu biraz aşağıda ele alacağız.

Gökalp milletlerin ve hususeten Türklerin etnik bir kulture sahip olduklarını söylerken, daha evvel, etnik grupların birçok bölümlere ayrıldıkları, bazen başka etnik grupları asimile etmiş ve çok kez de bazı Türk gruplarının başka gruplar tarafından asimile edildiği üzerine söylediklerini unutmamak gibidir. Yani milleti oluşturan topluluklar, millet haline gelinceye kadar çeşitli şekillerde bulunmaktadırlar.

Gökalp milleti oluşturan gruplar ve kulturen öteden beri mevcut olduğunu kabul etmesi yani "ezeli millet" fikrini savunmasıyla, modern anlamda siyasi milletlerin ancak 18. yüzyıldan sonra ortaya

çıktıkların kaale almamaktadır. Hakkı olarak millet'i kavım'lık vs demek olmadığın kabul ettikten sonra siyasî anlamda millet'in neden yakın zamanlarda oluştuğunu açıklamamaktadır. Avrupa'da modern milletler Roma İmparatorluğu'nun 5. yüzyılda dağılmasından sonra değil 18. yüzyıldan sonra ortaya çıkmışlardır. Günümüzün İtalyası ve Almanyası 19. yüzyılda ortak bir esasna dayanarak ve etnik kökeni temel yapıp birçok farklı küçük devletçeği birleştirerek bir millet devleti olarak ortaya çıkmıştır. Gerek Avrupa'da gerek Asya ve Afrika'da ortaya çıkan millet devletleri bünyesinde, (bazılar aynı devlet çatısı altında yaşayan) milletlerin yalnız dil ve kültür birliğine dayanarak millet şeklini aldıkları söylenemez. İtalyan yarımadasında yaşayan toplumların aynı kökenli (Latince kökenli) aynı din (Katolikliği) ve aynı tanrıyı paylaştıkları halde neden ancak 19. yüzyılda bir millet çatısı altında birleştiklerini yalnız mefkûre (ideal ideoloji) ile açıklayamayız. Modern milletlerin doğuşunu doğru durust anlamak için endüstrileşmeyi ve iletişimi mutlaka göz önünde tutmamız gerekir. Yeni ekonomik güçler dar çevreli yerel ekonomileri daha geniş bir sistem içine girmeye zorlayarak dışarıya açılmalarını sağlamıştır. Bu yeni güçler yeni örgütlenme imkânı devlet de bunlardan biridir. Şekilleri ortaya çıkardığı gibi eski kimlikler de köklü bir değişmeye zorlamıştır, hem de bazı eski kimlik ve ülke sınırlarını koruyarak. Devamlılık içinde değişme geçiren çağdaş bir Fransızın veya İngilizin 18. yüzyılda bir Fransız veya İngilizden köklü farkları olduğu aşîkârdır.

Gökalp'in önemli bir hususiyeti seziş gücünün çok büyük olmasıdır. Zaten bir çok konuyu siyasî sezişlerle alarak çözümlemiştir. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi Gökalp Türklerin İslamî ummeti ve Osmanlı İmparatorluğu içinde yaşamakta, milletiyet kimliği edniş ve millet oluş sürecinin nazırladıklarını yazmıştı. Eğer

Gökalp'ın hem ni guncel olarak yaşadığı Osmanlı toplumundan aldığı bu sezişin daha rasyone bir şekilde incelemiş olsaydı millet konusunda ve bilhassa Türk milletinin nasıl oluştuğu hakkındaki görüşlerin köklü olarak değıştirebilirdi. Gökalp'ın büyüdüğü 1880-1900 yılları arası Osmanlı toplumu köklü değışiklikler geçirmişti. Kapitalizmin girmesi özel mülkiyetin miri yani devlet mülkiyeti'nin yerini alması, Osmanlı Devleti'ne çeşitli etnik gruplardan oluşan milyonlarca Musulman göçmenin gelmesi, gittikçe yaygınlaşan modern eğitimin toplumu altı tabaka arını etkilemesi, yeni bir orta sınıfa'nı ortaya çıkışı, modern profesyonel okullardan mezun olan bir elitin eski sultanî elitlerin yerine geçmek için siyasî eşereket yeni tip aksiyonlara başvurması ve bunun gibi daha başka gelişmeler eski Osmanlı sosya ve devlet yapısı yerine çağdaş bir yapı hazırlamakta idi. Bu gelişmeler ve değışmeler toplumun hem kimliğini hem inançlarını yeni bir düzeye çıkarırken kışının da bilinçlenmesine yol açmıştır. Eski den Musulman ismi altında ortak bir yaşayış ve düşünme şeklini benimsenerek yaşayan insanlar 19. yüzyılın sosya ekonomik ve kulture değışmelerini altında eski yaşayışın sarstığına, eski görüşlerinin geçersiz eştiğini, görerek bunaltılar geçirmiş olabilirler. Fakat yıkılı gibi görünen eski değışler yaşam ve kultur şekillerini yenilerini daha değışik değışere ve örgüt şekillerine bırakmakta iseler de aslında bu eski değışler şekli değıştirmek yaşamaya devam etmekteydi. 19. yüzyılın yarısında Osman Devleti'nde yaşayan Musulman kesimi kısmen Batı emperyalizmi'ne bir tepki olarak yeni bir örgütlenmeye ve kimlik değıştirmeye yöne miştir. Bu panli ve "düzgün" bir değışme değış idi. Diyalektik telikte, iç güçlerin birbiri'ni etkilemeleri sonucunda ve devlet kontrolünün dışında oluşan sosyo-politik tarihî olaydı. Kökler eskieye giden bir kavme, bir dile ait/özgü o mayanın Türk ismi ortaya çıkmakta olan bu mo-

dem siyasi top u uga mal edilmiştir. Bu topluluğun kültürü İslamdan kaynaklandığı kadar Osmanlı siyasi kültüründen ve onun tarihinden yani ortak yaşamış gerçek bir hayattan oluşmakta idi. Bu değişmelerin Gökalp'i o kadar korkutan anımiy ve yabancılaşmayı doğurması tabiidir. Fakat bunlar modern hayatın ve koşulların yarattığı, yeni bir toplumun ortaya çıkışına ait doğum sancılarıdır.

Gökalp tarihin değeri, olume mahkum bir ilim ko u olduğunu iddia ederken Osmanlı tarihine de tamamıyla subjektif ve ideolojik bir açıdan bakarak, bugünkü Türk toplumunun ve siyasi yapısının Osmanlı devrinde hazırlandığını görmeyi görmek istememiştir. Teorilerine konsantre olduğu, yaşadığı toplumda olan bazı gelişmeleri de yaka ayamamıştır. Bunun içinde eserleri, gerçek manada sosyolojik bir okulun kurulmasına (ızından yuruyen ciddi ilim adamlarına rağmen) dayanak olamamıştır. Gerçek manâda bir "Gökalp sosyolojisi" yoktur. Fikirleri bir geçit dönemi olan 1908-1915 yılları için idarecilere ve elitlere ışık tutmuştur. Bununla beraber, fikirlerinin değeri yönleri olarak sayabileceğimiz, dinin medeniyet ve devletle ilişkileri, İslamın Türk toplumundaki yeri vs. üzerine görüşleri gözden uzak tutulmuştur. Açıkça anti-sosyalist olan Ziya Gökalp'in sosyolojisi Türkiye'de milliyetçilik ideolojisinin temeli olmuştur. Bu ideolojinin dinamik yönünü oluşturan metafizik (ideal myth) kavramı, bu eğilimdeki siyasi akımlara ve kuruşlara hareket ufukları açmıştır.

İleri sürdüğümüz bu eşitref düşüncelerinin, bu yazının başında soy edik erimizle yani Ziya Gökalp'in Türk düşünce tarihinde çok önemli hatta devamlı bir yeri olduğu fikri ile çelişki görünüyorsa da aslında çelişki yoktur. Görüşümüze göre Gökalp 19. yüzyılın sonunda modern anlamda siyasi nitelikli bir Türk ulusunun ortaya çıktığını anımsı ve ömrünü bu millet oluşumunu incelemeye vermiştir. Ancak Gökalp modern Türk milletinin

doğumu Osmanlı-Türk toplumunun sosyal yapı değişimleri, kültürünün ve kimliğinin yeniden oluşumu olgularını bu sosyal yapının tarihi tecrübesi çerçevesinde incelemek yerine Durkheim, Sore ve başka Fransız sosyolog ve düşünürlerinin teorilerine uyarlayarak yorumlamıştır. Gökalp, kendine has hukukî, siyasi, estetik yönleri, maddî ve manevî kültürü olan bir medeniyet olduğunu bir yana attığı Osmanlı'yı, dili ve kültürüyle toplumdan ve haktan ayrı, kozmopolit ve ummetçi bir idareci grup, bir üst sosyal grup olarak görmüştür. Tarihi bir siyasi dönüşümü görmüş, ancak modern Türk ulusunun çöken Osmanlı Devlet'i ni oluşturan parçalardan bir değili bizzat onun devamı olduğunu görmesini sağlayacak olguları gözardı etmiştir.

Modern Türk ulusunun 19. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nin kuruluş temeline yatan Rumeli ve Anadolu'da nasıl oluştuğunu, eskiden, kültüre ve dine nasıl yeni bir şekiller vererek çağdaşlaştığını başka çağdaşlarımızda uzun uzadıya ince edeceğimiz için burada fazla söz etmeyeceğiz.<sup>14</sup> Modern sosyoloji, antropoloji ve kültür teorilerini yakından inceleyerek bunların kavramlarını göz önünde tutmak gerekir, ancak bu kavramlar Türk toplumunun değişimlerinin üzerine kılif gibi geçirilmemelidir.<sup>15</sup>

Gökalp'in Türk siyasi düşüncesine yaptığı hizmet birkaç nokta etrafında toplamak mümkündür. O, sosyal ve siyasi olayların kökenlerinin toplumda bulunduğunu ilk kez anımsı ve anlatmıştır. Sosyal olayları (bu arada din de) akılcı bir yöntemle inceleyerek siyasi örgütlerin sosyal kökenleri bulunduğunu ortaya koymuştur. Türk düşüncesine sosyal siyasal relativizmi (nisbilik) getirmiş yani her sosyal olayın dinamik ve değişken olduğunu göstermiştir. İnsan iradesinin ve kültürün toplumsal değişimde önemli rol oynadığını anlatmış, şahs yetinin önemini belirtmiştir.<sup>16</sup>

Gökalp modern eşme yani uygarlaşma

ve bunların gerçek eşmesi için gereken sosyal ve siyasî değişiklikler savunmuştur. Her ne kadar milliyetten ve kültürden ayrı bir varlığı olduğuna işaret ettiği çağdaş medeniyeti benimsemenin kaçınılmaz bir zorunluluk olduğunu, çağdaş uygarlığın bir din olarak benimsenmesi gerektiğini vurgulamışsa da hiçbir zaman Batı'nın körü körüne taklitçi işini savunmamıştır. Onun din ve bu arada aklık hakkında soy edikleri hâlâ geçerlidir. Gökalp'in fikirleri ne göre hareket ettiğini iddia eden Cumhuriyet'in ilk kuşağı din ve laiklik konusunda Gökalp'in düşüncelerine önem vermiş olsa ardi bugün Türk ye'nin bu alanda geçirdiği bunalımların önu alınmış olurdu.

Osmanlı Devleti'nin 'miliî' (bu terimi burada kültürel değî coğrafî anlamda kullanıyoruz) bir anlayışı ve politikası yoktu. Gökalp İttihat ve Terakki'ye ve bilhassa Cumhuriyet liderlerine bir hareket programı hazırlayarak bunun gerçekleşmesi için gereken tesanude (dayanışma) esas olacak ortak hedef ve sim-

geleri vermiştir. Bu hareket programının doğru ve yanlış taraflarını tartışmak her zaman mümkündür. As l önemli nokta böyle bir programın ortaya konmuş olmasıdır, ki bu program 1908-1930'larda doktrin ve teori noksanları içinde çırpınan idareci ere yol göstermiştir. Gerçekten İttihat ve Terakki'nin ilk dönem sayılan 1908-13 yılları (ki bu dönemde Said ve Kamil paşalar gibi re'im adam an l der mevkîinde idileri) kararsızlık ve bilhassa idelolojik yönden mahrum yet çinde geçmiştir. Cumhuriyet'in kuruluşunda önemli rolleri olan genç kuşaklar ve kuru uşlar ancak 1913'ten sonra ortaya çıkmıştır, ki bu dönem Gökalp'in fikirlerinin etkili olmaya başladığı bir zamana tesaduf eder<sup>17</sup>.

Nihayet Gökalp'in, milletin (ulusun) yaşadığımız çağın en önemli siyasî kuruluşu olduğunu vurgulayarak bu kimlikte vatana bağlı için esas olduğunu savunmakla, millî kültürün halk kültürü olduğunu ileri sürmekle, halkçı iğa ve demokras ye verdiği hizmet de kaydedilmelidir.

## DİPNOTLAR

1 Taha Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924* (Ile den 1985) s. 7-8.

2 N yazı Berkes, *Turkish Nationalism and Western Civilization* (New York 1958) s. 117.

Gökalp'in artık basılmayan ve Onun ana yapı tı olan *Türkçülüğün Esasları* (1925) kitabında yer almayan bir çok yazı y kapsayan Berkes in çalışması değeri ni korumaktadır. Millî Eğitim Bakanlığı Türk Klasiklerini serisi adı altında rahmetli Prof. Mehmet Kaplan tarafından yayın anan *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul 1990) kitabında Gökalp'in bir çok eski yazılarından söz edilmektedir.

3 Berkes, *age*, s. 121.

4 *age*, s. 74. Bu düşünceler Türk eşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak kitabının 1918 tarihinde ki baskısında vardır. Sonrakı bas-

kılarında terimler değışirmiştir. Örneğ İslam, *beynelmilelâtîlik* terimi 'ümme't'e değışirmiştir ki, birincisi daha doğrudur. Müslümanlar bir 'ümme't' mefkûresinin (idealinin) gözetlemekte beraber bir çok farklı kavim ve milletlerden oluşmakta diler.

5 *age*, s. 130.

6 *İslam Mecmuası* cilt IV no. 48 1916. Bu yazı Gökalp'in mzasını taşımamakla beraber onun olduğu kabu edilmektedir. Yazı değış-tirilenek yay nıanmıştır. Kazım Namı Duru *Ziya Gökalp* (İstanbul 1919) s. 60-65.

7 *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* Berkes, s. 78.

8 *Türkçülüğün Esasları* (kap an baskısı) s. 113-252.

9 Bu yazı için bkz. 'Uğ Cereyanı' *Türk Yurdu* III, no. 35 sonra kitap başlığı olarak kullanılmıştır. *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* (İstanbul 1918).

- 10 *Hars ve Medeniyet*, Hars ve Sıyaset, Hars ve Tezhib gibi macalere bakınız
- 11 *Türkçülüğün Esasları* (Kap an baskısı) s. 22
- 12 Bu yazı ilk kez *İktisadiyat Mecmuası* I no' 3'de 1917'de yayınlanmış ve Berkes s. 128'de bulunmaktadır
- 13 Berkes, *age.* 132
- 14 Kemal H. Karpat, *The Politicization of Islam - The Reconstruction of Identity, State, Community and Faith in the Last Decades of the Ottoman Empire*. (New York: Oxford Press, 2001) ve Tanh Vakfının yayınlacağı göçlerle ilgili kitaplarına bakınız
- 15 *The Politicization of Islam* adlı kitabımında ve Üniversite seminerlerimizde milliyet ve milletlerin doğumu ile ilgili ana literatürü
- Hans Kohn'dan Hobbsbawm'a ve Anthony Smith'e kadar köklü biçimde inceledikten sonra bu kuramsal çerçevenin Türk milliyetçiliğine (bu bir kimliktir) ve milletine (bu bir topluluktur) çok az nispetle uygulanabileceğini anıdık
- 16 Bu Onun 'kahramanlar' ve 'gürideler' (elitler) ile ilgili yazılarda ele alınmıştır
- 17 Ziya Gökalp'in idareci sivasî çevrelere çok yakın oluşunun Onun fikirlerini bir dereceye kadar etkilediğini de getirmek gerek 1923'de basılan *Türkçülüğün Esasları* yeni kurulan Cumhuriyet rejiminin ideolojik ve ihtiyaçları da göz önünde tutularak yazılmıştır. Aslında kitabın önemli kısmı Gökalp'in daha önce yayınladığı yazıların değiştirilmiş şekli den oluşmaktadır

# Osmanlı Müslümanlarında Feminizm

NICOLE A.N.M. VAN OS

**I**slamiyette Feminizm yahut Alem-i Nisvan'da Musavat-ı Tamme 1326 yani 1910 yılında çıkan Osmanlıca bir kitabın adıdır. Kitabın adında "feminizm" sözünün anlamı olarak "musavat ı tamme", yani "tam eşitlik" verilmiştir. Oysa kitabın içeriğine bakıldığında beklenildiği gibi erkek ve kadın arasında tam eşitlik söz konusu olmayıp "feminizm"e aslında başka bir anlam verildiği görülür.

Bu, 'feminizm' kavramının tek bir anlamı olmadığı'nın göstergesidir. "Feminizm" sözü ilk defa 1890'larda Fransa'da kullanılmış ve genel olarak kadınların toplumdaki yerini değiştirmek isteyen kişi ve gruplar "feminist" olarak adlandırılmıştır. Ancak kadınların toplumdaki yerini değiştirmek isteyen feministler bunun nasıl gerçekleşmesi gerektiği konusunda fikir birliği içinde değildiler. Bu konuda farklı iki temel akım vardı. Birincisi, kategorideki feministler, toplum içerisindeki erkek ve kadın arasındaki temel eşitsizliği sorgulayıp, toplumun ataerkilli yapısını, kökten değiştirmek istiyorlardı. Her bireye cinsiyeti göz önüne alınmaksızın, bütün toplumsal alanlarda eşit hak ve imkânların sağlanmasını istediler. Feminizmin bu akımı, literatürde "radikal feminizm", "siyasal feminizm" ve "bireysel feminizm" olarak tanımlanmıştır.

Öte yandan diğer grup olan "ailesel fe-

ministler" ataerkilli toplumu kabul edip kadınların yerini bu var olan ataerkilli yapıyla toplumun içerisinde yükseltmek istediler. Onlara göre erkek ve kadın farklı olmakla beraber birbirinin tamamlayıcısıydılar. Eşitliğin yerine eşdeğerliliği ya da farklı bir deyimle "farklılıkta eşitliği", savunuyorlardı. Feminizmin bu şekli, "burjuva", "liberal" ve "sosyal" feminizm olarak da tanınır (Kaplan, 1997, Offen, 1984, Nash, 1996).

Radikal feminizm, Fransa'daki Aydınlanma hareketinden esinlenmiştir. Bundan dolayı, radikal feministler öncelikle bireyi ön plana çıkarıp erkek ve kadın arasındaki farkların doğal olarak değil, fakat toplum tarafından oluşturulduğu fikrindeydiler. Ailese feminizmin kökü ise dinsel canlanış hareketinde (religious revival movement) yatmaktadır. Bu harekete göre toplum bireyden önce gelmekteydi ve erkeğin kadına üstünlüğü tartışılmazdı. Nispet m aile ve ev değerlerine önem verilmekteydi ve dolayısıyla onlara göre kadının yeri, öncelikle evinin içindeydi. (Nash, 1996, Banks, 1986 7-47)

Geleneksel değerlere fazlasıyla önem veren dinsel canlanış hareketi, pek feminist görünmese de feminist bir bilinç geliştirmesine yardımcı oldu. Şöyle ki, bu hareketin bazı grupları, kadınlara halka hitap etme ve dolayısıyla amumi yerlere gi-



nış hakkı sağladığı gibi eğitime önem verip özel kız okulları açıldılar. Ayrıca bu hareket çerçevesinde kadınlara dernek kurma ve yönetme tecrübesi kazandıran önce dini amaçlı ardından ise hayırses-ver kadın dernekleri kuruldu (Banks, 1986, 147)

Ailesel feminizm erkek ile kadın arasında temel bir fark olduğunu ve kadının ailedeki yerini savunduğu için, birkaç yıl öncesine kadar çoğu Batılı, radikal feminizm savunucusu feminist kuramcılar tarafından feminizm olarak kabul edilmiyordu. Bu düşünceye göre onlardan farklı bir yerde, farklı bir zamanda yaşayan kadınların erkeklerle eşit hakları istemeden kendilerine daha iyi bir durum yaratmak mücadelesi feminizm olarak nitelendirilmiyordu. Bu Avrupa ya da Batı merkezli tutum 1970'lerde şiddetle eleştirildi, ve neticede feminizm tanımı, tekrar gözden geçirilip düzenlendi. Ardından bu tip kadın hareketleri de feminizm ile ilgili araştırma yapanların dikkatini çekmeye başladı ve araştırmalara dahil edildi. Mısır'daki feminizmi araştıran Badran "kadınlara cinsiyetlerinden dolayı yapılan sınırlamanın farkına varıp da, bu sınırlamaları yok etme ve kadınlar için yeni roller ile yeni erkek-kadın ilişkilerini kapsayan adil bir cinsiyet düzeni geliştirme gayretinde bulunmanın" feminizmin dahilinde olduğunu kabul ediyor (Badran, 1995: 19-20). Bu tanımlamadan yola çıkarak, Osmanlı Devleti'nin son yarım yüzyılında Müslüman toplumda gelişen kadın hareketini de feminist bir hareket olarak niteleyebiliriz.

Bu çerçevede Osmanlı Müslüman feminist denilebilen kişiler -erkek ya da kadın olsun- düşünce ve fikirlerinde, kadının yerinin cinsiyet düzenine göre öncelikle aile içinde olduğunu tartışmıyor hatta kadının ailedeki yeri ve ondan doğan rol ve görevlerinin vatan, millet hatta ırk için ne kadar önemli olduğunu vurguluyorlardı. Nitekim bu kavramlara da-

yanarak bazı feminist olarak nitelendirilecek isteklerde bulunmaktan da çekinmiyorlardı. Bu isteklerden en önemlisi eğitim hakkıydı.

Kadının aile içindeki yerine ayrı bir önem verilmişse de, kadınlar özellikle 1908'den sonra kendilerine aile dışında da bir rol biçtiler. II. Meşrutiyet döneminde kadınlar hem birey olarak hem dernek kurarak Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve askeri alanda güçlendirilip yükseltilmesinde katkıda bulunabilecekleri düşünüyorlardı ve bu mücadelede yerlerini almak istediklerini açıkça ifade ettiler. Bu istekler doğrultusunda kurulan dernekler ve yapılan faaliyetler Osmanlı kadınlarına - dinsel canlanış hareketinin çerçevesindeki kurulan derneklerin yaptığı gibi - geleneksel cinsiyet düzeninin dışında olan bazı tecrübeler kazandırdılar. Nitekim bu faaliyetler ilk amaçları feminist değil, milliyetçi olduğu halde, yine de kadınların toplum içindeki yerinin değişmesine yardımcı olmuştur.

#### OSMANLI'DA "FEMİNİZM"

Osmanlı'da ilk feminist sayılabilen faaliyetlerden biri "üç kadın" imzalı ve *Terakki* (İlerleme) gazetesinde çıkan bir mektup sayılabılır. Yazarlar bu mektupta yeni başlatılan Bogaz vapur seferlerini övüp vapurarda kadınlara ayrılan yerlerden şikayetçi oluyorlardı. Erkeklerle gibi aynı ücreti ödeyip, onlar gibi kapalı ya da havadar bir yerde oturma seçeneğine sahip olamamaktan şikayetçiydiler. Bu mektubun gerçekten üç kadın tarafından yazılmış olup olmadığı bilinmiyor ancak cinsiyetten dolayı uygulanan ayrımcılığın bir gazetede yayımlanan bir mektuba protesto edilmiş olması, -yazarlar üç kadın olmasa bile- önem taşımaktadır.

*Terakki* gazetesi Osmanlıca yayımlanan ilk bağımsız gazetelerden biriydi. 1868'de çıkmaya başlayan gazete Fransa'daki kadınlar ve hak arayışları, kadın eğitim, ta-



*1910 yılında çekilen ve haliki de ilk defa yuzu peçestiz bir Osmanlı kadınına yer veren bu fotoğraf, Osmanlı'da "müsavatı tamme" mücadelesi yolunda alınan mesafenin değerini vurgulayan önemli bir simgedir*

addüt-ü zevcat (çok eşlilik) gibi tartışmalara yer veriyordu. Ayrıca yukarıdaki türden okuyucu mektuplarını da yayımlıyordu. Gazetenin sahibi ve editörleri kadının konusu ile o kadar ilgilenmişlerdi ki ayrı bir ek yayımlamaya karar verdiler. Böylece ilk Osmanlıca kadın dergisi kabul edilen *Terakki-ı Muhadderat*'ın (İffetli kadınlar için ilerleme) yayın hayatı Haziran 1869'da başlayıp Eylül 1870'e kadar sürdü. Bunu takip eden gazete ve dergilerde -ve özellikle kadın dergilerinde- yayımlanan makaleler, kadının toplum içindeki yeri hakkında düşünce ve tartışmalar ile ilgili bilgi veren önemli birer kaynak oluşturmuştur<sup>1</sup> (Çakır, 1994; Demirdirek, 1993; Kurnaz, 1991; Taşkıran, 1973; Toska, 1994; Yaraman-Başbuğ, 1992).

Gazete ve dergilerin yanı sıra 19. yüzyılın ikinci yarısında yazılmış romanlar

da değişen fikirler hakkında bilgi vermektedir. O dönemde geliştirilen yeni edebiyatta daha gerçekçi olmaya çalışan yazarlar evlilik, aşık, sevgi, ebeveyn çocuk ilişkileri gibi konuları işliyordular. (Evin, 1983: 29-40) Ancak bu romanlar da vasıta ile gerçek sınırlı bir gerçekti. Böyle ki yazar ve okurların yaşadıkları hatta yaşamak istedikleri gerçek, büyük şehirlere hatta İstanbul'a ait orta ve üst sınıfların gerçekiydi.

Sınırlı bir çerçevede olsa bile bu yazılar değişen bir toplumun değişen fikirlerinin taşıyıcılarıydı. Gazete ve dergilerin sahip, editör ve yazarları -ve okurları- bu değişen toplumun hem ürün hem de üreticileriydi. Modernleşme olarak da tanımlanan bu değişim sürecinin başlangıcı 19. yüzyılın ilk yarısına denk gelir. Osmanlı Devleti'nin İstanbul'daki merkezi yöneticileri devletin gücünün giderek azalmış olduğu gorusundeydiler. Devleti hem dış hem de iç güçler karşısında yeniden kuvvetlendirebilmek için askeri ve bürokratik ve dolayısıyla eğitilme ve hukuksal reformların gerekliliğini savundular. Avrupa'daki devletler ile arasındaki (askeri) üstünlüğe yeniden erişebilmek için Batılı teknolojiyi reddetmektense onu çalışıp öğrenmek ve kullanmak gereğine inanırlardı. (Hanioglu, 1995: 10-23) İç güçler karşısındaki otoritelerini güçlendirmek için ise var olan bürokrasiyi, islah edip Fransa'daki XVI. Lûi'nin mutlak monarşisinin merkezi devlet sistemine benzer bir sisteme döndürmek istediler. (Zürcher, 1993: 28) Bu amaçlara ulaşabilmek için yeni okullar açıldı, dışarıdan hoca ve kıtap getirildi ve öğrenciler yurt dışına gönderildi. Böylece sayıları hızla artan bir grup devlet adamı ve askerler Avrupa'daki çalkantıların sonucunda gelişen yeni fikir ve düşünceleri yakından tanıma fırsatı bulup onlardan etkilendiler. Fransa'daki Aydınlanma hareketinin pozitifizmi ve onunla gelen bilime önem veren eğitimde reform hareketi, Osmanlı'da da

eğitim ile ilgili tartışmaların başlamasında etkili oldu. Osmanlı aydınlarına göre Avrupa devletleri gibi medeniyete giden yolda ilerlemek için çağdaş bilime hakim olmak bir şarttı. Fransız devrimin "*liberte, egalite, fraternite*" (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) fıkırları ile gelişen milliyetçilik akımları ise Osmanlı için ne gibi bir milliyetçiliğin söz konusu olabileceği yönünde tartışmalara yol açtı. Öte yandan, 1848 devrimlerinde ortaya atılan meşrutiyetçilikten dolayı Osmanlı aydınları da meşrutiyet ve parlamento sisteminin ve dolayısıyla Padişahın pozisyonunu tartışmaya başladılar. Ayrıca Avrupa ve dünyanın başka yerlerindeki kadının toplum içindeki yeri ile ilgili tartışmalar da Osmanlılara izlerini bıraktı.

Avrupa'da gelişen bu fikirler Osmanlı basınında -bazen sansürün izin verdiğince ve imkânlar zorlanarak, bazen de sürgün yerinde bile olsa- hararetle tartışılıyordu. Kadınlarla ilgili tartışmalar ilk senelerde çoğunlukla erkek feministler tarafından kaleme alınmışsa da, 19 yüzyılın son yıllarında sayısı giderek artan kadın feminist yazarlar kendi fikirlerini okuyucularıyla paylaşıyorlardı.

Bu makalede "feminist" olarak nitelenen Osmanlılar, kendileri için bayaak bir ihtimalla -zaten nadiren kullanılan- bu terimi kullanmazlardı. Feminizm sözünün Osmanlıda ilk defa ne zaman kullanıldığı bilinmezken, Ebüzziya Tevfik bu başlık altında 1899 yılında bir makale yayınladı ve bu makalede, bu Fransızca terimin nasıl çevrilmesi gerektiği ile ilgili sorunlardan bahsedip, aynı zamanda Avrupa'nın değişik ülkelerindeki feminizm akımları ve faaliyetleri hakkında bilgi verdi. Bu makaleye dayanan 1918'de çıkan başka bir makalesine ise yazar tarafından Nisaiyyun (kadınlara ait) başlığı verildi (Demirdirek, 1993: 89-92, Demiroğlu, 1993). Aynı kökten gelen nisaiyya (kadınlara a.t.) sözü o zamanlarda Mısır'da kullanılmaktaydı (Baron, 1994: 6).

Osmanlı Müslüman feministleri ise kadının sıfatını kullanmayı tercih ediyor ve örneğin *kadın hareketi*'nden bahsediyorlardı. Feminizm teriminden ve Avrupa, Amerika ve diğer ülkelerdeki feminist hareketlerden haberdar olmalarına rağmen kendilerini "feminist" olarak tanımlamazlardı. Bunun başlıca nedenlerinden bir tanesi, başka yerlerdeki hareketlere katılan ve Osmanlı basınında feminist olarak tanımlanan kadınların bazı tutucu çevreler tarafından kötülenip eleştirilmiş olmalarıdır. Muhtemelen, Osmanlı kadınlarının bu eleştirilerde bazen ahlak dışı olarak gösterilen feministler ile kendilerinin bir tutulmasını istemediği düşünülebilir. Diğer taraftan Osmanlı Müslüman kadınları özellikle ilk yıllarda Batı'da feminizm olarak tanımlanan hareketin faaliyetlerini ve amaçlarını tam olarak benimsemeyip, yabancı bir hareket olarak da görmüş olabilirler. Şöyle ki, Osmanlıca yayınlarda feminizm ile bağdaştırılan faaliyetler daha çok kadın ile erkek arasındaki eşitliği ve özellikle kadınlara siyasal hakların verilmesi savunan faaliyetlerdi. Bu çerçevede örneğin İngiliz "süfajetler" tarafından yapılan eylemlerin Osmanlı Müslüman kadınlar tarafından benimsenmemiş olması mümkündür.

Çünkü bu İngiliz feministlerin ne sokakta yürümek pankartı asmak, polislerle çatışmaya girmek gibi saldırgan faaliyetleri, ne de amaçları, Osmanlı Müslümanların cinsiyet düzeni ile uyuyordu.

#### OSMANLI'DA CİNSİYET DÜZENİ

Cinsiyet düzeni doğadan gelen bir düzen değil toplum tarafından veya içinde oluşturulan bir düzendir. Bu yüzden bu düzen toplumdaki topluma değişir. Hatta bir toplum içindeki gruplar arasında bile farklar olabilir. Nerede veya ne zaman olursa olsun cinsiyet düzeninin temelinde her zaman maskülinite ve femülinite ayrımı yatar. Bu iki kavram birbirine zıt

ancak birbirleriyle bağlıdır. Daha fazla kadını, daha az erkekse demektir veya tersi. Erkeklik ve kadınlık, erkekliği yapan ve kadınlığı yapan toplumlarda belli stereotip,er üzerinde kurulan düşünce ve beklentilerdir. Bu beklentilerin dışında davranışlar ise toplum tarafından hoş görülmez, cezalandırılır hatta dışlanır. Bu yüzden var olan bir cinsiyet düzenini kırmak hiç de kolay değildir.

Osmanlı'daki cinsiyet düzeni, başka toplumlarda olduğu gibi tek bir şekil almıyordu. Toplum içindeki millet, sınıf gibi ayrımlara göre değişiyordu. Bazı sınıflarda kadınlar için kabul görülen faaliyet ve davranışlar başka bir sınıftaki kadınlar için düşünülemezdi. Ancak Osmanlı'da Müslüman feminist olarak nitelendirilebilen kişilerin çoğu orta ve üst sınıflara aitti. Bu yüzden onların feminizmin, o sınıfta var olan cinsiyet düzeni çerçevesinde algılamak gerekir. Bu düzen 19 yüzyıldaki batı toplumlarında mevcut olan orta ve üst sınıfın cinsiyet düzeninden çok farklı değildi. Ayrımlara gümeksizin Osmanlı cinsiyet düzeni ne göre *ideal* olarak kamu mekânı erkeklerle ait iken, kadın ara özel mekân ayrılmıştı. Erkekler evin dışındaki işlerle uğraşırken, kadınlar evin içindeki işlerden sorumlu tutuluyordu. Böylece, siyasal ulusal, ekonomik veya askerî işler erkekler dünyasına, ev, çocuk, aile ile ilgili işler ise kadınlar dünyasına aitti. Bunun neticesinde evin gelirini sağlamak erkeğin işi olurken, tersi, yani o geliri harcamak, kadınlardan bekleniyordu (van Os, 2002a).

Böylece Osmanlı'daki "ideal" cinsiyet düzeni, özellikle orta ve üst sınıf mensupları için oldukça katı ve değişmez görünüyordu. Bundan dolayı Avrupa ve Amerika'da yapılan bazı mücadeleler Osmanlı kadınları arasında pek tutulmadı. Örneğin kadınlara siyasal haklar stemek gibi bir mücadele Osmanlı kadınlarının çoğu için gündem dışı ve fazlasıyla "ile-

ri" bir konuydu. Nitekim, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar Osmanlı kadınları tarafından yazılan yazılar bu yönde bir istek içermiyordu. Tam tersine bu konuda Avrupa ve Amerika'da yapılan mücadelelere göndermeler yapıp kendi ülkelerinin toplumsal ve ekonomik hayatına katkıda bulunmadan siyasal haklara sahip olmaya hazır olmadıklarını açıkça ifade ediyorlardı. Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar, parlamentoya girip orada devletin işleri hakkında karar vermek, kesinlikle bir Müslüman Osmanlı kadınının işi olarak görülüyordu.

Ancak, Osmanlı Müslüman kadınları Osmanlı cinsiyet düzenini fazla sarsmadan yani yukarıda çizilen kamu-özel ayırımının temelini bozmadan gerçekleştirebilen değişiklik stemekten de çekinmediler. Osmanlı feminisleri olarak nitelendirilen bu kadın ve erkeklerin iştekları kadına cinsiyet düzeni tarafından biçilen rolünün çerçevesinde değişiklikler yapmak doğrultusundaydı. Zaten Avrupa ve Amerika'da bu düşünce paralelindeki mücadeleler Osmanlı kadınları tarafından daha kolay benimsenebiliyordu. Başlıca konulardan bir tanesi kadınlar için çok sınırlı hatta neredeyse hiç bulunmayan eğitim imkânlarının sağlanmasıydı.

#### OSMANLI FEMİNİZMİ VE KADIN EĞİTİMİ

Avrupa ve Amerika'da olduğu gibi Osmanlı'da da kadın ve onun toplum için yeri ile ilgili en çok tartışılıp mücadele verilen konulardan bir tanesi kadın eğitimi idi. Kadın eğitimi ile ilgili bu mücadele ve tartışmalarda ortaya konan düşünceler, var olan cinsiyet düzenindeki değişiklikleri göstermesi açısından önemli birer örnektir. Ayrıca kadının eğitimini geliştirme çabalarında kadınların faaliyetleri de bu açıdan önem taşımaktadır. (van Os, 2000c)

Avrupa'da kadın eğitimi konusundaki tartışmalar 18 yüzyılda başlayıp 19 yüzyılda hız kazanmıştı. 1792'de çıkan ve Mary Wollstonecraft tarafından yazılan *A Vindication of the Rights of Woman*'da (Kadın Haklarının Temize Çıkarılması), yazar kökü Aydınlanma hareketinde yatan liberal bireysellik fikirlerine uyarak insanlar arasındaki farkların doğal olmayıp toplum ve çevre tarafından yaratıldığını savunuyordu. Eğitimli bir kadının daha akıllı (rasyonel) ve namuslu olacağını ve dolayısıyla daha iyi eş, kız çocuk ve anne olacağını söyleyen Mary Wollstonecraft, aslında erkeklerle hitap ettiği kitabında, bireyselliği ön plana çıkarıp erkek ile kadın arasındaki farkın doğal olmadığını ispat etmeye çalışmışsa da, böylece kadınların geleneksel rolünü kabul etmiş oluyordu.

Öte yandan 19 yüzyılda, özellikle Amerika'da, erkek ile kadın arasındaki farkın doğallığını savunan ve bundan oturu erkeğin kadına üstünlüğünü iddia eden dinsel canlanış hareketi çerçevesinde de kadın eğitimine ağırlık veriliyordu. Yani Hıristiyanlığa ve onun değerlerinin getirdiği geleneklere sıkı sıkıya bağlı anne ve ev kadını yetiştirmek üzere Amerika ve dünyanın en uca yerlerinde kız okulları açıldı. Bu okullarda ders verebilecek hoca ve yönetici yetiştirmek amacıyla da bir dizi özel kız kolejeri kuruldu (Melder, 1993; Stone, 1976).

19. yüzyılda Osmanlı aydınının kadın eğitimi ile ilgili tartışmalarının bu iki akımdan etkilenmiş olması muntemeldir. Osmanlı aydınlarının başta Fransızca olmak üzere yabancı dilde yazılmış eserleri okudukları bilinmektedir. Yabancı bir dile hakim olmayanlar için ise çeviriler mevcuttu (Malekova, 1994). Örneğin, sonradan Paşa sıfatı alan ve Maarif Nazırı olan Münif Efendi 1860'da Voltaire, Fenelon ve Fontanelle'nin eserlerinden seçtiği bölümleri tercüme edip kitap olarak yayınladı. Bu çeviride kadın

eğitiminin önemi ile ilgili bir bölüm de bulunuyordu (Berkes, 1964: 199, Evrim, 1983: 48).

Öte yandan dinsel canlanış hareketi çerçevesinde Osmanlı topraklarına gelip misyonerlik yapmak amacıyla kız (ve erkek) okulları açan Amerikalılar da bu döneme damgalarını vurmuşlardır. Başlangıçta çalışmaların gayrimüslimlere yönelen misyonerler, 19 yüzyılın son yıllarında, okulları sonradan kadın hareketinde öncü rol alan Müslüman kızlara da açmaya başladılar (Stone, 1974).

Osmanlı Devleti yöneticileri de eğitim konusunda faaliyet gösterip, Batılı tarzda bir okul sistemi geliştirmek amacıyla 1857'de Maarif-i Umumi Nezareti (Eğitim Bakanlığı) kurdular. Bu bakanlığın ilk faaliyetlerinden birisi 1859'da ilk Kız Ruştiyesini açurmasıydı. İlgi beklendiği gibi olmadıysa da yoksa eleştirildiğinden mi bilinmiyor ancak 1862'de bir gazetede yayımlanan bir makalede bu okulun açılışı için şöyle bir neden gösterildi:

*Okuyup yazmanın erkek ve kadınlar için elzem olup geçimlik için ağır işler gören erkeklerin ev işlerinde rahat etmeleri ancak kadınların da bu din ve dünyalarını bilerek kocalarının emirlerine itaat etmeleriyle ve ismediklerini yapmaktan sakıncalarıyla ve iffetlerini horayup hanaat ehli olmalarıyla mümkün olacaktır* (Ergin, 1977: 458).

Gösterilen bu nedenler dinsel canlanış hareketi çerçevesinde açılan kız okulları için gösterilen nedene çok benzetilmektedir. Bu hareketin çerçevesinde kız okulları "Elş ve anne olarak alışılmış görevlerini daha iyi bir şekilde yerine getirebilmek ve geleneksel dinsel iffetlerini korumak üzere kızların eğitime ihtiyacı olduğu" için kuruldu (Banks, 1986: 39-47).

Kadın eğitimi ile ilgili tartışmalarda, Osmanlı'nın hem Batı özentiliğine hem

de Osmanlı'nın İslâmî kimliğine göndermeler bulunmak adır. Batı merkezci pozitivizmin etkisi altında kalan yazarlar Batı toplumlarını uygar ülkeler arasında en ileri olanlar olarak görüyorlardı. En ileri olmaları ise bu ülkelerde bilimsel eğitime önem verilmesine bağlıdır. Zira, Osmanlıların uygarlığa giden yolda ilerlemesi ve dolayısıyla "çağcılaşması"<sup>2</sup> için eğitime de önem verilmesi lazımdı. Söz konusu ilerlemenin de kadını eğitimden mahrum bırakarak mümkün olamayacağını ileri sürüyorlardı.. Bu görüşü savunan yazarlarda sık sık *medeniyet*, (uygarlık) ve *terakki* (ilerleme) sözleri bulunmaktadırlar.

Öte yandan bazı yazarlar kadınların eğitim alma hakkını hatırla görevini Batı'ya göndermeler ile değil de İslâmî gerekçelerle savunmaktaydılar. Onların görüşüne göre İslâmiyette kadınlara eğitim verilmesi zorunluydu. Sünnet'ten ve İslâmiyetin tarihinden örnekler vererek bu görüşü savunuyorlardı. Önde gelen Müslüman kadınların hayatı ve eserlerini anlatan makale ve kitaplar bunun birer örneğidir.

Avrupa'ya ve İslâm'a göndermeler ile talepler meşru kılınmaya çalışılmışsa da, gösterilen gerekçeler daha çok bir toplumun ve özellikle Osmanlı toplumunun kendi ihtiyaçları üzerine yoğunlaşmıştı. Kadının aile içindeki ve dışındaki görevlerinin onun bilgili olmasını gerektirdiği savunuluyordu. Kadının aile içindeki görevleri ise, Maarif Nazırı Şükrü Bey Şubat 19.3 te, İstanbul Darülfünununda açılan kadınlara özel kursların açılışında yaptığı konuşma ile net bir şekilde gösterildi. Ona göre kadınlara verilen eğitim onların aydın ve aydınlatan bir anne-becerikli bir yönetici ve iyi bir eş olmalarını sağlayacaktı.

Kadınlar anne olarak milletin devamını sağlıyorlardı. Anne olarak sadece çocuk doğurup büyütüyorlardı ayrıca çocuklarının ilk öğretmeni oluyorlardı. Os-

manlı Devleti'nin adeta sürekli savaşta olduğu II Meşrutiyet döneminin özellikle ikinci yarısında anne ve çocuklarının daha sağlıklı olmaları için annelerin sağlık bilgisi, sahibi olmaları daha çok önem kazandı. Kayıplarını ve özellikle Müslüman kayıplarını telafi etmek için çocuk sayısının artması gerekiyordu. Savaşlar annelik ile direkt bağlı olmayan bilgiler de gerektiriyordu. Bazılarına göre kadınlara coğrafya ve tarih okutulması, lazımdı. Böylece, özellikle erkek çocuklarını devletin eski halini öğrenip kayıp topraklardan haberdar olarak, vatan için savaşıp kaybedilen toprakları geri kazanma isteğiyle büyütebileceklerdi.

Kadınlardan bilgili bir anne olmalarının yanı sıra ev işlerini bilinçli ve bilgili bir şekilde yapan bir ev kadını olmaları da istenmekteydi. Evin temizliğinden, sağlıklı yemek hazırlanmasından, lekelere nasıl çıkarılacağına kadar bilgi sahibi olmaları lazımdı. Ancak bir ev kadınının en çok ihtiyaç duyduğu yetenek "evin ekonomik idaresi" idi. O dönemki yazarlara göre bir evin bütçesi nasıl yapılır, bir hesap nasıl tutulur gibi konular özellikle II Meşrutiyet döneminde takip edilen ve milli ekonomiyi güçlendirmeyi amaçlayan politikalar çerçevesinde önem taşıyordu. Bununla iyi bir ev kadınının devletin ekonomisine katkıda bulunabileceği görüşü ortaya atıldı.

Evinin iyi idare eden bir kadın, kocası ve ailesini de memnun eder, böylece kocasını evine bağlar ve alkol, kumar gibi kötü alışkanlıkları edinmesini engeller diye, ev idaresi ile ilgili bir kadının kabiliyetinin önemine bir gerekçe daha eklendi. Ancak iyi bir ev kadını olmak için sadece bu yeterli görünmüyordu. Kadınların kocalarıyla eğlenmesi ve doyurucu bir sohbetle girebilmek için de eğitilmiş olmaları, gerekiyordu. Bu düşünce kadın-erkek ilişkileri ile ilgili fikirlerin değişime uğradığının bir simgesidir. Bu yeni oluşan fikirlerle göre evlenecek kadın ile

erkeğin eğitim, yaş veya ekonomik sosyal durumları çok farklı olmamal, daha çok arkadaş gibi ilişkileri olması ve dolayısıyla mümkün olduğu kadar aralarında ortak noktaların bulunması iyi yürüyen bir evlilik için şarttır. Eğitilmiş bir kadının bu şekilde mutlu bir aile oluşturup, topluma daha sağlamlaştırmakta önemli bir rolü olduğu yazılıyordu.

Ancak başka nedenlerle eğitimin gerekliliğini hissedip bu konuda yazarlar da vardı. Kadınların evin dışında da çalışabilmesi için kadın eğitimini geliştirmek gereğini duyanlar vardı. Bunun için birkaç neden gösterdiler. Birincisi normal durumlarda çalışıp para kazanmaya ihtiyacı olmayan kadınlar, zor günlerde bazen kendilerini geçindirmek zorunda kalabilirlerdi. Bu durumda bir meslek veya belli bir yetenek sahibi olmaları lazımdı. İkinci bir neden ise daha milliyetçi bir karakter taşıyordu ve Osmanlı Devletinin ekonomik durumuyla ilgiliydi. Namık Kemal'in 1867 yılında yayınlanan ve kadın eğitiminin ciddi bir biçimde savunulduğu ilk yazılarından birinde eğitimsiz bir kadının vatana ekonomik katkıda bulunamayacağını yazdı (Frierson, 1996, Yaraman-Başbuğu, 1992). Bu nede nin 1908 den önce çıkan dergilerde de gösterildiği halde, özellikle bu tarihten sonra daha milliyetçi bir ekonomik politika takip edildiği dönem süresince çıkan yazılarda kadınların tüketici yerine üretici olmaları gerektiği vurgulanıyordu (bkz. van Os, 2000a).

Böylece kadın eğitiminin öneminin çeşitli nedenler gösterilerek ispatlanması denendi. Gösterilen gerekçelerin hepsi kadınların bireysel istek ve ihtiyaçlarını gözardı etmeksizin toplumdan çıkar ve ihtiyaçlarına yöneliktir. Gösterilen nedenlerin büyük bir çoğunluğu ile yazarların hemen hepsi kadının rolünün aile içinde olmasını sorgulamadan kabul etmiş gözüküyordu. Buna rağmen bu istekler ve onun sonuçları cinsiyet düzeninin değ-

şimi açısından önem taşımaktadır. Şöyle ki, bu tartışmalar kadınlara cinsiyet düzenine göre biçilen aile, rollerin artık doğal bir yetenek değil ancak eğitim gerektiren bir tecrübe olduğunu (erkeklerin bir meslek öğrenmek için gayret sarfetmeleri gerektiği gibi, kadınların da artık işlerini yapmayı öğrenebilmek için aktif olup bir gayret sarfetmeleri lazımdı) topluma kabullendirmek için bir mücadele olarak da görülebilir. Bu tartışmalar kadınların aile içindeki yerini, eğitim ile değiştirip daha değerli kılmak hatta 'yukseltmek' için bir mücadele olarak da algılanabilir. Böylece bu tartışmalara katılan Osmanlı Müslüman erkek ve kadınları Avrupa ve Amerika'daki dinsel canlanış hareketindekiler gibi kadının rolünün aile içinde olup olmadığını değil o rolün içeriklerini tartıştılar. Nitekim, bu sınırlı tartışmalar kadınların toplumdaki yerinin değiştirilmesi ile ilgili daha kapsamlı tartışmalara yol açtılar. Kadınların faaliyetleri dolayısıyla ulusal ekonomiyeye katkıda bulunabilecekleri düşüncesi bu çerçevede içinde ilk defa öne sürüldü. Bu düşünce var olan cinsiyet düzeninde iki seviyede değişiklik anlamına geliyordu. Genelde parayı kazanan, dolayısıyla aktif ve üretici olarak gösterilen erkeğin karşısında kocasının kazandığı parayı harcayan dolayısıyla pasif ve tüketici olarak gösterilen bir kadın vardı. Birinci değişiklik, kadının tüketici olsa bile pasif değil seçici ve dolayısıyla aktif olarak gösterilmesi, ikinci değişiklik ise bir adım daha ileriye gidip kadınların potansiyel üretici olarak görülmesiydi.

Böylece eğitim ile ilgili tartışmalarla var olan stereotipler ve ondan doğan beklentiler sorgulanmaya ve tartışılmaya başlandı. Hatta bu tartışmaların sonucunda eğitim sisteminde gerçekleştirilen ilerlemelerden dolayı cinsiyet düzeni de değişikliklere uğradı.

Kadın eğitiminin reformlarına, daha önce bahsedilen Maarif-i Umumi Nezare-

n öncülük etti. Yaşanan bütün zorluk ve sorunlara rağmen, özellikle II. Abdülhamit ve ardından II. Meşrutiyet dönemlerinde kadın eğitimi konusunda önemli gelişmeler elde edildi. Sınırlı da olsa en azından şehir ve kentlerde daha fazla kadına eğitim alma imkânı sağlandı.

Eğitim ile ilgili tartışmaları sırasında eğitime verilen önem, kadınlara geleneksel cinsiyet düzeninin dışına adım atmak için imkân sağlıyordu. Yeni bir meslek, öğretmenlik, onlara açıldı. Ancak bazı kadınlar resmi öğretmenlik dışında, bu konuda sorunlar –maddi ya da manevi olsun– ile karşılaşan kız ve kadınlara eğitim imkânları sağlamakla meşgul oluyorlardı.

Osmanlı Devleti eğitimin önemini anlayıp kabul etmişse de, mali imkânları hep kısıtlıydı. Kendi çıkarttığı yasalara göre kurulması gereken sadece kız okullarını değil erkek okullarını bile kuramıyordu. Bu durum Osmanlı basınında özellikle 1908'den sonra yeni bir tartışmaya yol açtı. Okul açmak sadece devletin görevi miydi? Yoksa halk, özel kişi olarak ya da dernek olarak, devletin zor durumunu kabul ederek bu konuda girişimde bulunsun muydu? (van Os, 1997, van Os, 2000c) Kadınlar kadın eğitiminin önemini kabul ederek, “zaten ikinci planda olan kız okullarını açtırmak devlete mi bırakılsın yoksa kendi ellerine mi alsınlar” diye sordular. Osmanlı kadın dergilerinde yazan kadınlarda bu konuda fikir birliği yoktu. Ancak faaliyetler gösteriyor ki her şey devlete bırakılmadı. Hem birey olarak hem de dernek kurarak kadınların kız eğitiminin geliştirilmesi için gösterdikleri gayret büyüktü. Yeni okullar açtırıldı, buna parası yetmeyenler var olan okullara maddi destekle bulundular, kızlara burs verildi, taşradan gelenler için yatakhaneler inşa edildi. (bkz. van Os, 2000c)

Kadınlar eğitimi sadece okul yoluyla değil başka yollarla da alabilirlerdi. Eği-

tim sisteminin geliştirilmesinde önemli adımlar atıldığı halde kadınların çoğunun okul için ya yaşı geçmişti ya da başka nedenlerle sıradan bir okula gidemiyordu. Bu gibi kadınlar için bilgi edinmek üzere başka imkânlar mevcuttu. Dergi ve kitaplar, özel kurslar ve konferanslar bunun örnekleridir.

Özellikle kadın dergilerinde çıkan ve bir kız veya erkek çocuğunun nasıl yetiştirildiğini, ev yemeklerinin nasıl hazırlandığını, temizliğin nasıl yapıldığını vs. ayrıntılı bir şekilde anlatan makaleler kadınları bilgilendiriyordu. Kadın dergilerinde yazanların bazıları da kadına yönelik yemek kitapları, ev ekonomisi ve aile hayatı ile ilgili kitaplar çıkartıyorlardı. Ayrıca dergi ve kitaplar yoluyla kadınlar başka konularda da aydınlanıp daha genel bilgiye sahip olmaları sağlanıyordu. Örneğin, *Hanımın Mahsus Gazete* matbaasında İslamiyetin öncü kadınları hakkında ve bir kadın yazar tarafından yazılan bir dizi kitap basıldı. Bu kadın bir istisna değildi. Kadın dergilerinde çıkan yazıların büyük bir bölümü kadınlar tarafından yazılıyordu. Hatta bazı kadın dergilerinin editörleri erkekler tarafından yazılan metinleri çok kararlı bir şekilde reddetmekteydiler (Frierson, 1996).

Bu yazılı bilgilerden ötürü kurslar açılıp konferanslar verildi. Çeşitli dernek ve kurumlar bu alanda faaliyet gösterdi. Özellikle kadınlar için kurs ve konferanslar düzenleyenlerin büyük bir bölümü kadınlar tarafından veya kadına yönelik amaçla kurulan derneklerdi.

Osmanlı'nın son döneminde kadın eğitimi ile ilgili takip edilen süreç feminizm açısından böylece büyük bir önem taşıyor. Birincisi, yapılan tartışmalar ile kadınlar, cinsiyet düzeniyle ön görülen rol ve görevleri farklı bir biçimde değerlendirmeye başladılar. Bu doğrultuda rol ve görevlerini kabul edip, içeriği tartışıyor ve eski hali eleştirmiyorlardı. Bu tartış-



malarla kadınlara, cinsiyet düzeni, tarafından belirlenen konumlarını yeniden şekillendirip biçimlendirme imkanı verildi. Ama bu imkana saramalarına rağmen, rol ve görevlerinin en önemlilerinin halen evin içinde olduğunu kabul ediyorlardı.

Eğitim tartışmalarının verdiği ikinci bir sonuç eğitim sistemindeki ve dolayısıyla cinsiyet düzenindeki değişimliklerdir. Kız okullarının sayısı giderek arttı. Bu artış sadece ilk eğitim seviyesinde görülmekteydi, giderek lise gibi daha yüksek seviyede kız okulları açıldı. Ayrıca yaşı geçmiş olan veya başka nedenlerle okula gidemeyen genç kız ve kadınlara başka imkanlar yaratıldı. Bu yeni kitle okur yazar "aydınların" kadınlar, cinsiyet düzeni ile ilgili tartışmalara aktif olarak katılmaya başlayıp içinde daha fazla isteklerde bulunup, cinsiyet düzenini daha da temelden değiştirmek için mücadele vereceklerdi (van Os, 1997; van Os çıkacak).

Kadınların birbirlerine destek olup birbirlerini eğitmek için gösterdikleri gayretler cinsiyet düzeninin değişmesinde üçüncü bir adım sayılabilir. Bu adım ile özel alana ait olan ev içindeki rol ve görevlerini geçici de olsa bırakıp kamu alanına girmeye başladılar. Giris çeşitli anlamlarda bir giriş oldu. Bir yandan kadınlar fiziksel olarak kamu alanına girdiler kürsüye çıkıp dinleyicilere hitap ettiler. Ancak bu kamu alanı, Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar kadınlara mahsus, yani erkeklerden ayrı bir alan idi ve dolayısıyla cinsiyet düzeninin getirdiği cinsiyet ayrımı bu açıdan yıkılmadı. Yazı, anyla ise, sembolik de olsa bu duvarı geçebildiler. Kadınlar tarafından genel dergi ve gazetelerde yazılan makaleler bunun bir göstergesidir. Bu yazıların ne derece cinsiyet düzenine aykırı olduğu, içerikleri ile ilgili, şimdiye kadar ayrıntılı bir araştırma yapılmadığından henüz tam olarak bilinmiyor.

### OSMANLI'DA KADIN DERNEKLERİ

Dördüncü yenilik olarak kadınlar tarafından başka kadınları eğitmek amacıyla kurulan dernekler sayılabilir. Osmanlı döneminde, tam sayısı bilinmemekle birlikte, yüksek bir sayıda kadın derneği kuruldu. (van Os, 2000b) Derneklerin çoğunun kurucu, yönetici ve üyeleri hakkında bilgi mevcut olmadığı halde, edinilen bilgilere göre kadın dernekleriyle meşgul olanların çoğu okur yazar orta ve üst sınıf tabaka mensubu olan kadınlardı. Bu kadınlar tarafından yürütülen "kadın dernekleri"nin çoğunun asıl amaçları hayırsever nitelikteydi. Derneklerin bir bölümünün ise hayırseverlikten başka amaçları da varken o dönemdeki durumayam göstererek başka faaliyetlerin yanı sıra hayırsever faaliyetlerde de bulundu. Kadın dernekleri orta ve üst sınıfa ait kadınlara cinsiyet düzeninin onlar için biçtiği rol ve görevlerin dışında faaliyette bulunma imkanı verdi.

Derneklerin genelinde ve bilhassa kadın derneklerinin sayısında 1908'deki değişimliklerin ardından bir patlama oldu. 1909'da çıkan Cemiyetler Kanunu ile sayı hızla artan bu derneklere yasal bir çerçeve verildi. Kanunda erkek kadın ayrımı yapılmadı. Neden yapılmadığı bilinmiyor, ancak bazı yerel yöneticilerin tahafına girmiş olmalıdır ki merkezi yönetime bu konuda soru sormak gereğini hissettiler. Selanik'teki yöneticiler 1909'da *Teatı Vatan Osmanlı Hanımlar Cemiyeti* (Vatanı Yükseltmek için Osmanlı Hanımlar Cemiyeti) kurulduğunda, kadınların yasal olarak dernek kurup kuramadığını emin değildiler. Bunun üzere İstanbul'daki İçişleri Bakanlığına bir mektup göndererek bilgi istediler. İçişleri Bakanlığı bu konu ile ilgili Şura-yı Devlet'e (Danıştay) danıştı. Danıştay'daki tartışmanın ardından olumlu cevap geldiğinde, bu Selanik'teki yöneticilere iletildi ve dernek için izin verildi. (van Os, 2000b)



1868-1923 döneminde, yaklaşık 40 "hanımlara mahsus" yayın çıktı. Yayıncılar başta erkekken, kadın yayıncı/yazarların sayısı ve bununla beraber kadınlara geleneksel hayat bilgileri vermenin ötesinde onların haklarını dilendiren yaklaşımların zamanla gelişmiştir

345

Bu olay Osmanlı toplumunda dernek kurmanın aslında bir erkek işi olarak görüldüğünü gösteriyor. Oysa *Teal-i Vatan* Osmanlı Hanımlar Cemiyeti kurulan ilk kadın derneği, değil. Bilhassa Osmanlı Müslüman bir kadın tarafından kurulan ilk dernek 1876'da Mithat Paşa'nın eşi tarafından kurulmuştu. Bu derneğin amacı Balkan vilayetlerinde yer alan kargaşalarda yara alan askerlere yardım etmektir. Az sayıda olsa bile 1908'e kadar benzer amaçla birkaç dernek daha faaliyet göstermişti.

1908'den sonra sayısı hızla artan kadın derneklerinin çoğunun faaliyetlerinin de ağırlıklı hayırsever bir karakter taşıdığı halde bazılarının faaliyetleri daha geniş bir yelpazede yer alıyordu. Şöyle ki bazı dernekler birbirinden tamamen farklı girişimlerde bulunuyorlardı. Ayrıca bazı hayırsever faaliyetlerin asıl amacı hayırseverlikle değil fakat milliyetçilik ve ılıydı.

Hayırsever faaliyetlerde bulunan derneklerin özellikle savaş yıllarında yoğun çalışmaları vardı. Bir tarafta askerlere yardım elini uzatan dernekler vardı di-

ğer tarafta ise erkekleri askere gittikleri için gelin kesilen asker ailelerine destek veren dernekler kurulmuştu.

Osmanlı Hanımları Cemiyet-i Hayriyesi'nin asıl amacı özellikle yaralı askerlere yardım etmekti. Bunun için üyeleri tarafından gecelik çarşaf, sargı gibi malzemeler dikiliyordu. Dikiş dikmek istemeyen veya imkanı olmayanlar para vererek destek oldular. Ayrıca da derneğin bazı üyeleri Balkan Savaşında hastabakıcılık yapıp şahsen yaralı askerlere de baktılar.

Askerlerin yerine orduya maddi destek veren kadın dernekleri de vardı. Donanma ve orduya askeri araç ve gereçler almak için para toplanıyordu. Örneğin daha önce ad geçen *Teal-i Vatan* Osmanlı Hanımlar Cemiyeti donanmaya destek olmayı hedefleyip zırhlı savaş gemileri aldirmek amacıyla para toplama girişiminde bulundu.

*Asker Aileleri Yardımcı Hanımlar Cemiyeti* ise, adından anlaşıldığı gibi, askere giden erkeklerin ailelerine gıda yardımında bulunuyordu. Fakat bazı dernekler sadece maddi yardımla yetinmeyip, bunun yanı sıra temel yardımları da esir-

gemediler. İhtiyacı olan kız ve kadınlara meslek kursları ve atölyeler açıp aynı zamanda onlara eğitim, iş ve gelir imkânı sağladılar (Çakır, 1994, van Os, 2000b; van Os, 1999b).

Bu derneklerin verdiği eğitimin amacı kısmen sosyal içerikli olmakla birlikte, sırf kadınları eğitip aydınlatmak amaçlı kurslar açıp konferans veren dernekler de vardı. Bazıları sadece kendi üyelerine yönelip, Amerikanvari "okuma kulübü"ne benzerken, diğerleri, derneğe üye olmayan kadınları hedef seçiyordu. Selanikte Sabiha Zekeriyâ Sertel ve arkadaşları tarafından kurulan *Tefeyyüz Cemiyeti* ve Halide Edib'in kurduğu *Tealî-i Nisvan Cemiyeti* kendi üyelerine yönelik birer dernek olarak kuruldu. *Tealî-i Nisvan Cemiyeti* daha sonra üyelerinin yardımıyla başka kadınları eğitip aydınlatmakta gayret gösterdi. (van Os, *çıkacak*)

Eğitim veren derneklerin arasında asıl amacı daha milliyetçi olanlar da vardı. İhtiyacı olan kız ve kadınlara sadece bir gelir sağlamak değil, Osmanlı ve özellikle Osmanlı Müslüman ekonomisine katkıda bulunmak ve ulusal, geleneksel el işleri yapımını yeniden canlandırmak gibi amaçları da vardı. Bunun birer örneği, sırasıyla, *Mamulât-ı Dahiliye İstihlakı Kadınlar Cemiyeti*, (Yerli Mallarının Tüketimi için Kadınlar Derneği) ve *Osmanlı ve Türk Kadınları Esirgeme Derneği* (van Os, 2000a).

Bu derneklerin açtığı atölyelerde çalışan genç kız ve kadınlar genellikle böyle bir işe muhtaç olanlardı. Toplumun alt sınıfından veya savaşa gelen darbelerden dolayı fakirleşen ve bir gelir sağlamak zorunda kalan kadınlar bu atölyelere sığınıyorlardı. İlk görünüşte bu, cinsiyet düzeninde bir değişiklik gibi görulse bile alt sınıftaki kadınlar hep çalışmıştı ve bu yüzden bu atölyelerde çalışmak onlar için bir yenilik olmadı. Tabii ki fakirleşen orta ve hatta üst tabaka mensubu kadınlar için bu bir değişiklik oluyordu.

Ancak istenilen bir değişiklik olduğu şüphelidir. Onlar için çalışmak bir haktan ziyade, hayatı bir zorunluluk oldu.

Kadınlara çalışma hakkı, isteyen ve onun için mücadele veren *Kadınlar Dünyası* adlı kadın dergisinde yazan kadınlar ve onların kurduğu dernek *Osmanlı Mûdafaa-ı Hukuk u Nisvan Cemiyeti* id. 19 yüzyılın son yarısında bazı erkekler, kadınların yüksek eğitim gerektiren meslek sahibi olmalarını savunmuşsa da, orta sınıftan gelen Osmanlı Müslüman kadınlar için bu 1910 hatta 1920'lere kadar neredeyse mümkün değildi. Sadece öğretmenlik onlar için için böyle bir imkân sağlıyordu. Bu tabakadakı kadınların işe gidip çalışarak hayatlarını kazanmaları 19 yüzyılda var olan cinsiyet düzenine göre kabul görmezdi. *Osmanlı Mûdafaa-ı Hukuk u Nisvan Cemiyeti* ise çalışma hakkından bahsederken bu tabakaya ait kadınları hedefliyordu. Oysa "çalışma hakkı" isterken gösterilen neden yine kadının bireysel ihtiyacı veya isteği değil ülkenin ekonomik ihtiyacıydı. Kadınların boş oturmasındansa çalışarak ülke ekonomisine katkıda bulunmaları düşünceyle kadınlar için çalışma hakkı istediler. (van Os, 2000a)

Yine de savaşın etkisiyle ve ülkenin ekonomisini daha iyi bir hale getirmeye katkıda bulunmak umuduyla yapılan bu larüşma ve girişimler, orta sınıftan gelen kadınlar için bir fırsat idi. Orta sınıflı kadınların çalışması tartışılır hale getirildi ve böylece cinsiyet düzeninden kaynaklanan erkek-kadın ayrımında daha sonra gerçekleştirilen değişikliklere bir kapı aralandı.

Osmanlı Devleti'nin son yıllarında kadınların dernek kurup kuramayacakları diye bir soru kalmadı. Kadın derneklerinin sayısı, bu konuda şüphe bırakmadı. Cinsiyet düzeninin bu değişikliği artık kabul görmüştür. Amerika ve Avrupa'da olduğu gibi dernekler başka bir açıdan da kadınların faaliyet gösterdikleri alanı ge-

nuşletti Kadınlar sadece dernek kurmakla kalmadılar, aynı zamanda dernekleri yönetip, mali işleri de ilgilendiler Bundan ötürü, derneklerin faaliyetlerinde aktif rol alarak değişik etkinlikler düzenleyip destek verdiler Atolye açıp orada üretilen malların satışını sağladılar. Fuar, piyango, sergi ve 'şefkat pazar'ları düzenlediler Böylece behirgin yeni tecrübeler kazandılar. Bu tecrübeleri sonradan, örneğin cinsiyet düzenine göre erkeklere ait sayılan siyasi alana girmek için kullandılar Nezihe Muhittin bunu yapan kadınlardan biriydi. 1909'da kurulan Osmanlı ve Türk Kadınları Esirgeme Derneği'nin kurucularından biriydi Ayrıca 1912'de Donanma Cemiyeti'nin kadın şubasını açtırdı Kurtuluş Savaşı'ndan sonra kadınlar için siyasi haklar isteyip ilk (siyasi) kadın partisi kurmaya çalıştı Ancak sonra isteklerinin fazla lenye gittiğini gören Cumhuriyet hükümeti tarafından siyasi genişimlerinden dolayı faaliyet dışı bırakıldı. Galiba yeni -ve sadece erkeklerden oluşan-hükümet cinsiyet düzeninde Nezihe Muhittin tarafından istenilen değişiklikler için henüz hazır değildi.

### SONUÇ

Osmanlı Devleti'nin son yuzyılında gelişen Müslüman kadın hareketi, dinsel canlanış hareketinden esinlenen ailesel feminizmin özelliklerine benzeyen nite-

liklere sahipti Kadının bireysel haklarına değil, toplumsal çıkarına önem verilir, erkek ve kadın farklı olup birbirinin tamamlayıcısı olarak görülürdü, kadının yerinin özellikle ailesinin içinde olduğu tartışılmazdı Ancak kadının ailedeki yerinin içeriği ve özelliği en önemli tartışma konuları oldu Böylece orta ve üst sınıflarda var olan cinsiyet düzeninin temelleri sorgulanmaya başlandı Kadının aile içindeki yeri toplum açısından son derece önemli sayılsa bile, Osmanlı feministleri kadınların aile dışında da toplum açısından önemli bir rol oynayabileceğinin farkındaydılar Osmanlı'nın son yıllarında orta ve üst sınıftan gelen kadınlar, haremliklerinden çıkıp giderek daha fazla kamu alanlarına girmeye başladılar İlk önce yazlarıyla meydana çıktılar Yazılarında var olan cinsiyet düzeni, sınırlı da olsa tartışıldı ve kadınların kamu alanına girmesi için toplumun alt yapısı hazırlandı Sonradan kadınlar, hemeinslerine özel kamu alanlarına girmeye başladılar Çeşitli faaliyetlerde bulundular ve adım adım karma kamu alanlarına girmeleri toplum tarafından kabul gördü Böylece Osmanlı Müslüman kadın ve erkeklerinin bu konudaki faaliyetleri "musavat-ı tamme'yi savunan bir feminizm sayılmasa bile kadınların var olan ve kabul edilen ataerki toplumundaki yerini değiştirip yükseltmek için önemli bir rol oynadı

### DİPNOTLAR

1 İstanbul Kütüphanesinde bu unan kadın dergeri ve içerdiği makaleler için bkz (1993) *İstanbul Kütüphanelerindeki Eski Harfli Türkçe Kadın Dergileri Bibliyografyası*, İstanbul Metis Yayınları.

2 Çağdaşlaşmak burada öz an amiy a kul anııyor yani Avrupa gibi aynı çağ'da olmak anlamında

# Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm

FATMA GÜL BERKTAY

*"Hiçbir ganah kadının ki kadar büyük değ. i-  
dir diyorlar ama, kadınlar adam öldürmez-  
ler, kentleri yakıp yıkmazlar, halkı ezmezler  
toprakları yağmala-mazlar, kundakçılık  
yapmazlar sahte sözleşmeler düzenlemezler  
Kadınlar şefkatli., nazık, yardımsever, alçak-  
gonulu, sagduyulu varlıklardır"*

Christine de Pizan  
(1365-1430'dan sonra)

*"Çünkü nakış akl olur durur n. sa  
Her sözün mağrur tuumakdur reva  
Lık Mihri dainün zannı bacur  
Bu sözi dir ol ki kamil usuldur  
Bir müennes yığ durur ki m ehl ola  
Bin muzekkerden ki ol na-ehl ola  
Bir müennes yığ ki zihin. pak ola  
Bin muzekkerden ki bi-.drak ola"*

Mihri Hatun  
(yakl 1470 1515'den sonra)<sup>1</sup>

Kadınların ezilmesini ve onlara karşı ayrımcılık uygulanmasını, bilinen tarih boyunca hep görüyoruz, ama gene bilinen tarih boyunca, bu ezilmeye karşı sistematik bir karşı çıkışı her zaman göremiyoruz. Batı toplumunda bu karşı çıkış, uzun süre, dinsel bir çerçevede sürdürülüyor, kadınlar yicce geri bir noktadan, kadının da insan olduğunun kabul edilmesi ve "lanetli Havva" imgesinin reddedilmesin-

den hareket etmek zorunda kalıyorlar. Hristiyanlığın doğuşundan itibaren kadınların, Kutsal Kitap e.eşitisi, de ortaya çıkmış olsa bile, bu eleştiri geleneği, varolan ataerkil paradigmayı değiştirmedigi gibi, kadınların düşüncesinin feminist bir doğrultuda gelişmesini de pek teşvik etmemiştir.<sup>2</sup>

Gelişmiş bir feminist bilincin ortaya çıkması, kadınların evlilik dışında bir ekonomik alternatifte sahip olmalarına ve kendi ekmeğini kazanan anlamli sayıda bir kadın grubunun varlığına bağlıdır. Ancak bu tür önkoşulların var olması durumunda kadınlar, ataerkil sisteme karşı dunsel ve toplumsal alternatifler oluşturabilirler. Batı'da bu önkoşulların .puçları 17 yüzyıldan itibaren kendini göstermeye başlar ve daha önceki feminist yapıtların ötesine geçen sistematik bir feminist teorisinin doğuşunun da 18. ve 19 yüzyıllara tarihlenmesi, raslantı değildir. Çünkü kadınların da tıpkı erkekler gibi, kendi düşüncelerinin kültürel olarak yankı bulmasına ve onaylanmasına ihtiyaçları vardır. Manastırların dinsel, mistik ortamlarında bazer bunu buldukları oluyordu, 17 yüzyıldan itibaren ise dinsel olmayan ortamlarda da kendi oluşturdukları küçük çevrelerde lenşim ağları içinde bu dayanışma ve onayı bulmaya başlıcalar.

### KARŞILAŞTIRMALI BİR BAKİŞ İHTİYACI

Ancak, henüz kadınların çok büyük çoğunluğunun geçimleri için kocalarına bağımlı oldukları bir dönemde, bu tür kadın çevrelerinin ve dayanışma ağlarının üst sınıftan kadınların küçük bir grubuya sınırlı olması kaçınılmazdır. Ekonomik, hukuksal ve siyasal iktidarın tümüyle erkeklerin elinde olduğu bir ortamda, zihinsel bakımdan en özgür toplumun değişimini en çok isteyen kadınların bile, bu değişimin erkeklerin etkisi ve yardımı olmaksızın gerçekleşebileceğini tasavvur etmeleri mümkün değildi. Feminizmin Batı'daki gelişiminin ortaya koyduğu bu noktanın metodolojik önemini vurgulamak gerekir, çünkü çoğu zaman Osmanlı feminizminin kendine özgü nitelikleri olarak sunulan özelliklerin hiç de öyle olmadığını -bu, e.bette her toplumun özgül nitelikleri olduğunu reddetmek anlamına gelmez- sergilemeye yardımcı oluyor. Bu açıdan, karşılaştırmalı yöntem "biz bize benzeriz"çiliğe (ya da "Doğu Doğu'ya benzer"çiliğe) karşı gerçekten bir panzehir.

Feminizmin doğuşu ile modernleşme, burjuva devrimi ve "rasyonel insan"ı temel alan doğal ve evrensel haklar teorisinin gelişimi arasında yakın bir ilişki olduğu açık. Ne var ki, "eşitlik özgürlük kardeşlik" bayrağını yükselten burjuvazının "insan" soyutlaması da yüzlerce yıllık geleni sürdürerek, kadınlar, dışlayan bir nitelik taşıyordu ve yeni oluşmakta olan ulus devletinin kardeşliği, kadınları oy hakkının dışında bırakmasının açıkça ortaya koyduğu gibi, "erkek kardeşlik"i Mutlak siyasal iktidarın sınırlandırılmasını, savunan ve bu tezi doğal hukuk ve toplumsal sözleşme teorisyle temellendiren Locke'a göre, kadının aile içindeki bağımlılığı doğaldı ve örgütlü toplumdaki önceye tarihlenmekteydi. Yani, erkeklerin kadınlar üzerinde "doğal paternal hakları" vardı

ama bu "doğal" hakkın uygar (sivil) toplum ile bir ilgisi yoktu, dolayısıyla kadınlar "toplumsal sözleşme"nin tarafı değillerdi bu nedenle de yurttaş değillerdi. Böyle bir zihinsel ve yapısal kurgu içinde kadınların bütün yapabildiği eğitim hakkı talep etmekte. Bu hakkın talebi çün kullandıkları argümanlar da ister istemez, erkeklerin desteğinin kazanılmasını da yoğunlaştı ve atavistik toplumsal cinsiyet tanımlarına dayandırıldı. Kadınların eğitimlerinin gerekçesi, "ulusun anaları" sıfatıyla ulus devlete sadık oğulları yetiştirebilmeleriydi!

Feminizmin sistemleştirilmesine büyük katkıda bulunan ve Aydınlanma ideallerinin güçlü bir savunucusu olan Mary Wollstonecraft, "Eğer çocuklar, gerçek anlamda yurtseverler, ne olduklarını anlayacak biçimde eğitileceklerse annelerin birer yurtsever olması gerekir" diyordu, ama aynı zamanda annelik görevlerinin salt "basit görevler" olduğunu, "nihai büyük amaç"ın kadının kendi yeteneklerini ortaya çıkarmak ve "bilinçli erdemliliğin onuruna sahip olmak"<sup>3</sup> olduğunu da söylüyor ve böylelikle Aydınlanma'nın özerk insan ve ahlak anlayışını dile getirerek, hem kendi tezine bir anlamda meydan okuyor, hem de Aydınlanma düşüncesinin içerdiği ayrımcılığı ve tutarsızlığı eleştirmiş oluyordu.

Ne var ki, ne demokratik cumhuriyetin prototipi sayılan ABD'nin kurucu önderlerinin, ne de diğer Batılı burjuva siyasetçilerinin, tutarlı olmak adına, Locke'un sözünü ettiği "paternal hakları"ndan vazgeçmek ve kadınları da siyasal topluma dahil etmek gibi bir niyetleri yoktu. Hatta henüz "eğitilmiş kadın" imgesini bile, ailenin ve topluluğun birliğine zarar verecek bir şey gibi görebiliyorlardı. Bu koşullarda kadınlar, ABD'de de, başta eğitim olmak üzere haklarını, hep, cumhuriyetin "iyiliği"ne gönderme yaparak talep etmek durumunda kaldılar. Analar oğullarını iyi birer yurttaş olarak

yetistirecekler ve cumhuriyetin siyasal varlığına ancak böylece katılabileceklerdi. İyi zevceler (Louisa May Alcott'un ünlü *Küçük Kadınlar* kitabından sonraki devam cildinin *İyi Zevceler* adını taşıdığını hatırlayın!) ve anneler olarak, doğru dan güç kullanmak yerine dolaylı e.kide bulunmakla yetinmeliydiler.

Eğitilmiş kadınların, ailenin ve ulusun daha iyi ve erdemli anneler, olacakları tezi, Osmanlı toplumunda da 19. yüzyılın sonlarıyla 20. yüzyılın başlarında yansımasını bulacak ("Zinciri cehl ve taassubu, maarifden başka hangi kuvvet kırabilir? Renberimiz hürriyet müzahırimiz musavat olsun. Yaşasın vatan ve millet, yaşasın musavat ve hürriyet."),<sup>4</sup> Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinde de, bazı farklılıklarla, kendisine etkin bir yer edinecekti. Bu dönemde Osmanlı toplumundaki eğitim hamlesi, ile feminizmin gelişmesi arasındaki bağlantı açıktır. Dolayısıyla, Osmanlı feminizmini ele alırken 19. yüzyıl ortalarından itibaren küleselleşmeye ve gerçek bir toplumsal harekete dönüşmeye başlayan ABD ve İngiltere'deki feminist hareket ile değil Batı'da ondan önceki feminist düşünce ve kılise ya da kılise-dışı hayır örgütleri, özel kadın çevreleri ve iletişim ağlarının var olduğunu düşünmek gerekir. Çünkü Osmanlı kadınlarının da öncelikle gündeme almak zorunda oldukları konu, kadının eksiksiz bir insan varlığı olduğuna ortaya koymaktır.

#### "BİZ DE İNSAN DEĞİL MİYİZ?"

Tıpkı kendilerinden önce Batı'da hemcinslerinin yaptığı gibi onlar da soruyorlardı: "El ayak, göz, akıl gibi vasıtalarla bizim erkeklerden ne farkımız var? Biz de insan değiliz miyiz? Yalnız cinsimizin ayrı oluşu mu bu halde kalışımıza sebep olmuştur?"<sup>5</sup> Osmanlı kadınları ve onlar, hem destekleyip hem de söylemin ve pratik sınırlarını çizen erkek aydınlar, kadın eğitiminin

gerekliğini Batı'daki tartışmalara benzer biçimde kadının eş ve annelik rolünü daha iyi yapabilmesi ile temellendiriyorlar, bir yandan da millî bilincin gelişmesine paralel olarak, millî yetici ögeler söyleme giderek daha fazla dahil oluyordu.<sup>6</sup> Erkeklerin, kadın hakları ile ilgilenmeleri ne yeni bir şeydi ne de Osmanlı'ya özgüydü. Fransa'da Condorcet'i, İngiltere'de John Stuart Mill'i ABD'de Seneca Falls Bildirgesi'nin kaleme alınmasına katılan erkekleri hatırlamak yeterlidir. Selanik Hukuk mektebi hocalarından Musahiddin Adil'in kadınlar hakkındaki görüşleri, kadınlara siyasal haklar tanınmasını gerekli görmesiyse, örneğin Wollstonecraft'ın anlayışının ötesine geçerek, kadınlara oy hakkı tanınmasının liberal teorinin iç tutarlılığı açısından gerekli olduğunu savunan Mill'in görüşlerine yaklaşıp "Feminizmden maksad, kadınların da erkekler gibi mesalik ilmiye ve siyasete, ve siyasete dahil olabilmeleri her ikisinin aynı hukuk ve vazife haiz olmalarıdır" (abç)

Yukarıda değindiğim gibi, entelektüel ve toplumsal/siyasal yaşama erkeklerin egemen olduğu bir durumda, kadınların erkeklerin desteğini aramaları doğaldır. Ancak Osmanlı feminizmleri arasında bu anlayışın ötesine geçenler ve erkeklerin gölge etmemelerini isteyenler de yok değildir.

"Evet, Osmanlı erkeklerinden bazıları bizi, biz kadınları müdafaa ediyorlar, görüyoruz, teşekküller ediyoruz. Hatta Doktor Abdullah Cevdet Bey gibi kendisini sınıfımızın bir vekil-i müdafii zan edenlere danı tesaduf ediyoruz. Biz Osmanlı kadınları kendimize mahsus inceleğimiz, kendimize mahsus adat ve adabımız vardır, bunu erkek muharrirler, bir kadının anlayacağı ruhla anlamazlar, lütfen bizi kendimize bıraksınlar. Biz kadınlar hukukumuzu bizzat kendi içti-had'ımızla müdafaa edebiliriz. Erkekler bizi daima mahkum, daima esir etmişlerdir. Erkekler yuzünden çekmekte oldu-

ğumuz zulmün def'ini bugün biz erkeklerin muruvvetinden istemeye tenezzul eder miyiz?"<sup>8</sup>

Bu satırlarda, Cumhuriyet dönemi Türkiye'si kadınlarının ancak 1980'lerde yeniden keşfedecekleri bir radikal ruh olduğu açıktır.

Osmanlı'da kadınlar, dergi ve gazeteler çıkararak, bu yayın organlarındaki tartışmalara, konaklar ve hayır dernekleri vb yerlerdeki toplantılara katılarak bir 'kamusal alan' yaratılmasına ve genişletilmesine katkıda bulundular. Bu olgu, kadın hareketi ile sivil toplumun oluşumu ve gelişimi arasındaki bağı vurgulamak bakımından önemli. Elhuzdeki derlemede yer alan Nicole van Os'un yazısında bu konuya ilişkin geniş bilgi verildiği için burada yeniden bir döküm vermeye gerek yok, ancak Os'un yazısında ileri sürülen, II. Meşrutiyet'e gelene dek kadınların vizyönüne siyasal haklar talebinin dahil edilmemiş olmasının onların "musavvat-ı tamme" peşinde koşmadıklarını gösterdiği önermesi bence doğru değil. Siyasal hak talebi, örneğin bir Mary Wollstonecraft'ın da ufkunun ötesindedir ve içinde yaşadığı toplumun maddi koşullarıyla ilgili bir şeydir. Kadınlar için oy hakkı talebi, Batı'da da ancak 19. yüzyıl ortalarından itibaren güçlü bir şekilde dile getirilir ve 20. yüzyıldan önce de hayata geçmez. Oy hakkının büyük ölçüde, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra elde edilmesi ile bu savaşın "topyekun" niteliği dolayısıyla cephe gerisini de çok etkilemesi ve böylece kadınların rolünü artırarak kendilerini "kanıtlamaları"nı sağlaması arasında yakın bir ilişki vardır. Türkiye bağlamı (kadınların Balkan Harb., Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı'ndaki etkinlikleri) ile bir diğer benzerliğe oluşturan bu noktada, mülksüz sınıfların erkeklerinin de oy hakkına kavuşmalarında, ulusal orduların kurulup bütün yetişkin erkeklerin orduya katılmasının oynadığı rolün hatırlanması gerekir.

Osmanlı toplumunda, İngiliz ya da

Amerikan süfrajetlerinin eylemlerinin aynısını ve küteselliğini aramanın doğru olmaması bir yana (kaldı ki, II. Meşrutiyet döneminde Meclis-i Mebasan'ın açılışın, kadınların da izlenmesine izin verilmezse, "biz de İngiliz kadınları gibi parlamento önünde nümayiş yaparız" diye tehdit savardıkları da biliniyor!),<sup>9</sup> iki toplum arasında önemli benzerlikler kadar farklılıklar da olduğunu ve bu farklılıkların bazılarının kadınlar açısından can alıcı önemde olduğunu anıtmamak gerekir. Çeşitli yazarların dikkat çektiği ataerkilliğin İslâm'ın sınırlarını aşığı ve kadınların ezilmesini salt İslâm'a bağlamanın yanlış olduğu saptamasına katılmakla birlikte,<sup>10</sup> Osmanlı devletinin bir şeriat devleti olmasının ve İslâm'ın yalnızca dinsel alanda değil, kültürel alanda fiziksel mekâna da yansıyan etkisinin, bir özgüllük ögesi olarak, Osmanlı feminizmine ilişkin analizlere mutlaka dahil edilmesi gerektiği kanısındayım. Bunun üzerine bir de İmparatorluk milliyetçiliğinin hem devleti kurtarma hem de İslâmcılık ile medeniyetçiliğin birleştirme kaygıları eklenince, Müslüman-Türk kadınlarının özgürleşme sorununun ne denli çetrefil olduğu ortaya çıkar, bu "çetrefil"liğin, Osmanlı'nın Cumhuriyet'e aktardığı mirasın bir parçası olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Bütün bu zorluklara karşın, Osmanlı kadınları da bireysel özgürlük ve onun temeli olan özerklik talebini son derece etkileyici biçimde dile getirmişlerdir. Mükerrrem Belkıs Hanım'ın "Nebahat Hanımefendi'ye cevab"ı, Wollstonecraft'ın sözünü ettiği "basit ödevler"ın ötesine geçen "nihai büyük amaç"a gönderme yapar gibidir.

"Hakk-ı insaniyelerimden vazgeçen ve yahut haklarımızın, ihtiyaçlarımızın bir kısmı verilmiyor" diye hepsini bırakan, hiçbir şey istemeyen hemşirelerimiz varmış! Zararı yok, ben yine vazife-i vataniye-i insaniyeti kemal-ı ifa edeceğim. Hiç



kimsi istemesin, yalnız başına ben isteyeceğim. Onu istememek insanlığımıza bence bir bîyanettir.”<sup>11</sup>

Bu herhangi bir araçsallık konumundan değil de doğrudan “hakk-ı insanı ye”den kaynaklanan eşitlik talebi, özerk bir insan varlığı, bir birey olma talebinin haykırılmasıdır ve bir kez dile getirildikten sonra toplumda yankı bulmaması da mümkün değildir!

Osmanlı toplumsal değişimine ilişkin analizler, haklı olarak devletin ayrık ve dinamik rolüne dikkat çekerler ve bu özelliğin bir sonucu da toplumsal değişimde bireyden çok topluluğun vurgulanmasıdır. Bu analizlerden yola çıkıldığında, Osmanlı’daki Müslüman kadın hareketinin,<sup>12</sup> kadının bireysel haklarından çok toplumsal çıkarına (ve özel olarak da toplumun genel çıkarına) önem verdiği sonucuna varmak mümkündür. Ancak bu özelliğin de gene, salt Osmanlı ya (ya da daha genel bir düzlemde Orta Doğu devletlerine) özgü olmaktan çok, kadın sorununa özgü olduğu saptanabilir. Kadınların “topluluğun ruhu”nu simgelemeleri, doayısıyla da topluluğun kurtuluşu ya da ilerlemesi kadar, çürümesi ve gerilemesiyle özdeşleştirilmeleri, Batılı ya da Doğulu olsun ataerkil düşüncenin genel bir özelliğidir. Mükerrrem Belkis Hanım gibi, kadınların önemi de, bu düşünceye baş kaldırarak bireyleşme yolunu açmalarından ileri gelmektedir.

#### ATAERKİLLİK SÜREKLİLİĞİN ZEMİNİ

Tarihin, süreklilikler ile kopuşların bir likteliği olarak kavranması, biraz klişeleşmiş bir açıklama olsa da, geçerliliğini koruyor. Kültür, ideoloji ve genel olarak zihniyet dünyası söz konusu olduğunda ise, süreklilikler özel bir önem kazanıyor. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet Türkiye’sinde hem feminizmin hem de anti-feminizmin, Osmanlı’nın mirasını güçlü bir şekilde yansıttığını söyleyebiliriz. Os-

manlı ba, yalnızca zihniyet değil, daha yapısal özellikler açısından da geçerlidir.

Osmanlı hukukunda kadın-erkek eşitliği, kadının aleyhine olarak, kurumsallaşmış durumdaydı. Ne var ki bu, bütün geleneksel toplumlara özgü bir durumdur; üstelik modernleşme de, bu durumun otomatik olarak düzelmesine yol açmaz. Her yerde, kadınların özel insanlıkları, hakları ve eşitlik talepleri etrafında yoğun tartışmalar ve mücadeleler vardır ve sorunun ne yönde çözüleceği, toplumun maddi koşulları kadar bu mücadelelerin çapına ve niteliğine bağlıdır.<sup>13</sup> Osmanlı toplumunda Tanzimat sonrasında yaşanan değişimler, kadınlar açısından bir yandan eşitlik yönünde adımlara yol açsa da, diğer yandan bu eşitliğin çerçevesinin devlet tarafından çizilmesine ve deyim yerindeyse kadınlar üzerinde yeni bir “efendi”nin de ortaya çıkmasına yol açtı. Bu, gene bütün ulus-devletleşme süreçlerinde görülen bir olgudur ve kadınlar üzerinde ıktı –hem olumlu, hem olumsuz- bir etki yaratmaktadır.

Tanzimat sonrasında kadın-erkek eşitliğinin konu edildiği ilk yasalardan biri, araz. üzerindeki miras işlemelerinde erkek ve kadına eskiye göre eşitlik getiren hukme yer veren Arazı Kanunnamesi’dir (1856). Bu kanunla, “ölenin kız çocukları erkek kardeş yoksa, diğer parantezdeki erkeklerle rağmen araz. de erkek çocuk gibi eşit pay alacaktır.”<sup>14</sup> İngiltere de evli kadınlara mulkiyet hakkının tanınması ancak 1882’de dır. Oysa Osmanlı’da, İslâm hukuku uyarınca, evli olanlar da daniel olmak üzere kadınların mulkiyet hakları –erkeklerle eşit düzeyde olmasa bile- tanınmaktaydı ve bu, Batı ile önemli farklılık noktalarından biriydi. Şimdi de Arazı Kanunnamesi, bir adım ileri gitmektedir ama, İliber Ortaylı’nın belirttiği gibi, kanun yaygın bir uygulama getirememiştir (Bu arada, Mecelle’nin, kadının tanıklığı konusundaki İslâmî anlayış. değıştirmeden koruduğu ve bir erkeğe karşı



*II. Meşrutiyet döneminde kız-erkek karışık tiyatrosu. Kadınların/kızların da "aydınlanılması" gerektiği fikri bu dönemde meşrulaştı. Eğitim, bu dönemde Osmanlı modernleşmeleri için sivil bir araç olarak görülüyordu. Hemen her düşünce hareketi, eğitime uygun bir kurama sahipti.*

353

iki kadının tanıklığını kabul etmeyi sürdürdüğünü de haurlamak gerekir.)

İslam hukukunun geçerli olduğu bütün toplumlar g.b.i Osmanlı'da da kentsel mekan cinsiyete göre keskin bir biçimde ayrılmış durumdaydı ve Tanzimat dönemine dek kadınları konu alan uyarı ve yasaklamaların, önce,ikle giyim-kuşam ve kadınların gezinti yerlerindeki alışveriş sırasındaki vb davranışlarını düzenleyenler olduğu görülmekteydi. Aynı tür kısıtlamaların Tanzimat sonrasında çıkarılan yasalarda da varlığını sürdürdüğünü biliyoruz.<sup>15</sup> Bu, kadın, "mahrem" sayan ve dolayısıyla da kamusal alandaki varlığını "zorunluluk" halleriyle sınırlayan, engellemediği durumlarda da katı bir biçimde denetlemeye çalışan<sup>16</sup> bir anlayıştır mekanın cinsiyete göre bölünmesini mimaındaki iğnç yansımalarından bin Metelle'ye göre, kadınlara ait yerler (makarrı nisvan) olarak kabul edilen mutfak, kuyubaşı ve avluların bir başka evden görülmesinin "zarar-ı fahiş" sayılmasıdır<sup>17</sup>

Kadınların kamusal alana çıkmalarını ve giderek siyasal haklarına da sahip yurttaşlar haline gelmelerini sağlayan

Cumhuriyet toplumu ile Osmanlı toplumu arasındaki en önemli kopuş, kendisini işte burada gösteriyor Bu, bazı yazarların kadının toplumsal yaşama "fırlatılışı"ndan söz etmesine yol açan gelişmedir, ve Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kadınların durumunun incelendiği her anlatıda önemli bir kopuş noktası olarak yer almak zorundadır Ne var ki, bir yanılla toplumsal yaşamda bir travma yaratacak kadar derin olan bu kopuş, diğer yanılla da ataerkillik temelinde şekillenen zihinsel ve yapısal sürekliliklere çevrilidir. Bu, İslami ataerkilliğin yernı Baulı ataerkilliğin,<sup>18</sup> ya da daha net bir ifadeyle, ulusdevlet ataerkilliğinin almasıdır. Bu eskinin yeniyile, geleneksel cinsiyetçi varsayım ve kuralların ulusçtu, seküler ayırım çizimler ve yeni toplumsal cinsiyet kalıplarıyla eklemlenmesinin de ilginç bir örneğini oluşturmaktadır

Tanzimat sonrasındaki Kanun-u Ceza'nın çeşitli hükümlerinin incelenmesi ve sonraki Türk Ceza Kanunu ile karşılaştırılması, bu açıdan anlamlıdır Kanun-u Ceza, 54. Maddesi'nde ceza görme konusunda erkeklerin kadınlara farkı olmadığını

söylese de, zina ile ilgili olan 188 Madde-sine göre, bir erkek zevcesini ya da "mahreminden" birini bir kişi ile "f.î.- Şen'i" icra ederken görüp ikisini, birden öldürürse "mazurdur" Eğer zina eden bu ka-dın öldürülmekten kurtulur da yargıla-nırsa, üç aydan aşağı ve iki seneden yukarı olmamak üzere hapisle cezalandırılır (Madde 201 zeyli) Oysa, zevcesiyle bir-likte oturduğu evde başka bir hatun ile zina durumunda olan ve karısının şikaye-ti üzerine bu işi yaptığı anlaşılan koca, sa-dece beş mecdiye ile yüz mecdiye altını arası bir cezaya çarptırılır (Madde 207 zeyli) <sup>19</sup>

354

Türk Ceza Kanunu'nun son yıllara ka-dar geçerli olan 440 ve 441 maddelerine baktığımızda, zina suçunun "Adab, Umumiye ve Nizamı Aile Aleyhine Cü-rümler" başlığı altında düzenlendiğini, yarı eşinden başka bir kişiyle cinsel iliş-kide bulunan erkek ya da kadının esas olarak aileye (toplumsal kuruma) karşı suç işlemiş sayıldığını görüyoruz Ancak, evli kadının zina suçunu işlemiş sayılma-sı için kocasından başka bir erkekle bir kez cinsel ilişkide bulunması yeterliyken (TCK md. 440) evli erkeğin aynı suçu iş-lemesi için "karısıyla birlikte ikamet et-mekte olduğu evde yahut herkesçe bili-necek surette başka yerde karı-koca gibi geçinmek için başkasıyla evli olmayan bir kadını tutmakta" olması gerek-mektedir (md. 441)

İki ceza kanunu arasında, erkeğin sahip olduğu ayrıcalığın derecesi, açısından el-bette fark vardır ama, TCK'nun içerdiği ayrımcılığı meşrulaştırmak için kullanı-lan ataerkil argüman açısından fazla bir fark olduğu söylenemez ve asıl ilginç olan da zaten budur "kadının zinasının ne-sebe hile karışmasına yol açacağı, bunun ise aile düzenini tahrip edeceği, kocayı şerefsiz ve kamuoyu karşısında gülünç duruma düşüreceği." <sup>20</sup> TCK 440 ve 441 maddeler artık geçerli olmasa bile, halen geçerli olan ve gene "genel adabı ve aile-

yi" ön plana çıkaran 8 Bölümde düzenle-nen maddelerde, aynı ataerkil bakışın egemenliği açıkça ortadadır. <sup>21</sup>

Bütün bu maddelerde egemen olan an-layış, kadını özerk bir insan varlığı değil de baba ya da kocanın mülkü sayan ve kaçırılması, tecavüze uğraması vb. haller-de kendisinin değil, ona "sahip" olanların mağdur olduğunu kabul eden binlerce yıllık ataerkil anlayıştır. <sup>22</sup> Bu bağlamda, Ortaylı'nın dikkat çektiği, Osmanlı toplu-munda örf ile şariat arasında varolan iki-lığın, Cumhuriyet döneminde de medeni kanun ve ceza kanunu ile gelenek arasın-da varlığını sürdürdüğü görülmekle bir-likte, <sup>23</sup> belki de daha ilginç "gelenegin" bu yeni yasalarda kendine böylesine ko-lay yer bulmasıdır Bunun bir açıklaması, kadınların kamusal alana çıkmalarına izin verilmesinin erkeklerde yarattığı der-in korku ve tehdit duygusunu, psikolo-jik travmayı hafifletmek ve ataerki liğin "endişesi"ni gidermek olabilir. (Burada, sadece şariatı ataerkillikle özdeş tutmadı-ğımı vurgulamak isterim "örf"ün kendisi ataerkil olduğu gibi, örneğin 19 yüzyıl İngiltere'sinde kadına ve aileye ilişkin bir-çok kural ve uygulamanın da Osmanlı toplumuyla büyük benzerlikler taşıdığını hatırlamak önemlidir) <sup>24</sup>

Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki sü-rekliliklerden bir diğeri, 19 yüzyılda aile ve evlilik kurumunun, giderek daha fazla, devletin koyduğu hukuksal kurallardan etkilenmesidir Bu dönemde her alanda yapılan kanunlaştırma ve kodifikasyon faaliyetleri, İslâm devletinde bir "hukukî Romanizasyon" devrini de başlatmış ve Cumhuriyet devrinde Kanun-u Medeni'nin kabulüyle bu Romanizasyon süreci tamamlanmıştır <sup>25</sup> Söz konusu sürecin aile-yi ve evlilik ilişkilerini kapsayan kısmı, kadınları özel olarak ilgilendirmektedir, çünkü devletin modernleşmesine paralel olan bu süreç, kadınların bir yandan hu-kuksal güvenceye kavuşmalarını sağlar-ken, diğer yandan da onların devletin aile

ve nüfus politikasının araçları olmalarına yol açmaktadır

Bu olgu, ulus-devlete geçen bütün toplumlara özgüdür ve ulus-devletin eril niteliği dolayısıyla kadınlar ile erkekler üzerindeki farklı etkisiyle ilgilidir. Ancak, çeşitli yazarların dikkat çektiği ve Osmanlı açısından özgül olan nokta aile ve evlilik hukukundaki değişimin, devletin topluma nüfuz etme ve toplumu biçimlendirme amacı açısından oynadığı role-dür. Mehmet Ö. Alkan, "hiç kuşku yok ki, hukuk, devletin hukukudur toplumun değil Hukuk devlet için misyon yüklenmiştir, denetleyici ve yönlendiricidir" derken önemli bir noktaya işaret etmektedir. Deniz Kandiyoti ise, bu sapta mayı daha geçmiş bir bağlama otartarak, çeşitli üçüncü dünya ülkelerinde bağımsızlıktan sonra kurulan devletlerin aile eğitim, istihdam ve nüfus kontrolü alanlarında uyguladıkları müdahaleci politikaların çok sınırlı bir etki yapabilmesinin nedemini, öncelikle, bu politikaların demokratikleşme ve kadınların cins çıkarlarını bağımsız olarak savunabilecekleri bir sivil toplumun oluşumuyla paralel gitmemiş olmasına bağlamaktadır.<sup>26</sup>

Tanzimat sonrasında evliliğin giderek daha fazla hukuksal işlem konusu olması, ve kolaylaştırılması, devletin, yerel geleneklerin yarattığı sorunları çözme çabasının (örneğin Mayıs 1844 tarihli bir ferman, kız çocuklarının kendi hür iradeleleriyle evlenebilmelerini ve başlık gibi ödemelerin yapılmamasını emrediyordu)<sup>27</sup> yanı sıra nüfus artışını sağlamak amacı taşıyordu. Bu politika II. Meşrutiyet döneminde de itihaf ve Terakki yönetimi tarafından devralınacaktı.<sup>28</sup> Ama bir yandan kadınların kamusal alana çıkmaları teşvik edilmekte, diğer yandan "ya denetimden de çıkarlarsa"<sup>29</sup> korkusuyla bu "çıkış", devlet politikaları tarafından denetlenip sınırlandırılmaktaydı. Bu, merkezi denetim mekanizmalarının en etkili olanları, her yerde olduğu gibi bu

rada da, nüfus ve istihdam politikalarıydı. Böylece, Tanzimat döneminde başlayan ve giderek gelişen eğilim sonucunda, eskiden "özel" alan kapsamına giren aile "kamasallaşarak" "milli aile"ye doğru yönlendirildi. Aile ulus-devletin nüvesi, "aile ahlakı" ise ulusal dayanışmanın çimentosu olacaktı. Bu anlayışın solidarist ve toplulukçu bir yönseme taşıdığı açıktır ama itihafçıların "yeni hayat" ve "içtimai inkılap" amaçlarında da yansımaları bulan, dönüşümcü ve eşitlikçi söylemlerinin Osmanlı feminizmine ortam hazırladığı da aynı derecede açıktır.<sup>29</sup> Nitekim Kadınlar Dünyası, Ziya Gökalp ile aynı fikirdedir: "Memleketimizde bir inkılap geçiriyoruz. İnkılab-ı siyasî, yey. yaptık fakat bir de inkılab-ı içtimaiye lazım. İşte bu inkılab-ı içtimaiyeyi ancak aile hayatını ıslah etmekle yapabiliriz."<sup>30</sup> Osmanlı feminizmi ile II. Meşrutiyet'te belirginleşen Türk ulusçuluğu arasındaki kesişme noktasıdır, bu.

Üstelik bu eğilimi, henüz imparatorluk ulusçuluğunun egemen olduğu daha erken dönemlerde de izlemek olasıdır. Ya-vuz Selim Karakışla, Osmanlı kadın dergilerinin, her ne kadar cins ve mezhep ayrımı yapmadıklarını iddia etseler de, kendilerine seçmiş oldukları nefes kitle-nin gayrimüslim azınlık kadınlarından değil, yalnızca varlıklı katmanları okur yazar kadınlardan oluşan Müslüman kadınlar olduğuna işaret ediyor.<sup>31</sup> Bu sapta-ma feminizmin ilk dönemlerinde esas olarak eğitilmiş kadınlara hitap ettiği ve eğitilmiş kadınların da üst ve üst-orta sınıfa mensup oldukları hatırlandığında, feminist hareketin başlangıcında bütün toplumlar açısından genelleştirilebilir. Önemli olan, hareketin buradan sonra nasıl bir yol aldığı ve kısımlarla ittifak yaptığıdır. Ulus-devletleşmenin geç kaldığı toplumlarda, kadınların, egemen ideoloji olan ulusçuluğun fazlasıyla etkisinde kaldıkları ve kadın hareketine bu ideolojinin damgasını vurduğunu görebiliyoruz. Bu

bağlamda, son zamanlarda feminist yazında sıkça rastlanan, Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki farklılığı vurgulayarak ulusçu yönsemeyi salt Kemalist dönemin özelliğiymiş gibi ele almanın yanlış olduğu kanısındayım. "Kadın" meselesi, Cumhuriyet öncesinde de milliyetçi projenin bir parçasıdır ve hem Osmanlı hem de Cumhuriyet feminizmine esas rengini veren bu olgudur.<sup>32</sup>

Sabîha Zekeriyâ'nın, kadınlara oy hakkını savunurken gösterdiği gerekçe, başka söze gerek bırakmayacak kadar açıktır. "Biz de bu vatanın evladı, bu memleketin hayatı, istisnâlı için en ağır fedakarlıklara kullanan, yavrularını canından koparıp hudutlarda kurban veren analarız. Hiç olmazsa ölen çocuklarımızın namına bizim de söyleyecek sözlerimiz vardır. Evlatlarımızın kanını asırlardan beri emen bu toprağa herkesten ziyade merbutuz. Vatanı karşı olan kayıtsızlıklarını ilan eden ana-sırı musîrren intihabata iştirake davet ederken bizleri ihmal etmek hem günah hem cinayettir."<sup>33</sup> (abç.)

#### BABANIN MUTLAK EGEMENLİĞİNDEN ERKEK-KARDEŞLER CUMHURİYETİNE

Millî bilimin oluşmaya başladığı çeşitli toplumlarda yeni toplumun birleşmesini, uyanmasını, kurtulmasını ya da yaratılmasını sağlayacak millî kimlikler ile onları uygar toplumlar arasına katacak millî bir ıslah ve gelişme çabası arayışı vardır ve bu toplumlarda ortak bir strateji, kadınların millî geçmişin inşasına, hatta "uydurulması"na dahil edilmesidir. Ne var ki, bu noktada modernleşmeçi vatan-sever erkekler çözümü zor bir ikileme karşı karşıya kalırlar. Ziya Gökalp'te de gördüğümüz gibi, ideal "millî kadın" imgesi milletin uzak bir geçmişte sahip olduğu erdemleri kendinde toplasa da, "çağdaş kadın" bu ideale pek uymaz.<sup>34</sup> Varolan "edilgen ve geri kalmış" kadınları kurtarmak gene -ne yapıları- erkeklerle

düşer, ama bir yandan da "ideal kadın"ı birleştirici bir simge olarak kullanarak içine düştükleri ikilemden kurtulmaya çalışırlar. Türk modernleşmesinde, kadınlara bir yandan Batılılaşma ve modernleşmenin taşıyıcılığı rolü verilmiş, diğer yandan da bu rolün sınırları erkekler tarafından sıkıca çizilmiştir ("ideal kadın" ile "varolan kadın" arasındaki çelişkinin ataerkil "çözümü"!)

Modernleşmeçi erkeklerin geleneksel mutlak otoriteye (babanın ve sultanın otoritesine) baş kaldırırken "kız kardeşleri" ile ittifak yapma arayışında olduklarını görebiliyoruz. Ancak bu, sorumlu bir ittifaktır. Babanın ve yaşlı kuşağın mutlak iktidarının yıkılmasında, oğullar kadar kızların da çıkarı vardır ama, psikanalitik teoriden aıntı yapacak olursak, modernitede ayrıcalıklı "ego", "erkek kardeş"ın egosudur ve yeni toplum da oğulların yönetimindedir.

Oğulların kurduğu yönetim, bir "erkek-kardeşler rejimi" ya da bir "erkek-



"Hürriyet timsali" kartpostal kadını.. Kadının millî simge kıyafetiyle görünürlük kazansın o simgesellik üzerinden kutsallaştırılırken, öznelikten uzak tutulduğu toplumsal konumunun naïf bir habercisi..

kardeşler cumhuriyeti"dir. Bu cumhuriyete, kız kardeşlerin katılmasına izin ve rülse bile, bu ancak erkek-kardeşin koyduğu sınırlar dahilinde olabilir. Daha vahim ise, modernitenin "yeni adam"ının, erkek olmak için reddetmek zorunda olduğu "öteki"nin artık annesi değil, kız-kardeşi olmasıdır.<sup>35</sup> Bu "öteki"nin oluşturduğu tehditle başedebilmek için modernleşmec. "yen. adam", yeni dönemin kadının, kız kardeşin kimliğini belirli kalıplar içinde tutmak ve ehlileştirmek ihtiyacındadır.

Gerçi, erkek kardeşin rejimine isyan eden ve kendi bildiğini okumaya kalkan kız kardeşler de yok değildir.<sup>36</sup> ne var ki, "as." ya da "itaatkâr" olsun, her iki "kız kardeş" üp. de ulusçuluğu içselleştirmiş ve ulus-inşasına ancak simgesel olarak dahil edilmek, ikisi açısından da ortak bir kaddedir. Mehmet Emin Bey, "Yeni düzen, Türk kadınının ruhunu canlandırmıştır. Eski düzen, kadını salt aile ocasına bağlarken. Yeni düzen kadın. vatan ocasına bağlamıştır."<sup>37</sup> derken temel noktaya işaret etmekte, Halide Edip hanım ise, "bir kadın evvela Osmanlı, bir vatanperverdir. Vatanın hukuku kadınlık hukukundan bin kat muhim ve muhteremdir" diyerek aynı anlayışı dile getirmektedir.

Cumhuriyet dönemi "kadın sorunu"nun parametreleri, II. Meşrutiyetten başlayarak Kemalist Cumhuriyet'e uzanan Türk ulusçuluğunun özgül tarihsel koşullarınca şekillenmiştir. Batılılaşma, ulusçuluk ve İslâm arasındaki gerilimler hâlâ çözülmediği gibi, günümüz siyasal tartışmalarında da merkezi bir rol oynamaya devam etmektedir. Burada sorun. Türk modernleşmesinin "birey"i temel almamasından ibaret değildir, sorulması gereken soru. "birey"i temel alsaydı, durumun kadınlar açısından farklı olup olmayacağıdır. Carole Pateman'ın dediği gibi, ulus-devlette kadınlar formel olarak sivil yurttaşlar olarak kabul edilse,er bile,

somut dışıl varlıklar olarak, hiçbir zaman erkeklerle aynı anlamda "birey" olmaları mümkün değildir. "Somut [bedenleşmiş] kimliği caddiye almak, eril ün.ter bireyin bir yana bırakılmasını ve bir eril diğer dişil iki kişiye yer açılmasını gerektirir."<sup>38</sup> Ulusçu soy.emin, vatani çoğunlukla bir kadın beden. olarak temsil ettiği ve erkek kardeşlerden kurulu olan ulusta, erkeklerin birliğine dayanan bir ulusal kimlik inşa ettiği<sup>39</sup> hatırlandığında, Pateman'ın sözleri. daha da çarpıcı bir gerçeklik kazanmaktadır.

Rousseau yeni ve özgür bir toplumun kurulabilmesi için öncelikle "yeni insan"ın yaratılması gerektiğini savunmuştu, ama modernleşmenin "yeni insan"ı erkekti, üstelik de bu "yeni erkek", "eski erkeğe" inanılmaz derecede benzemeye devam ediyordu! Türkiye Cumhuriyeti'nin "yeni kadın" kalıbını belirlemeye girişenler de kendilerine "Yeni Adam" adını verseler bile, hiç de yeni olmayan bir erkek kimliği çiziyorlardı ve burada asıl ilginç olan, Batıcı/modernleşmec. erkekler ile gelenekselciler arasında fazla bir fark olmamasıydı. Cumhuriyet'in resmi ideolojisi kadınların kamusal alana çıkmalarından, meslek sahibi olarak ev dışında çalışmalarından yanaydı. Ama dönemin kadın konusundaki algılamasına biraz daha yakından bakıldığında, gelenekselci kalıp ile modernleşmec. kalıp arasında, toplumsal cinsiyet rolleri açısından temel bir farklılık olmadığı görülür. Kemalist erkeklerin hayalindeki "yeni kadın"da, "at.evi. içtimai. millî vazifelerini benimseyen ve başkaları için yaşayan" bir varlıktı. Kadının en belirgin meziyeti fedakârlığı ve feragatiydi. Erkeklerin bu konudaki açık sözlülükleri, sorgulanmayan bir iktidar konumuna özgü cüreti yansıtmaktadır. "Bize göre kadın ne kadar diğer 'mevcut'lar için fedakar olur, ne dereceye kadar bir erkeğin hayatta muvaffakiyetini temin eyleyecek ihtiras ve kuvveti verebilir ve çocuğu için bir muhabbet

ocağı haline gelebilirse o kadar mesut, cemiyetün kuvvet ve ahengi de o nisbette zıyade olur”<sup>40</sup>

Batıcı modelin, kadına, aile ve özel a.ındaki “doğal” görev ve sorumluluklarının yansıması, bir de toplumsal alanda fedakarlık ve sorumluluk yüklediğini görüyoruz. Bu, kadınlar “çifte yük”le karşı karşıya bırakırken, erkekler açısından da yeni bir kimlik bocalamasına yol açmakta, erkek kendisini bu “yeni kadın” karşısında “küçülüp sınılmış” hissetmektedir. “Kadın fikri hayatın raşesiyle uykusundan sıkılarak ufkun altınları üzerinde yükselip büyüdükçe, erkek geceye düşen şekiller gibi süratle kararıyor, küçülüyor, sınılıyor”<sup>41</sup> Kadının kamusal alana “fırlatılması”, erkeğin ailenin “tek ekmek getiren” olma konumundan çıkarmış ve bu nedenle de iktidarının temelinde bir gedik açılması tehlikesiyle yüz yüze bırakmıştır. Değişen toplumsal koşulların erkeklik kimliği üzerinde yarattığı tehdit algılaması karşısında modernleşme, erkek, ulusçu/Batıcı kızkardeşiyle özgürleşme noktasında ittifak yapamazken, ataerkillik kalıplar konusunda kendisini gelenekçi/İslamcı erkek kardeşine daha yakın hissetmekte ve bu, bilinçinde ve kişiliğinde bir yarılmaya yol açmaktadır. Ülkenin inşasına yalnızca simge olarak katılmasına izin verdikleri “kızkardeşler”ini “ötekileştirerek” onları “ıyı zevcelik ve annelik”le sınırlandırmak için ellerinden geleni yapan Kemalist babaların, bir yandan da kızlarını bağımsızlık yönünde desteklemeleri, onları güçlendirmeye çalışmaları, belki de bilinç altında, bu şizofrenik bölünmeyi ortadan kaldırmaya yönelik bir çabaydı!

“Yeni adam”ların kendi içlerinde yaşadıkları bu bölünmeye karşı, “Cumhuriyet’in anaları” katmerli (hem içsel, hem de dışsal) bir bölünme yaşıyorlar ve millî bilinçin uyanma dönemlerine özgü “varolan kadın” ile uzak geçmişteki “ideal kadın” arasındaki karşıtlık, Cumhuriyet

sonrasında İstanbul kadını/Anadolu kadını, kentli kadın/koylu kadın, asrı kadını, “tango”-iffetli kadın, modern kadın/geleneksel kadın vb. karşıtlıklarda somutlaşıyordu. Bu bölünmenin kadınların içine de yansımaması mümkün değildi, netekim, “iffetlilik ile alaturkahlık korkusu”<sup>42</sup> arasında sıkışıp kalan Cumhuriyet kadınlarının kamusal alana çıktıklarında farklılıklarını ve cinselliklerini bastırmak zorunda kalmaları, ne yapsalar ulusun “öz evlatları” olamayacakları algılamasıyla birleşerek derin bir karamsarlığa yol açacak ve içinde yaşadıkları bireyseltopluşsal koşulları sorgulama açmazında onları “ölmeye yatmak” zorunda bırakacaktı.<sup>43</sup>

Batı’da, kadınlararası dayanışmanın tarihsel olarak ulaşıcı dağının geri çekilmesi mesinden sonra yaşanmış olması ve sosyal haklar, ureme hakları vb. için mücadele eden kadın hareketlerinin, bu süreç içinde soyut yurttaşlık anlayışının içinde barındırdığı eşitsizlikleri sergilemiş olması dikkate değerdir. Sömürgecilik karşıtı hareketlerde ise feminist programların millî bağımsızlık davasına kurban edildiği ve kadınların eski “evsel” rollerine geri dönmek zorunda bırakıldıkları görülür.<sup>44</sup> Her zamanki gibi “arada” bir konumu olan Türkiye’de, Cumhuriyet sonrasında kadınlar, dinsel ve etnik cemaatlerin baskısından önemli ölçüde kurtulma ve kamusal alana girme olanagı buldular. Bu onları açısından, küçümselemeyecek bir kazanımdı ve kadınların modernleşmeç/ulusçu projeye sıkıca sarılmalarının da anlaşılır nedeniydi. Bu bağlamda Kemalist projeye katan kadınların kendilerini var etme yönündeki bilinçli seçimlerini ve önceliklerini dikkate almak, cumhuriyetin ilk yarım yüzyılındaki sorgulama eksikliği kadar, daha sonra dile getirilen hayal kırıklıkların ve mahalefeti de anlayabilmemizi sağlar.

Çünkü ataerkilliğin ve ideolojinin bütün baskısına karşı “Cumhuriyet’in

anaları'nın yetiştirdiği kızlar "kurucu babaları'nın da desteğiyle:- eğitim olanaklarına kavuşup meslek sahibi olabildikleri için kendi ayakları üzerinde daha fazla durmaya başlamışlar ve bu olgu, dünyanın başka yerlerinde olduğu gibi, onların da eleştirel bir bilinç geliştirebilmelerinin temel dayanağını oluşturmuştur Cumhuriyet'in ilk yarım yüzyılında kendilerine biçilen rolleri ve aynılaştırıcı (eril) yurttaşlık anlayışın, sorgulama konusunda çekingen davranmış olsalar da, edebiyat yapıtlarının da ortaya koyduğu gibi, daha bu dönemde zihinlerinde ve ruhlarında soru işaretleri ve huzursuzluklar belirmiş, soruları açıkça dilelendirip egemen ataerkil kalıplara meydan okumak ise, onların kızlarına düşmüştür. Ne var ki, 1980'lerde uygun toplumsal/siyasal/ideolojik koşulların bir araya gelme

siyle oluşan ortamda boylesı bir meydan okumaya gırışen kadınların kendileri, 1990'lar Türkiye'sinde tıpkı tek bir aynılaştırıcı "yurttaş" kategorisine yöneltilen sorgulama gibi tek bir "kadın" kategorisine yöneltilen eleştiri ve meydan okumayla karşı karşıya kalmışlardır. Artık, farklılık taleplerinin ve kimlik politikalarının geçerli olduğu postmodern bir iklimde, gerçekten de "İslamcı feminislerin, Kurt feminislerin, Kemalist feminislerin, radikal feminislerin, sosyalist feminislerin, şehırlı kadınların, gecekondu kadınların, köylü kadınların kısacası tüm kadınların "kız kardeşlik" ad. altında ortak bir paydada birleşmeleri imkânsız gibi görünmektedir.<sup>45</sup> Bu, yalnızca "Türk feminizmi"nin değil, "Türk modernleşmesi"nin de yarı ve belirsiz bir döneme girdiğine işaret etmektedir. □

## DİPNOTLAR

- 1 "Kadınlar eksik aklı olur derler. Bundan dolayı onların her sözünü boş saymak yerinde olur [derler] Mihri duacı'nın zannı budur ki, oğun ve akıllı kışiler şu sözü söyler: Becerikli bir kadın, beceriksiz bir erkekten iyidir. Zihni açıktır bir kadın anı ayıksız bir erkekten iyidir." Akt. S. Faroğlu, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşamı*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1997, s. 137.
- 2 Bkz. Gerda Lerner, *The Creation of Feminist Consciousness*, Oxford University Press, New York 1993, s. 274-283.
- 3 Aynı yerde, s. 51, akt. Lerner, s. 136.
- 4 Cem yeti- Hayriye-i Nisvâniye ve Sergide Zekiye Hanımefendinin Nutku'ndan, Kadın, 10 Kanunı Evvel 1324, no. 10 s. 12 14, akt. Serpil Çakır, "Osmanlı Kadın Dernekleri", *Toplum ve Bilim*, sayı 53, Bahar 1991, s. 141.
- 5 1868'de yayına başlayan *Terakki* gazetesinde yazan Rabia hanım, akt. Serpil Çakır, Osmanlı Kadın Hareketi, s. 24. İlginç olan bu sorunun Cumhuriyet sonrası nda da sorulmak zorunda olmasıdır. *Resimli Ay* dergisinin temsili Saba Serte bir dava dolayısıyla avukata vekalet vermek üzere gittiği düroda, kadın olduğu için şahitliğin geçersiz olması ve sorunun matbaanın getirdiği şerhine bakan bir delkalinin getirilerek çözülmesi karşısında, "ben insan değil miyim?" diye haykırmaktadır. "Ben intihap hakkını istemezden evvel, insan-

lık hakkımı istiyorum. Katibi ad odasında bana dairemdeki aile ade memura verdiği insanlık hakkımı benden es geçeyen kanundan iddiam, benim de her fert gibi görmek ve görüldüğümü bilmek kabiliyetine sahip olduğumu kabul etmesidir." *Resimli Ay* Temmuz 1927, cilt 4, no. 41-5, s. 1, akt. Tuncay Altın Baran, "Resimli Ay'da Kadın", *Toplumsal Tarih*, Mart 1999, sayı 63, s. 7-8.

- 6 Bu açıdan Jitka Malečkova'nın, Osmanlı toplumu ile Rusya, İtalya, Yunanistan ve Çek topraklarında, mil. birincin uyandırdığı dönemlerde, mi liyetçilik ile kadınlara biçilen rol arasında ışık kurtuluşu karşılaştırmalı çalışması açıklayıcıdır. "Kadın ve Bir Milletin Kadere" Mili Liyanetinin 1. Dönemlerinde Kadınlara Biçilen Rol" *Tarih Eğitimi ve Tarihle "Öteki" Sorunu*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998. Malečkova da, diğer ülkeler ile Osmanlı arasında mi li birincin uyaniş ve buna bağlı olarak Osmanlı vatandaşlarının kadın meselesine ilgi duymaları konusunda varolan zaman farkına değiniyor. Batı ile Türkiye arasındaki bu zaman aralığı girderek azalsa bile, varlığını koruyor.
- 7 Akt. Zafer Toprak, "Muslihiddin Adil'in Görüşleri: Kadın ve 'Hukuk- Nisvan'", *Toplumsal Tarih*, sayı 75, Mart 2000, s. 16.
- 8 "Kadınlar Dünyası" imzasıyla, "Hukuk-u Nisvan", Kadınlar Dünyası, 4 Nisan 1329, no. 1,



- s. 1, akt. Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, s. 125.
- 9 Servet-i Fünun, "İslâm kadınlarının Bir Tesebbüsü", No. 916 (4 Kanun-u Evve, 1324-17 Aralık 1908) s. 45, akt. Mehmet Ö. Alkan, "Tanzimat'tan Sonra Kadın Hukuksal statüsü ve Devlet Evlilik Sürecine Müdahalesi Üzerine", *Toplum ve Bilim*, sayı 50, Yaz 1990, s. 92.
- 10 Bu konuda en açıklayıcı çalışmaları Deniz Kandiyotî'ye aittir. Bkz. *Cariyeler, Bacılar ve Yurttaşlar* (Metis yayınları, İstanbul, 1996) içinde: "Kurtulmuş ama Özgürleşmiş mi? Türkiye Örneği Üzerine Bazı Düşünceler", "Kadın, İslâm ve Devlet: Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", "İslâm ve Ataerkillik: Karşılaştırmalı Bir Perspektif".
- 11 *Kadınlar Dünyası*, 14 Mayıs 1329, no. 93, sayı 2; akt. S. Çakır, a.g.e., s. 157.
- 12 "Osmanî feminizmi", elbette salt Müslüman Türk kadınlarıyla sınırlı değildir. Bu açıdan son zamanlarda yapılan araştırmaların çeşitli milletlerden kadınların kurdukları dernekleri ve faaliyetleri sergilemesi bir yana, Müslüman-Türk kadın derneklerinin bazılarının "bütün milletlerden" kadınlara açık olduğunu vurgulanması bu olguyu kanıtlamaya yeter. Ancak, imparatorluğun dağılma sürecinin hızlanmasıyla paralel olarak yükselen Türk ulusçuluğu ile Türk feminizmi arasında, hem ampirik hem de teorik içsel bir bağlantı olduğu kanısındayım. Dolayısıyla, "öteki kadınlar"ın Rum, Ermeni, Musevi, Süryanî, Çerkes, Kürt vb. mücadelelerinin görünmez kılınmaması konusundaki uyarıyı çok anlamlı bu maktale birlikte, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi olan ulusçuluk ile "Türk feminizmi"nin ele gittiğinin özellikle vurguluyorum. Bu, bir gerçeği yansıtmakta ve aynı zamanda Türkiye'deki kadın hareketinin sınırlandırıldığını da belirtmektedir. Söz konusu eleştiriyi bkz., Ayşe Gü. Altınay, "Giriş: Topumsal Cinsiyet, Milliyetçilik, Feminizm", *Yatan, Millet, Kadınlar*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 24-25. Bu kitap, çeşitli ülkelerde milliyetçilik ile feminizm arasındaki ilişkiliyle ele alınan son derece açıklayıcı makalelere yer vermekte, Türkiye bağlamını inceleyen yazılar ise konuya orijinal bir katkı anlamını taşımaktadır.
- 13 Elbette değişim yönündeki çabalara önemli bir direnme de söz konusudur. Osmanî feminizmi bağlamında, genelde değişim yönündeki çabalar ele alıyoruz, oysa hemen her toplumda görülen gelenekçi direniş Osmanlı kadınları arasında da değişik yaygın olduğunu biliyoruz. Tuncer Baykara, "19. Asırda Yöneticilerin Aile Yapısı" adlı makalesinde (*Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi*, cilt 1, s. 199-215) 1830'lu yıllarda özellikle "çarçabuk sivilize olmak isteyenlere karşı Türk kadınının direndiğini" öne sürmekte, ancak herhangi bir kanıt vermemektedir. Yazarın tutucu tavırını bir yana bırakacak olursak, bu iddianın ilginç ve araştırılma değer olduğunu ve eğer doğruysa Osmanî 18. yüzyıl Fransa'nda kadınlara gelenekçi direnmeleri ile karşılaştırılabileceğini söyleyelim.
- 14 İbber Ortaylı, "Osmanlı Aile Hukukunda Gelenek, Şeriat ve Örf", *Sosyo-Kültürel Değişim Sürecinde Türk Ailesi*, 2. Cilt, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayını, Ankara 1992, s. 466.
- 15 Mehmet Ö. Alkan, Tanzimat döneminde çıkarılan ve günümüzün "Polis vazifesi ve selahiyetleri kanunu"na benzetilebilecek yasada kadınların alışveriş için dükkanlara girmelerinin ve dükkanlarda oturmalarının, erkeklerle özgü gezinti yerlerine girmelerinin, geceleri sokakta dolaşmalarının yasaklandığını aktarıyor, a.g.m., s. 88.
- 16 "Çalış" diyorum, çünkü bütün toplum arada olduğu gibi Osmanlı'da da kadınlar kendilerini uygun anan yasak ve sınırlamaları "delim"nin çeşitli yollarını buluyorlardı. Bu konuda bir karşılaştırma için bkz. Fatmagül Berktaş, "Ortaçağ'da Kadınlar", *Kadın Olmak, Yaşamak, Yazmak*, Pencere Yayınları, İstanbul, 1998, 3. Baskı.
- 17 M. Ö. Alkan, a.g.m., s. 88. Buna göre, bir kimsenin yeni yaptığı binada veya varolan evinde açtığı pencereden kapı komşusunun ya da karşı komşusunun "makamı nisvan" olan yeri görünebilir ise bu durum bir zarar olarak kabul edilmekte ve o kimse kadının yerleri görmeyerek biçimde duvar ya da tahta perde yapıtıp "zarar" gidermekle yükümlü bulunmaktadırlar.
- 18 Örneğin bkz. Zehra F. Arat, "Kemalizm ve Türk Kadını", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998 içinde.
- 19 Akt. Mehmet Ö. Alkan, a.g.m., s. 87.
- 20 A. Pulat Gözübüyük, akt. İknur Kalkan, *Kadın ve Adalet*, Kaynak Yay., İstanbul, 1998, s. 27.
- 21 Bu konuda bkz. "Kadınların İnsan Hakları, İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım", İnsan Hakları, YKY, Cogito dizisi, Ocak 2001.
- 22 Bu konuda bkz. Fatmagül Berktaş, *Tek Tanrılı Diner Karşısında Kadın*, İkinci Bolum, "Ataerkilli Sistemin Ayrı Etkisi Özelliği: Kadın Bedeninin Toplumsal Denetimi", Metis Yayınları, İstanbul, 2. baskı İstanbul, 2000; ayrıca, Türk hukukunun erkek egemen bakış açısını çarpıcı bir biçimde sergileyen bir makale için bkz. Yücel Sayman, "Türk Hukukunda Kadın Cinsiyet", *Kadın ve Cinsellik*, der. Necia Arat, Say Yayınları, İstanbul, 1993, s. 143-158.
- 23 İbber Ortaylı, a.g.m., s. 467. Ortaylı'nın şeret ettiği bir diğer ilginç süreklilik noktası, Osmanlı'da evlilikte maiyetin rejiminin uygulanmasıdır. İslâm fıkhiına uygun olan bu rejimin günümüz Türkiye'sinde de devam etmesi ve de değiştirilmesine karşı erkeklerden kaynaklanan çok güçlü bir direnişin bulunması, şaşırtıcı olmaması gerekir.
- 24 İngiltere'de ve genel olarak Batı toplumlarında "ataerkillik" ve hukuksal eşitsizlikle ilgili son derece kapsamlı ve analitik bir çalışma için bkz. *Introduction to Feminist Jurisprudence*, Hilary Barnett, Cavendish Publishing Limited, London, 1998.

- 25 Ortaylı, *a.g.m.*, s. 462-467
- 26 Mehmet Ö. Aka, *a.g.m.*, s. 93; Deniz Kandiyoti, "Kadın, İslâm ve Devlet: Karşılaştırma Bir Yaklaşım", *Toplum ve Bilim*, sayı 53, bahar, 1991 s. 31-32.
- 27 Ortaylı, *a.g.m.* s. 464
- 28 İl Cemiyeti, "mılı aile" yaratma politikası çerçevesinde evlilikleri teşvik etmekte ve hatta şı "çöçpattan"ğa" kadar varılmaktaydı. Zafer Toprak, "Osmanlı Kadınları Çalıştırma Cemiyeti, Kadın Askerler ve Mili Aile", *Tarih ve Toplum* cilt 9, sayı 51, Mart 1988, s. 34-38. Ayrıca bkz. *Hamide Koyukan, "Karadeniz Ereğlisi Evlendiriciler Cemiyeti"* *Toplumsal Tarih*, Mart 1996, sayı 27, s. 21-24 ve Murat Koraklı, "Mili Aile'ye İlişkin Bir Belge" *Toplumsal Tarih*, Ekim 1997 sayı 46, s. 23-25. Koyukan, TBMM'de de 1921'de evliliğin zorunlu kılınması için yasa önergesi verildiğini ama kabul edilmediğini aktarmaktadır. Zabit Ceridesi, 22. 2. 1921, cüma 155. Erzurum mebusu Salih Efendi'nin önergesi
- 29 Zafer Toprak, "II. Meşrutiyet Döneminde Devlet, Aile ve Feminizm", *Sosyo-Kültürel Değişim* *Türk Ailesi*, cilt 1, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara, 1992, s. 237
- 30 "Ailede İmtizaç", *Kadınlar Dünyası*, no. 151-12 Temmuz 1330, s. 2, akt. Ş. Çekir. "Meşrutiyet Devri Kadınlarının Aile Arayışı", *Sosyo-Kültürel Değişim Suresinde Türk Ailesi*, cilt 1, s. 240
- 31 Yavuz Selim Karakışla, "Osmanlı Hanımları ve Hizmetçisi Kadınları", *Toplumsal Tarih*, Mart 1999, sayı 63, s. 15-24. Nermin Abadan-Unat da Osman'da kadın konusunda dünya geneline yakın bir evrim gördüğünü ve Türkiye'de kadın sorunlarının uluslaşma süreciyle birlikte ortaya çıktığını belirterek Türk feminizmi ile Türk ulusçuluğu arasındaki ilişkiyi diğkakt çekiyor: "Türkiye'de Kadın Hareketi Dün-Bugün", *Bağcı* 1923-1998, *Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış*, Tarih Vakfı yayımları, İstanbul, 1999, s. 248-249
- 32 Örneğin, bkz. Ş. Tekeli, "Birinci ve İkinci Dalga Feminist Hareketlerin Karşılaştırmalı İncelemesi Üzerine Bir Deneme", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler Tarih Vakfı Yayınları*, İstanbul, 1998 içinde Meltem Ağdukk Gevrek de "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından 90'ların Türk Kızlarına" adlı çok ilginç makalesinde (*Vatan, Millet, Kadınlar* İletişim İstanbul, 2000) aynı görüşü tekrarlıyor.
- 33 Sabiha Zekeriyâ [Sertel], "Kadınlar ve İhtihap" *Büyük Mecmuası*, no. 14 (30 teşrinievve 1919), s. 218-219; akt. Zafer Toprak, "Sabiha (Zekeriyâ, Sertel ve Türk feminizmi", *Toplumsal Tarih* Mart 1998, sayı 51
- 34 Maieçkova, *a.g.m.*, s. 202-206
- 35 Bkz. Juliet Flower MacCannell, *The Regime of the Brother: after the Patriarchy*, Routledge, London, 1991, s. 2-3. Ve Carole Pateman, *The Sexual Contract*, Polity Press, 1988; Pateman, geleneksel bir dünyadan modern bir dünyaya geçişin, ataerkinin gelenekse (baba merkezli) bir biçimden yeni, modern (erkek kardeş merkezli) bir biçime dönüştürmesinin içerdğün öne sürmektedir. "Kardeşler Arası Toplumsal Söleşme", *Sivil Toplum ve Devlet*, der. John Keane, Ayrintı, İstanbul, 1993
- 36 Durakbaşı, *Hamide Edip* üzerine yaptığ çalışmada, *Hamide Edip'in* boylesi bir "ası" k z kardeş oduğun savunuyor. *Hamide Edip, Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İletişim 2000
- 37 Mehmed Emin [Yurdakul], "Türk Kadını", *Sus*, 7 Temmuz 1339-1 sayı, s. 5, akt. Yıldız Akpolat Davut, "Bir Kadın Magazını Dergisi 'Sus', *Tarih ve Toplum*, cilt 26, sayı 152, Ağustos 1996
- 38 Pateman, *a.g.e.*, s. 224.
- 39 *Nationalisms and Sexualities*, eds. Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer, and Patricia Yaeger, Routledge, 1992. "Introduction", s. 1-12
- 40 Duygu Köksal, "1930'lar '40' arda Kadın, Cinsiyet ve Jins", *Toplumsal Tarih* Mart 1998, sayı 51, s. 39. Ayrıca, Cumhuriyet aydınlarının birine çaltına değin bir yojculuk için bkz. Duygu Köksal, "İsmayil Hakkı Baltacıoğlu, İnkılap ve Terbiye" *Sus*, "Çocukluğu", *Toplumsal Tarih*, Mart 1997, sayı 40
- 41 Ahmet Haşım'den aktaran Vivet Kanett, "Ahmet Haşım ile Özel Bir Diyalog ve Türk Kadınlar", *Karizma*, Ocak-Şubat-Mart 2000, sayı 1 s. 69. Kanett, "Cumhuriyet inkılabının ve yeni asrın aniden değıştiğdi, kadın karşısında Türk erkeğinin boğuşmasını, reddile kabul aşk ile nefret arasındaki geçişin" Haşım'ın en açık yürekli ve anlattığını söylüyor. Dönemin başka yazarları da aynı tehditli hissederler, ama kendilerine karşı Haşım kadar açık yürekli olamadıkları için, daha çifte standart bir yaklaşım için ne glenirler. Bu konuda bir örnek için bkz. Fatmagül Berktaş, "Yeni Kimlik Arayışı, Esk Cinsel Döşalizm Peyamı Safa'nın Romanlarında Toplumsal Cinsiyet" *Bilanço 1923-1998: Türkiye Cumhuriyeti'nin 75 Yılına Toplu Bakış*, Tarih Vakfı, Yayınları, İstanbul, 1999, cilt 2 Ekrem Şin'de, Tanzimat sonrasında özelekleme de "kadın gündelik hayata girmeye başladığı istibdatıyılarında" erkeğin sokaktaki kadın karşısında şaşırıp boxaladığını ve sokakta sarkıntılık, laf atma vb. olayların bununla nemde çok arttığını belirtiyor. "Tanzimat Kadını ve Gündelik Hayat" *Tarih ve Toplum*, Mart 1988, cilt 9, sayı 51
- 42 Ayşe Kadıoğlu, "Cinselliğin İnkârı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları", *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler Tarih Vakfı Yayınları*, İstanbul, 1998
- 43 Bkz. Adalet Ağaoğlu, *Ölmeye Yatmak*, Remzi Kitabevi, 7
- 44 Nationalisms and Sexualities, s. 7
- 45 Meltem Ağdukk-Gevrek, "Cumhuriyet'in Asil Kızlarından '90'ların Türk Kızlarına", *Vatan, Millet, Kadınlar*, der. Ayşeşul Altınay, İletişim, İstanbul, 2000, s. 290.

# Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler

ARUS YUMUL / RIFAT N. BALI

**O**smanlı Devleti'nde yaşayan gayrimüslim topluluklar için 19. yüzyıl, dinî mitlerin yerini seküler mitlere, milliyetçilik, sosyalizm gibi modern ideolojilere bıraktığı bir yüzyıl olarak tanımlanabilir. Daha önce büyük ölçüde din görevilerinin tekelinde olan kültürel ve düşünsel üretim, bir bölümü Batı'da eğitim görmüş, Batı değerleri benimsemiş laik entelektüeller tarafından ele geçirilmekteydi. Bu toplulukların eğitim sistemleri, yaşanan kapitalistleşme süreçlerine de bağlı olarak dönüşme uğramakta, eğitim yaygınlaşmakta, din dışı laik eğitim kurumları kurulup, dinin eğitim üzerindeki denetimi zayıflamaktaydı. Güçlenen orta sınıflar liberal aydınlarla el ele vererek milletlerinin özgürlük yapılarını değiştirmek için çaba sarf etmekte, yönetim teşkilatlarını laikleştirme yönünde adımlar atmaktaydılar. Bu yüzyılda yazı dilinin sadeleşmesi için çaba sarf edilmiş, seçkinlerin ve din görevilerinin kullandığı klasik ve kutsal diller yerini halkın kullandığı gündelik dile bırakmıştır. Dildeki bu dönüşüm daha önce seçkinlerin tekelinde olan bilginin toplumun diğer katmanlarına yaygınlaşması ve yeni ideolojilerin bu topluluklarda kök salması işlevlerini yerine getirmiştir.

Dinî mitlerin yerini seküler mitlere bi-

rakması her millette özellikle mahafazakar kesimlerin tepkisine neden olmakta idi. Örneğin Rum milleti içinde gelişen Ortodoks kimsenin karşısına Helen kimliği çıkaran milliyetçi akım, Rum Patriği tarafından onaylanmamakta idi. Patrik Gregor, II. Alexandr İpsilanti'nin başını çektiği bağımsızlık hareketine karşı çıkmakta kalmamış, aynı zamanda İpsilanti'yi aforoz etmiştir. İzmir'de doğup Fransa'da yaşayan ve orada Fransız Ansiklopedicilerin fikirleriyle tanışan Adamantios Korais, ruhbancılık ve geleneğe karşı çıkıyor, Hıristiyanlığın Avrupa'yı karanlığa sürüklediğini savunuyordu. Rum halkının kökenlerinin Bizans'ta değil Antik Yunan'da olduğunu vurguluyordu. Laik eğitim veren ve Patrikhane'nin kontrolü dışında kurulan Kuruçesme Rum Darülfünunu gibi okullar mutaassıp kesimlerin tepkisini çekiyordu. Aydınlanmacı, seküler ve rasyonalist akımlara şüpheyle yaklaşan Patrikhane bu fikirlerin kendi milleti arasında yaygınlaşmasına engel olmak için çabalamıştır. Patrikhanenin zengin 'Fenerli beylerin' etkisi altında tüm Ortodoks dünyasını Rum potasında eritme politikası, Balkan Hıristiyanları arasında kendi özgül kimlikleriyle yaptıkları vurguyu artırarak, bu halklar arasında milliyetçiliğin yayılmasının nedenlerinden biri olmuştur. Bu yüzyılın en yaygın ideoloj-

lerinden biri olan milliyetçilik gayrimüslimler arasında da kabul görmüş, Osmanlı Devleti ile ilişkilerinde reformlar yoluyla gayrimüslim milletlerin durumlarının düzeltilmesi yaklaşımı da bu milletlerin kendi bağımsız devletlerini kurmaları görüşü de bu cemaatlerin aydınları arasında taraftar bulmuştur

Osmanlı Devleti yıllarında zimmi konumunda bulunan gayrimüslim cemaatlerinin Reform hareketlerini ve II. Meşrutiyet'in ilanımlarını sevinçle karşılamış olmaları bu nedenle şaşırtıcı değildir. II. Meşrutiyet'in "adalet, hürriyet, müsavat" vaat eden sloganını heyecanla sahiplenenlerin başında gayrimüslimler yer alırdı. Gayrimüslimlerin bir bölümü İttihat ve Terakki ile işbirliği içinde iken, diğer bir bölümü de Jön Türklerin Prens Sabahaddin'in başını çektiği, "Teşebbüsü Şahsi" ve Adem-i Merkeziyet' ilkelennini savunan, liberal kanadına destek vermişler, Paris'te 1902 yılında yapılan Birinci Jön Türk Kongresine katılmışlar ve Meclis'te İttihat ve Terakki'ye karşı muhalefeti desteklemişlerdir.

Osmanlı Devleti içinde sosyalist düşünce öncelikle Rumlar, Ermeniler, Selanikli Yahudileri, Makedon ve Bulgarlar arasında filizlenmişti. Çeşitli sosyalist kaynaklar bu dillere çevrilmiş, sosyalist düşüncüyü savunan partiler örgütler kurulmuş, süreli yayınlar çıkarılmıştı. Ancak enternasyonalizme dayanan kapsayıcı bir sosyalizmden çok her millet kendi sosyalizmini geliştirmiş, ve sosyalizm birçok kez milliyetçi düşünceden ayrışamamıştı. Milliyetçilik ile enternasyonalizm arasında ciddi bir çelişki olduğu gerçeği çoğu kez göz ardı edilmişti

#### ERMENİ CEMAATİNDE SİYASAL DÜŞÜNCELER

İstanbul 18. ve 19. yüzyıllarda yaşanan Batı Ermeni rönesansının merkezi idi. Bu dönemde Avrupa'da önce İtalya'da sonra başta Fransa'da olmak üzere çeşitli ülke-

lerde eğitim görmüş, yenilikçi fikirlerle donanmış aydınlar İstanbul'a dönüyorlardı. Ermeni milletini aydınlatıp modernleştirme misyonunu yüklenmiş bu kişiler eğitime verdikleri önemle hem İstanbul'da hem de Anadolu'da modern ve laik eğitim veren çeşitli okullar açmışlar, yazı dilinde klasik Ermenice'den (krapar) halkın kullandığı gündelik dile (aşharapar) geçilmesini sağlamışlardı. Bu yıllarda Fenelon'un "halkın hükümdarlar için değil, hükümdarların halk için olduğu görüşünü savunan-Telemachus" da dahil olmak üzere çeşitli eserler Ermenice'ye çevrilmişti. Vartan Paşa'nın dinî taassup ve hoşgörüsüzlüğe karşı çıkan *Ahabisi* de bu dönemin ürünüdür. Bu döneme kadar edebî eserlerde hakim olan dinî temalar yerini daha dünyevî konulara bırakmıştı. 19. yüzyılın başından itibaren romantiklerin etkisinde gelişen Ermeni edebiyatı yüzyılın son çeyreğinde realizmin etkisine girmişti. Realist akımın temsilcileri eserlerinde fakirlerin sömürülmesinden, materyalizme, İstanbullu zengin Ermenilerin yobazlığından, ahlakî yozlaşmaya ve toplumsal yabancılaşmaya kadar Ermeni cemaatinin yaşadığı sorunların gündeme getiriyorlardı. Bu akımın temsilcileri yarattıkları 'sahte aydınlanma' ile geleneksel Ermeni değerlerine tehdit oluşturdukları ve Ermenileri 'her ikim, toplum ve din ile barışık' 'dünya vatandaşları'na dönüştürdükleri gerekçesiyle eleştirilmişlerdi. 1908'de sürgünde bulunan yazarların dönüşü ile edebiyatta Fransız rasyonalizmi ve klasizm etkisi yerini başta Nietzsche ve Schopenhauer olmak üzere Alman felsefesine bırakmıştı.

19. yüzyılda Avrupa'da olduğu gibi, İstanbul'da da aydınların katıldığı 'salon' toplantıları yapıyorlardı. Ortakoy ve Beyoğlu gibi semtlerde cemaatlerin geleneklerinin evlerinde, Ermeni yazar, şair ve sanatçıların ve bu konulara ilgi duyan kişilerin toplandığı salonlar mevcuttu. Bu

salonların müdavimlerinden Arşak Çobanyan'a göre bu mekânlarda "günün mill meseleleri tartışılıyor, edebî, sanatsal konular hakkında fikir alışverişinde bulunuyor, şiir söyleşi, müzik ve mihayet düşünsel yüksek zevklerle işgal ediliyordu" Bahsedilen salonlar, Batı'daki modern kamusallığın oluşumuna öncülük etmiş, salon ve kafe gibi toplumsal mekânların, yani Habermasyen erken burjuva kamu alanının izlerini taşıyor

19. yüzyılda Ermeni milletinin geleneksel yapısı Batı'nın etkisine açılıyordu. Milleti'nin yönetiminde söz sahibi olmak isteyen burjuvazinin ve daha demokratik bir ortamda yaşamak isteyen liberal aydınların çabaları ile şekillenen Ermeni Ulusal Anayasası (1860) veya Ermeni Milleti Nizamnamesi (1863), bu etkinin bir ürünüdür. Anayasa/Nizamname milletün yönetiminde ruhanilerin ve kendilerini Ermenilerin eski aristokratları ile özdeşleştiren, şehitli zengin *amira* sınıfının yetkilerini kısıtlayan ve milletin yönetiminin demokratikleştirip laikleştiren bir metin idi. Ancak bu metin çelişkili sosyal ideal ve sınıgeleri bir arada barındırmaktaydı. Anayasa hem milli iradede bahsediyor ve milli olması için idarenin temsil ilkesine dayanması gerektiğini söylüyor, ancak uygulamada temsil hakkını sadece milletin bir bölümüne tanıyordu. Hem meclislerle, ruhanilerin ve Patriğin yetkilerini kısıtlıyor, hem de Patriği tüm meclis ve kurulların başkanı olarak kabul ediyordu.

19. yüzyılda Batılılaşmış iki grup entelijansiya on plana çıkıyordu. Bunlardan birincisi Dadyan, Düzan, Balyan gibi nesillerdir saraya kuyumcubaşılık, mimarbaşılık, barutçubaşılık darphane müdürlüğü gibi görevlerle hizmet eden *amira* ailelerinin Avrupa'da eğitilmiş genç nesilleriydi. Bu aileler bir yandan saraya hizmet ederken öte yandan okullar açıp, kültürel projeleri desteklemek yoluyla Ermeni milletine de faydalı olıyorlardı. İkinci

grubu ise Dr. Nahabet Rusinyan, Krikor Odyan, Dr. Serviçen, Mıgırdiç ve Krikor Ağaton kardeşler, Hovhannes Hısatyan gibi çoğu Fransa'da eğitilmiş genç aydınlar grubu oluşturuyordu. Aynı amiralar gibi bu aydınlar da çifte bir işlev yerine getiriyorlar, hem Osmanlı devleti hem de cemaatleri için çalışıyorlardı. Ermeni milletinin ilerlemesi, Batılılaşması, aydınlanması en önemli amaçlarından biriydi. Bu amaçla 1849'da Paris'te Ararat Cemiyeti'ni kuruyorlar ve yayımladıkları bildiri- de eğitimin önemini vurguluyorlardı. 1860 Anayasası da bu kişilerin ürünüydü. Bu Anayasanın kaleme alınmasında yer alan Hariciye, Şura-ı Devlet azalığı gibi görevlerde bulunan Krikor Odyan, Mihrat Paşa'nın yakın arkadaşı ve danışmanı idi. Aynı zamanda Osmanlı Anayasası taslağının hazırlamak için kurulan komisyonun üyeleri arasındaydı. Krikor Ağaton PTT Umum Müdürlüğü ve Nafia Nazırlığı gibi görevlerde bulunmuştu. 19. yüzyılda devlet hizmetinin gayrimüşhımlere resmen açılması ile devlet hizmetindeki Ermenilerin sayısı hızla arttı. Hariciye ve Maliye Ermenilerin en çok istihdam edildikleri bakanlıklar oldu. Agop Kazazyan, Mikael Portakal, Sakız Ohannes Paşalar Hazine-i Hassa Nazırlığı görevinde bulunmuşlardı. Krikor Odyan, Manas ailesi, Artin Dadyan Paşa gibi Hariciye'de çalışan Ermenilerin yanı sıra yabancı ülkelerde elçilik, konsolosluk gibi görevlerde bulunan Ermenilerin de sayısı bu yüzyılda arttı. Kapriyel Noradukyan Efendi 1912'de Hariciye Nezaret'i'ne atandı.

19. yüzyılda Ermeniler arasında yaygınlaşan siyasal düşünceler, liberalizm, milliyetçilik, sosyalizm ve feminizm olarak tamamlanabilir. Liberalizm daha çok Batı'da eğitim görmüş aydınların ve piyasa ekonomisini destekleyen şehirli orta sınıfların benimsediği bir düşünce idi. Bu düşünce Liberal Demokratik Ramgavar Partisi tarafından temsil edilmekteydi. Parti liberalizmi daha çok ekonomik an-

lamda savunuyordu. Tutucu ve devrim karşıtı bir partiydi, ideolojik pragmatizmi ve evrimci ilerlemeyi savunuyordu. Sosyalist düşünce 1887 yılında Cenevre'de kurulan Rus popülizm ile Marksizm'den etkilenen, devrimci Sosyal Demokrat Hınçakyan Partisi tarafından temsil edilmekteydi. Parti adını aylık yayımlanan dergisinden (*Hınçak-Çan*) alıyordu. Rus sosyalist Alexander Herzen'in Rusça yayımladığı (*Kolokol-Çan*) dergisi ile aynı adı taşıyordu. Hınçaklar Ermeni halkı arasında sınıf bilinci yaratmaya çalışıyor, bu Hınçak basını, sosyalizmi Ermeni Sorunu'na bağlamaya çalışmıştı. Sosyalist bir dünya düzeni içinde bağımsız sosyalist bir Ermeni devletinin kurulmasını savunuyordu. Marksizme bağlı kalmakla birlikte Hınçaklar sosyalizm ile milliyetçiliği, bağdaştırmaya çalışmışlar, bu iki ideoloji arasında ciddi bir ayrışmazlık görmemişlerdi. 1890 yılında Tiflis'te kurulan sosyalist Ermeni Devrimci Federasyonu (Taşnak Partisi) için millî birlik sınıf savaşından daha önemliydi. Taşnaklar da Hınçaklar gibi Osmanlı Devleti'nde yaşayan Ermenilerin durumlarının düzeltilmesini, can güvenliklerinin sağlanmasını, hükümetin vaat ettiği reformları gerçekleştirmesini hakuk önünde tam milletin eşitliğinin sağlanmasını, toprak reformunun yapılmasını istemekteydiler. Ancak Hınçaklar tamamen bağımsız bir Ermeni devleti kurmaya çalışırken, Taşnak programı Osmanlı idaresi altında Ermenilere tanınacak özgürlük ve otonomi ile sınırlıydı. Taşnaklar için özgürlük ile bağımsızlık özdeş kavramlar değildi. Bağımsızlık ilkesi partinin programına ancak 1919 yılında girmişti. Taşnaklar 1908'den sonra İttihat ve Terakki'yle çalışmaya devam ettilerse de Hınçaklar böyle bir işbirliğine yanaşmadılar. Bu partiler arasındaki uyumsuzluk, fikri ayrılıklardan ziyade kişisel çatışmalara dayanmaktaydı.

Kadın hakları konusu da bu dönemde dile getirilmiş. Batı'nın feminist fikirlerinin

den etkilenmiş kadın haklarını savunan, Sıpuh, Dısap gibi, kadın yazarlar ortaya çıkmış ve bu kişiler kadınlara karşı ailede, evlilikte ve toplumsal hayatta uygulanayan ayrımcılığa son verilmesi ilkelerini içeren bir kadın hakları bildirisi de hazırlamışlardı. Bu dönemde okullardaki kız çocuklarının sayısı artmış, özellikle büyük şehirlerde kadınlar iş hayatına girmişler, yardım kuruluşlarında, derneklerde çalışmaya başlamışlardır. 1908'den sonra Osmanlı'da görülen kadınların dernekler kurarak bizzat hak ve çıkarlarını koruma hareketine Ermeni kadınları da katılmış. Bu dönemde Ermeni Kadınları Terakki Derneği kurulmuştur.

365

#### YAHUDİ CEMAATİNDE SİYASAL DÜŞÜNCELER

Osmanlı İmparatorluğu'nda Yahudiler genellikle siyasi düşüncelerden uzak bir tavır sergilediler. Paul Dumont'un deyişiyle "yerlerinin kendi evleri, dükkanlarını, muayenehaneleri, ticarethaneleri olduğunu" düşündüler. Bu nedenle Yahudi cemaati tarafsız bir görüntü arz etti, ve kuralı düzene karşı pek çıkmadı. Bunda da Yahudilerin kendilerini, gene Paul Dumont'un yerinde tespitiyle "fazlasıyla savunmasız, fazlasıyla azınlık" görmelelerinde kaynaklanmıştır. Bu tavrın en önemli istisnası, A Benaroya'nın öncülüğünde 1909 yılının Mayıs-Haziran aylarında bir grup Yahudi tarafından Selanik'te kurulan ve sosyalizm savunan Selanik İşçi Federasyonu'dur. Federasyon içinde sadece Yahudiler yer almamıştır, ancak yönetici ve girişimci kadrosu Yahudilerden oluşmuştur. Federasyon, Türkçe, Rumca, Bulgarca ve Yahudi İspanyolcası dillerinde haftalık bir yayın çıkardı. Yahudi İspanyolcası dilinde yayınlanan *Journal do Laborador* daha sonra kapandı ve yerine haftalık *La Solidaridad Ovadera* gazetesi yayınlanmaya başlandı. Balkan Savaşı'ndan önce Selanik'in

Yunanistan'a ilhak edilmesiyle birlikte Federasyon, Balkanlar'da ayrı ayrı milliyetçiliklerin fişkirması üzerine halklar arası dayanışmanın gerçekleştiremeyeceği gerçeğini kabullenmek zorunda kaldı. Bundan sonra da Federasyon gıtgide kendi içine kapandı ve "Elenleşti".

Bu diğer Yahudi sosyalist, *Cende-i Felsefe* dergisini yayımlamış ve aynı dergide Karl Marx'ın *Kapital*'in çevirisini yayınlamaya başlayan Bohor İsrail'dir. *İçinad* ve *İştirak* gibi dergi ve gazetelerde yazılar yazdı ve sosyalizmin yayılmasına çalıştı. *İştirak* dergisinde Marksist iktisadın popularize yorumlarını yayınladı. Sosyalist olmakla açıkça övünen Bohor İsrail aynı dergideki bir yazısında Karl Marx'ın *Kapital*'inin çevrilmesini önerdi. Bu teklifini ise 1328 (1912) yılında yayımlayacağı *Cende-i Felsefe* dergisinde gerçekleştirdi.

Osmanlı Yahudileri arasında sosyalist bilinçlenmede Alyans okullarında verilmiş olan laik ve aydınlanmacı eğitimin rolü büyüktür. Nitekim Bohor İsrail bir Alyans okulu öğretmeniydi. Selânik İşçi Federasyonu'nun doğduğu Selânik'te yoğun Yahudi nüfusu nedeniyle yedi tane Alyans okulu mevcuttu.

Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyet'e geçişte Türkiye Yahudilerinin fikir dünyasında da iki ana düşünce akımının bir birleriyle çarpıştığı görülür. Siyonizm ve Siyonizmin tam zıttı olup Yahudilerin yaşadıkları Osmanlı Devleti'yle asimile olmalarını savunan Alyans görüşü taraftarları. Merkezi Paris'te olan Alliance Universelle Israelite (kısaca Alyans diye anılacaktır) Yakın Doğu'da yaşayan Yahudilerin içinde bulundukları toplumsal ve kültürel durumlarını yükseltme amacıyla, aynı zamanda hem Fransızca eğitim veren hem de bir zanaat öğretici bir dizi okul tesis etti. Anadolu ve Trakya'daki belli başlı Yahudi yerleşim merkezlerinde de kurulan bu okullarda, öğrencilere aydınlanma kültürü verilip evrensel ilkelere sahip Yahudi gençler yetiştirilmesi

amaçlandı. Alyans teşkilatı, felsefesi itibarıyla Yahudilerin asimile olup Musa dininden birer Fransız, İngiliz, Osmanlı, vb. vatandaşlara dönüşmelerini amaçlıyordu. Siyonist ülkü ise bunun tam tersine Yahudi benliğini ve kimliğini asimilasyon sürecine tâbi tutmadan erozyona uğramamasını amaçlamaktaydı. Cumhuriyetin kuruluşuna kadar Siyonist teşkilatlar Osmanlı Devleti'nde yasal bir şekilde kurulmakta ve serbestçe faaliyet göstermekteydiler. Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte tüm etnik ve dinî toplulukları Türk millî ülküsü potası içinde eritmeyi hedefleyen Kemalizm nedeniyle doğal olarak Türk millî ülkesiyle tezat teşkil eden Siyonist ülkelere hedeflemiş olan Siyonist teşkilatlar da kapanmak zorunda kaldılar. Bunun sonucunda Alyans'ın asimilasyonu tavsiye eden politikasına aykırı bir şekilde Türkiye Yahudileri Cumhuriyet'in yurttaşlık potası içinde kendilerini asimile etmeye uğraştılar, ancak bunda da büyük ölçüde muvaffak olmadılar. Tek Parti döneminin gergin ve otoriter atmosferi içinde gerçekleştiremeyen bu yurttaş yaratma tasarsının doğal bir sonucu da gayrimüslim vatandaşların herhangi belirgin bir siyasi tavır takınmamalarıydı.

Osmanlı Devleti altında yüzyıllar boyunca zımmî olarak yaşamış bulunan gayrimüslimlerin Cumhuriyeti ve Kemalizm, tek siyasi düşünce olarak benimsemeleri ve bunun dışında kalan her türdeki düşünce akımlarına sınırlarını çevirmiş olmaları bu nedenle şaşırtıcı değildir. Yüzyıllardan beri bir yandan devletin otoriter yaklaşımı, diğer yandan halkın ve kamuoyunun gayrimüslimleri zımmî, Cumhuriyet döneminde de zımmî statüsünün değişme uğramış bir devamı olan "yabancı" konumunda görmesi sonucunda gayrimüslimler neredeyse bir yaşam tarzı haline gelmiş bir refleks ile, daima devletçi ve milliyetçi bir düşünceyi, görünüme benimsemiş oldular. □

# Millet-i Rum'dan Helen Ulusuna (1856-1922)

FOTİ BENLİSOY / STEFO BENLİSOY

Osmanlı tebaası Rum-Ortodokslar hakkındaki yaygın kanaat, milliyetçi tarih yazımının etkisiyle oluşmuştur. Milliyetçi tarih yazımında, ulusal topluluk içerisindeki farklılıklar ya yok ya da önemsiz addedilir. Buna göre ulus bir bütündür ve daima bu bütünlük içerisinde hareket eder. Ulusu meydana getirdiği, farz edilen topluluklar ve bireyler arasındaki sınıf, meslek, gelir bölge, inanç dil, ideoloji farklılıkları göz ardı edilir. Bu anlayışla uyum içerisinde Osmanlı Rum topluluğu da böyle bir "bütün" olarak düşünülmüştür. Halbuki "millet-i Rum" homojen bir bütün olmaktan bir hayli uzaktır. Bir kere millet tabiri bir etnik birliği varsaymaz, Rum-Ortodoks kişisine tabiiyet anlamına gelir. Sırp da, Yunan da, Bulgar da hep bu tabirin içine sıkıştırılır. Sonra Eflâk'taki voyvoda da sığır çobanı da aynı millete mensuptur. Sırf Anadolu düşünüldüğünde bile karşımıza muazzam farklılıklar çıkabiliyor. Kapitalist dünya ekonomisi ile eklemlenen müreffeh Batı Anadolu cemaatlerini, "geri kalmış" ve ağırlıklı Türkçe konuşan Orta Anadolu cemaatlerini ve Güney Rusya ile ticari ilişkiler içerisinde olan ve oldukça farklı bir lehçeyle konuşan Pontus cemaatlerini birbirinden ayırmak gerekiyor. Hasılı "Rum

milleti Osmanlı yönetiminin algıladığı gibi ya da görmek istediği gibi hiçbir zaman bir 'bütün' kımı tarihçilerin anlayış biçiminde bir 'aile' olmamıştır" (Mıllas, 1994: 239).

Gayrimüslimlerin İmparatorluğun "en uzun aşındaki" serüveninde milliyetçiliğin ayrı bir yeri vardır elbette. Ancak genelde gayrimüslim topluluklar ve milliyetçilik arasında çok doğal ve doğrudan bir ilişki kurulur. Sanki bu insanlar bir anda ulusal bir benlikleri olduğunu keşfetmişler ve hep beraber bir ulusal devlet kurma işine soyunmuşlardır. Esasında 19. yüzyılda Rum tabirinin manasında önemli bir farklılaşma meydana gelir ve daha önce dıf bir aidiyeti ifade eden kavram giderek ulusal bir anlam kazanmaya başlar. Ancak Ortodoksların dını cemaatten Yunan ulusuna geçişi, doğrusal değil kesintili, bir gelişme seyrini izlemiştir. Rumlar "millet"ten ulusa tek bir vücut halinde ilerlememişlerdir. İzmir'deki cemaat ile Karamanlı cemaat bu süreci çok değişik biçimlerde yaşarlar. Milliyetçilik siyasetini Rumların tümünün eşit bir şekilde kabullendiklerini düşünmek, meseleyi basite indirmek olacaktır. Kapitalist dünya sistemiyle eklemlenme ve modernleşme süreçleri bütün İmparatorluk için geçerli olduğu gibi, Rumlar arasında da eşitsiz bir gelişme göstermiştir. Rumların siyasi



tavır alış ve milliyetçilikle hemhal oluşlarında da aynı eşitsiz ve farklı gelişmişlik durumları etkisini gösterir. Milliyetçiliğin benimsenmesi alternatifsiz de değildir, 1830'da Yunan Krallığı'nın kurulmasıyla etkili bir referans noktası yaratılmışsa da, alternatif kimlik tarif etme yolları da var. İklimini sürdürüyordu. Bu süreçte Millet-i Rum'un lider ve cemaatleri farklı görüş, çıkar ve beklentiler içerisinde olmuş, toplumsal, coğrafi vb. konumlanışlar düşünce ve tavır alışını belirlemiş ve farklılaştırmıştır (Augustinos, 1997: 349) \*

Rumlar arasında ulusal bir kimlik anlayışının yaygınlaşmasında eğitim ayrı bir etkisi olur. 19 yüzyılın ikinci yarısına kadar kilise, müminlerin eğitim faaliyetlerini belirlemede ve denetlemede aslı sorumluluğu üstüne almıştı. Fakat giderek kilise dışındaki unsurlar da eğitimle ilgili meselelerde söz sahibi olmaya başlarlar. Her geçen gün kendisini daha yetkin bir biçimde ifade eden kentli okur yazar kültürü, atalardan kalma düzenin, geleneklerin ve ilahî kuralların muhafaza edilmesini amaçlayan kilise merkezli eğitimin karşısına modern, "Batı tipi," bir eğitim anlayışıyla çıkar (Anagnostopoulou 1999: s. 20-21). Bu durum kapitalist ilişkilerin yaygınlaşmasıyla güçlenen ve genişleyen bir burjuva sınıfının Rumlar arasında artan etkinliğiyle ilgilidir. Bu sınıf kendi çıkarları ve hedefleri olan bir toplumsal kesim olarak millet içerisindeki farklı kesimlerle (örneğin kiliseyle) çatışma içerisinde olabilmıştır. Eğitim bu çatışma alanlarından birisiydi. Bu kesim için söz konusu olan yeni zamanların ihtiyaçlarına cevap verebilecek modern bir eğitimidir ve bu anlayışın taşıyıcısı, en önemlisi İstanbul Helen Cemiyet-i Ede-

biyyesi (*Ellinikos Filologikos Sillagos*) ve özellikle yüzyılın ikinci yarısında kurulacak çok sayıda eğitim derneğidir. Yani Rum eğitiminin ne anlam taşıyacağına ve hangi kimlik anlayışının oluşturulmasına koşulacağına ilişkin tartışma, kilisede ifadesini bulan geleneksel anlayış ile cemiyetlerde ifadesini bulan yeni eğitim anlayışı arasında ortaya çıkar. Ancak taraflar, başlangıçtaki katı ve birbirini dışlayan tavırlarını zamanla terk etmek durumunda kalırlar. Patrikhane ülkede sayısı hızla artan yabancı okullar (özellikle Protestan okulları) ve Makedonya'da Bulgar ve Sırların eğitim faaliyetleri ile rekabet etmek ve millet, içerisindeki farklı eğitimleri bünyesinde tutabilmek için bu kesime yaklaşıp din adamlarıyla ilk eğitimi artık dini cemaatin bütünlüğünü sürdürmeye yarayacak bir vasıta olarak benimseme sürecine girmişler ve toplumsal seferberliğin etkili bir aracı olarak Helen kültürünü sahiplenerek bu kültürün yayılmasında yol gösterici bir rol oynamaya yönelmişlerdi (Anagnostopoulou, 1999: 17-29, Augustinos, 1997: 291-305).

19 yüzyıl boyunca eğitim, İmparatorluğun büyük kentlerinde yaşayan ve eğitim masraflarını karşılayabilecek varlıklı Rumların bir imtiyazı olmaktan çıkmış ve giderek daha düşük bir ekonomik seviyede olan ve/veya coğrafi konumları daha elverişsiz olan cemaatlere de ulaşmıştır. Rum eğitimi, "entelektüel gidasını" Yunanistan'dan alıyor, okullardaki kitaplar ve diğer eğitim malzemeleri Yunan Krallığı'ndakilerle benzeşiyordu. Orta ve üst düzeydeki Rum okullarında görev yapacak öğretmenlerin yetiştirildiği başlıca yer Atina Üniversitesi'ydü. Bu süreçte tek tek cemaatlerin kültürü özellikle yerel lehçeler yerlerini yavaş yavaş krallığın eğitimsel kurumlarının kalıba dökererek yaydığı standart Yunan kültürüne bırakmaya başlamışlardı (Augustinos, 1997: 244-50). Yine bu dönemde Rum cemaatleri

(\*) Bu farklılık arı göz önünde bulundurmakla birlikte, Osmanlı Rum dünyasının entelektüel-kültürel merkez olarak başkentini önem ve özellikle de yer durumu itibarıyla bu yazıda daha çok İstanbul merkezli bir eğitim tercihi ettik.

kurdıkları okullar ve baralarda uygulamaları öğretim programları açısından olabildiğince benzer modellere yönelmekteydiler. Bu şekilde Rum milleti, bir taraftan İmparatorluk içindeki diğer gruplar karşısında farklılıklarını muhafaza edebilmiş, öte yandan da kültürel bir homojenleştirme ile kendi içinde daha kuvvetli bir bütünleşme yaratabilmiştir.

Yüzyılın ikinci yarısında kurulan çok sayıdaki cemiyetin eğitime ve hayır işlerine yönelik faaliyetlerini ve basının artan etkinliğini Osmanlı İmparatorluğu'nda oluşan orta sınıfı hesaba katmadan anılamayız. Eğitimi ve hayırseverlik faaliyetlerine katılımları Rum milletinin orta-üst sınıfın toplumsal hiyerarşisi ve bunun içinde de kendi hegemonik konumuna yeniden üretmesine yarar (Exertzoglou, 1996: 165-167). Böylece cemiyetler orta sınıf için hem kolektif bir kimliğin kurulduğu hem de bu sınıfın Rum toplumu içerisindeki hegemonik konumunun yeniden üretildiği alan olur (Exertzoglou, 1998: 17-21). Bulgar Eksarhlığı'nın kurulduğu, Batılı misyonerlerin cirit attığı bir ortamda eğitim ve hayır işleri giderek daha fazla "ulusal" bir nitelik kazanır. Zira eğitimsiz ve yoksul kesimler topluluğun dışardan gelebilecek "saldırlara" en açık olan kesimi olarak değerlendirilmektedir. Bu kesimleri topluma kazandırmak, onları entegre etmek millî bir vazifedir artık (Kanner, 1996: 191).

1856'da ilan edilen Islahat Fermanı, gayrimüslim topluluklarının kendi iç idare ve işleyişlerinde zamanın gerekliliklerine göre bazı düzenlemelerin yapılması gerektiğini belirtiyordu. Bu yenilikler millet nizamnameleri yoluyla gerçekleştirilecekti. Bu nizamnameler 1864-67 yıllarında oluşturulan yeni vilayet sistemi ve özellikle de 1876 Kanun-ı Esasîsi üzerinde etkili olmuşlardır (Davison, 1982: 330). Aslında nizamnamelerle Osmanlı Devleti içerisinde Meclis ve Anayasa kavramları siyasal praüğe girmiş oluyordu. Bu dü-

zenlemelerle ruhban sınıfının yetkilerinin azaltılması öngörülmüyordu. Osmanlı idaresi, kilisenin gücü azalırsa Avrupa'nın gayrimüslimler lehine gerçekleşen müdahalelerinin zorlaşabileceği düşüncesiyle bu reformları gündeme getirmiştir. Yine mezhep çatışmalarına ve ruhban sınıfının sık sık karışıklıklara neden olan mali ve hukuki zorbalıklarına engel olmak amaçlanıyordu (Davison, 1997: 138). Reform öncesinde patriği Kutsal Sinod ile Rum ayanlar ve esnaf loncalarından oluşan, görev alanı pek belirlenmemiş bir meclis seçmekteydi. Gerçekteyse patriği Sinod üyesi olan beş metropolit seçmekte ve bunlar, millet işlerinin idaresinde gerçek gücü ellerinde bulundurmaktaydı. Sinod, Hatt-ı Hümayan'daki reform önerilerinin uygulanmasına karşıydı ve bu nedenle de Bab-ı Âli Patrikhaneye baskı uygulamak durumunda kalırdı. Sonuçta 1860 ile 1862 arasında bir dizi düzenleme çıkarılır ve bunlar Rum milletinin nizamnamesini oluşturur. Yeni örgütlenmede kilisenin gücü Ermenilerde söz konusu olan genişlikte kısıtlanmıyordu. Fakat yine de İstanbul Rum ahâlisinin temsilcileri ile ruhban üyelerden oluşacak karma Meclis, millet işlerinin idaresinde söz sahibi oluyordu (Clogg, 1982: 195). Millet bunyesindeki reformların çelişkili sonuçları olur. Bir kere kilisenin gücünü azaltarak aslında millet düzeyinde devlete bağlılığın önemli bir etkenini zayıflatmış olurlar. Keza bir taraftan tebaa arasında etnik-dinsel farklılıkları aşan bir eşitlik ortaya konmaya çalışılırken, diğer yandan da milletlerin sınırları daha da belirlenleştirilmiş olur. Bir başka husus da, reformların her düzeyde dünyevileşmeyi gündeme getirirken "millet" düzeyinde bu dünyevileşmenin, yani reformların kilisenin sorumluluğuna bırakılmasıdır. Reformlarla birlikte Patrikhanenin gücü bağımsız, kendiliğinden ve doğal hak olma niteliğini yitirir. Bir yandan Patrikhaneye "millet"i idare etme yetkisi tanınırken diğer

yandan bu yetki yasalara tâbi tutulur. Patrikhaneye tanınmış olan imtiyazların geçiminde sınırları belirlenmemişken şimdi bu sınırların açıkça belirlenmesi yoluna gidilmekte, bu imtiyaz ve yetkiler "yasalar çerçevesinde" düzenlenmektedir. Patrikhaneye ait ruhanî imtiyazlar artık tartışma konusu olduğu gibi, neyin ruhanî neyin dünyevî olduğu meselesi de Patrikhane'nin gücünü belirleyecek değer bir tartışmadır. Başka bir husus da imtiyazların, artık yalnızca dîni öndere değil, dîni-etnik bütüne ait kılınması ve böylece bunların dünyevileştirilmesidir. "Dünyevî meseleler" artık üyelerinin çoğunu (dörde karşılık sekiz) ruhban olmayanların oluşturduğu Karma Meclis'in yetki alanına dahi olmaktadır. Seküler seçkinlerin katılımı, Yunan devletinin bu kurumlara sızmasını kolaylaştırır. Böylece merkezî idarî yapı daha etkin kılınarak merkezkaç kuvvetleri geriletme amaçındaki reformlarla yeni merkezkaç güçler yaratılmış olur (Anagnostopoulou, 1999: 5-17).

Milliyetçiliğin genişimiyle birlikte Patrikhane, yüzyıl boyunca art arda darbeler yiyerek zaman içerisinde ulus-üstü niteliğini kaybeder. Yunan Krallığında 1833'te otosefal (özerk) kılıse oluşur. 1850'ye kadar Fener tarafından tanınmayan bu kilişenin yetki alanı, Yunanistan sınırlarını genişlettikçe büyür. Yine 1830'larda Patrikhane, Sırp kilisesinin *de facto* özerkliğini tanımak zorunda kalır. Tuna prensliklerinde Fener rejiminin çokmesiyle bu radaki Ortodoks Kilisesi de Romenleşir. Bu otosefal kilisenin varlığı resmen 1885'te tanınır. 1870'de Bulgar Eksarhlığı'nın kurulması ise Patrikhane için en şiddetli darbe olur (Clogg, 1982: 193-4). Bu hadise, Bulgar ve Yunan milliyetçilikleri arasında Makedonya üzerinde gerçekleşecek uzun süreli bir mücadelenin başlangıcını oluşturur. Özellikle Bulgar kilişesi ile mücadele sırasında Patrikhaneye bağlı olmak Yunanlı olmakla özdeş hale gelir ve bu durumda da Fener, ulusa bir kurum ola-

rak tanımlanabilir hale gelir.

Reformların yarattığı eşitlikçi anlayış kendisini idarî alanda gösterir. Özellikle 1860'lardan sonra Rum ve Ermeniler Osmanlı Devleti'nin Avrupa ülkelerindeki diplomatik misyonlarında önemli görevler üstlenirler. Fenerliler olarak adlandırılan Osmanlı Rum toplumunun aristokratik kesimi Osmanlı idaresindeki ayrıcalıklı konumunun, 1821 Yunan ihtilali ardından kaybetmişlerdi. Fakat aynı yazının ortalarından itibaren yeni bir Osmanlı Rum kuşağı Babıâli'ye hizmet etmeye başladılar. Bu dönemde Yunan ayaklanması esnasında ükeyi terk etmiş olan bazı Fenerli aileler de geri döndü.

Bu yeni Osmanlı Rum diplomat kuşağının en önemli temsilcisi A. Karatheodoris (1833-1906) idi. Babası ve amcası II. Mahmut ve Abdülmecit'in özel doktorluğuna yapan, Mithat Paşa ile yakın ilişkisi bulunan Karatheodoris 1874'te Roma elçisi olarak tayin edilir. İki yıl sonra da Hariciye'de nazır yardımcılığına atanır. Karatheodoris uluslararası ününü ise Berlin Konferansı'nda (1878) Osmanlı İmparatorluğu'nu temsil etmesi ile kazanır ve buradaki başarısından dolayı aynı yıl Hariciye Nazırı olur. Fakat kısa bir süre sonra Abdülhamit'in sadrazam Hayrettin Paşa'nın liberal reformlar yapılması önerilerini göz ardı etmesi üzerine istif eder. Bu "yeni Fenerli" sınıfın mensupları Tanzimat ideolojisini samimiyetle benimsemiş kişilerdi. Osmanlı toplumunun en üst tabakasına mensup olmaları nedeniyle temelde düzeni savunuyorlar ve Osmanlı İmparatorluğu'nu parçalamaya yönelik her türlü etkinliğe karşı çıkıyorlardı. Bu kişilerin görüşlerine göre Rumlar modern, Batı yanlısı ve kozmopolit bir Osmanlı İmparatorluğu içerisinde gerek ekonomik gerekse de siyasal ve toplumsal olarak gelişebilirlerdi. Bu tutumlarından dolayı bu kişiler Atina tarafından genelde ulus karşıtı olarak tanımlanıyorlardı. Bu iki kesim arasında ilişkiler bazen

öyle gerginleşiyordu ki, örneğin Atina'da Osmanlı elçisi olarak görev yapan Kostaki Mousouros ve Ioannis Fotiadis gibi kimseler çeşitli sorunlar nedeniyle iki ülke arasındaki ilişkileri kesmekten çekinmemişlerdi (Aleksandris, 1980 370-4). Fakat Osmanlı Rumlarının İmparatorluk idaresinde, özellikle de Hancıye Nezareti'ndeki bu varlıkları 1870'lerin sonlarından itibaren azalmaya başlar. Sadece idari pozisyonların sayısı değil, bunların hiyerarşideki konumları da düşüş gösterir. Bu düşüşte Ermenilerin gayrimüslim topluluklar arasında daha güvenilir bir grup olarak algılanmaları sonucu öne çıkılmasının payı olmakla birlikte, asıl neden 1877-78 savaşının acı sonucunun Janzimat'ın eşitlikçi anlayışına indirdiği darbe idi (Findley, 1996: 97-100).

Rusya'nın Balkanlar'da etkisini artırdığı ve tercihini büyük bir Bulgar devletinden yana koyduğu koşullarda, Rum onde gelenleri reforma tâbi tutulmuş bir Osmanlı devletinin bütünlüğünü korumak gereğinde birleşiyorlardı. Zira İmparatorlughun parçalanması çok daha olumsuz sonuçlara yol verebiliyordu. Bu nedenle 1876'da Meşrutiyet'in ilanını Rum toplumunun önde gelenleri genelde olumlu karşılamışlardı. Anayasa taslağını hazırlamakla görevli 20 kişilik komisyonda iki de Rum üye (Karatheodoridis ve Savvas) bulunuyordu. Meclisin ilk devresinde 19. kancısında 16 Rum mebus bulunuyordu. Meclis-i Ayan'a ise yedi Rum üye atanmıştı. Rum mebuslar kısa parla-

menter dönemde Osmanlıcılık anlayışına sıkı sıkıya bağlı kahlılar. Örneğin seçim kanununa ilişkin görüşmelerde taslakta ki "Müslim", "gayrimüslim" ifadelerine itiraz ederler. İstanbul mebusu Seragi-otis taslağın anayasaya aykırı olduğunu belirterek "İzin verin Müslüman, gayrimüslim, Rum ve Ermeni tabirlerini ebediyen yokedelim. Ayrımı son verelim, hepimiz Osmanlıyız" diye konuşur. Rusya ile harp esnasında da Rusya'nın Osmanlı tebaası Ortodoks ahaliyi kolladığına ilişkin argümanlarına karşı çıkarlar. Rum mebuslarca en etkili muhalefet ise yeni bazı kısıtlamalar öngören basın hakkındaki yasa tasarısına olur (Aleksandris, 1980 375-83).

Reform sürecinde, içerisinde Rumların etkin olduğu bir mason locasının da önemli bir yeri vardır. Fransa'daki Grand Orient locasının desteğiyle kurulan I Proodos (İllerleme) locasına, ikisi de gazeteci olan Vreuos ve Fantalis gibi pek çok Rum aydın mensuptu. Locayı şehzade ve

1876'da kısa süreyle sultan olan V. Murat'ın yakın arkadaşı olan K. Skaleris idare ediyordu. Zaten 20 Ekim 1872 tarihinde Murat da locaya üye olmuştu. Loca farklı milliyetlerden kişilere açık ve Müslüman-Türk önde gelenlerinden de pek çok üyesi vardı. Bunlar arasında, Murat'ın dışında, Namık Kemal ve şehzadeler Nurettin ve Kemalettin de bulunmaktaydı (Kıtsıkıs, 1996: 197-8). Locanın amacı İmparatorlukta anayasal ve liberal bir düzeni ve farklı dinî-etnik gruplar arasında



*Din ve ırk farklılıklarını aşmayı hedefleyen Tanzimat ruhunun önemli temsilcilerinden Musurus Paşa (Kostaki Musurus). Büyükokçülüğe ve vezirliğe yükseltilen ilk gayrimüslimdi.*

birlikteligi sağlamaktı. Skaliaris İstan-  
bul'un önde gelen Fenerli ailelerinden bi-  
rüne mensuptu. Kendisini "çıkarları radi-  
kal şekilde yenilenmiş bir Türkiye'nin  
muhafazasına dayanan Rum milletine  
bağlı bir Osmanlı ailesinin mensubu" ola-  
rak tanımlıyan Skaliaris, Yeni Osmanlılar  
hareketi içerisinde yer aldı. Murat tahttan  
indirildikten sonra Skaliaris onu kurtar-  
maya çalıştıysa da başarılı olamadı ve  
yurtdışına kaçtı (Svolopoulos, 1994: 29-  
30). Yeni Osmanlılar'la ilişkili olan bir  
başka Rum da tanınmış yayımcı ve gaze-  
tecisi Theodor Kasap idi. Uzun yıllar kaldığı  
Paris'te baba Dumas'ın sekreterliğini  
yapmış ve Namık Kemal ile tanışmıştı.  
1870'de İstanbul'a döndüğünde Rumca,  
Türkçe ve Fransızca yayımlanan mizah  
dergisi *Diyojen*'i çıkarmaya başlar. Ancak  
sansür ile başı derde girer ve üç yıla mah-  
kum edilir. Abdulhamit devrinde pek çok  
Rum idari görevlerde yer almaya devam  
ederken, çok sayıda Rum da münalefete  
katılır. 1902'de toplanan İlk Jön Türk  
kongresine Rumları temsilen V Musurus-  
Gikas, D. Fardis ve kongrenin başkan  
yardımcılığını yapan K. Sathas katılır. Şu-  
ra'yı Devlet eski azası olan Musurus-Gi-  
kas Prens Sabahaddin'in yakın arkadaşı  
ıdı ve kongrede de onun ademi merkezi  
yetçi görüşlerini savunmuştu (Aleksand-  
ris, 1980: 386-8).

Rumlar arasındaki siyasi farklılaşmalara  
dönemin gözlemcileri dikkat çekmiştir.  
Ubiçini'ye göre millet-i Rum içerisinde iki  
ayrı partiden bahsedilebilir. Bir tanesi Fe-  
nerli elit, kısce yüksek hiyerarşisi ve zen-  
gin tüccarlarca yönetilen ve *status quo*'nun  
devamından yanadır; diğeryse Yunan  
Krallığı'nın irredentist politikalarını des-  
tekleyenlerden oluşur. Ona göre ikinci  
grup, serbest meslek sahipleri tarafından  
destekleniyordu (Clogg, 1982: 196-7).  
Toynbee'ye göre de Rumların birbirineyle  
çalışan iki farklı ihtirası mevcuttu. Bunlar  
dan bir tanesi Osmanlı İmparatorluğu'nu  
Helenleştirmeye yönelik "Fenerli" yöne-

lim, diğeryse büyük bir ulus-devlete sa-  
hip olmak (Svolopoulos 1994: 21). Ha-  
kikaten, Tanzimat reformlarıyla başlayan  
süreçte Rumlar arasında önemli çatışma-  
lar boy verdi. Sekülerleşmeye yönelik re-  
formlar, Patrikhane'de imtiyaz ve hakları-  
na yönelik endişeler yaratmıştı. Patrikha-  
ne reform girişimlerini kendi yetki alanına  
bir müdahale olarak görüyordu. Bu du-  
rum 1908 ve sonrası için özellikle geçet-  
liydi. Dönemin Patrığı III. Yoaşım İttihat  
ve Terakki Cemiyeti'ne (İTC) baştan itiba-  
ren mesafeliydi. Patrığın aksine Rum orta  
sınıfı, devrimin coşkuyla selam amıştı. Yo-  
aşım'ın katı tutumu patrikhane ve seküler  
elit arasında bir çatışma yaratır. Rum ileri  
gelenlerinin önemli bir kısmı Jön Türk  
hareketini milletin sekülerleşmesi ve patri-  
khanenin gücünün azalması için bir fır-  
sat addetmekteydi. *Neologos*, *Proodos* gibi  
gazeteler, *Tahiaromos*, *Amalthia* gibi dergiler  
patrik aleyhinde kampanyaya girişirler  
(Anagnostopoulou 1997: 505). Neucede  
Patrikhane gen çekilmek ve taviz vermek  
zorunda kalır ve laiklerle anlaşarak onlara  
idari yetkiler verir. 1908 sonrasında mille-  
ti ruhbanlar değil daha çok orta sınıf kö-  
kenli seküler elit temsil eder. Basın, me-  
baslar ve bazı siyasi cemiyetler bu temsi-  
lin araçlarıydı. Yeni liderliğin bir niteliği  
de halihazırda Yunan tebaası veya Yuna-  
nistan'la yoğun ilişkiler içinde olmasıydı.

Geleneksel olarak bir Rum, millet-i  
Rum'a dahil olması dolayısıyla Osmanlı  
ıdı. Yani hem Osmanlı hem Rum olmak,  
ancak en yüksek düzeyde Patrikhane ol-  
mak üzere bazı aracı yapılar dolayısıyla  
mümkün olmaktaydı. Reform sürecinde  
ve özellikle 1908 sonrasında aracı ya-  
pılar giderek güç kaybederler. Fakat buna  
rağmen reformcuların vaat ettiği vatan-  
daşlar arasında tam bir eşitlik de sağlan-  
mış olmaktan uzaktı. Zaten vatandaşlık  
da milliyetçilikler çağında giderek daha  
fazla bir ulusa ait olmakla tanımlanır hale  
gelmekteydi. Ortodoks-Rum olmakla Os-  
manlı olmayı birleştiren aracı mekaniz-

malar tedrici olarak ortadan kalkınca, Osmanlı topraklarında Rum Osman'ın tek yolu siyasal biçimde yani milliyetçilikle mümkün hale geldi. Aynı şey idarı bir birim olarak cemaat için de geçerliydi. Merkezleşme sürecinin hız kazanmasıyla birlikte yerel düzeyde Metropolitlik ve cemaat gibi aracı kurumlar resmi olarak işlemez duruma geldiler. Fakat bu aracı yapılar Osmanlı siyasî sisteminin meşruiyetini ve otoritesini taşımasalar da var olmaya devam ettiler. Cemaat idaresi, okulları ve kilise kendisine bağlı nüfusu örgütlemeye devam etti, fakat meşruiyetini ve gücünü başka bir odaktan, ulusal büttünden almaya başladı. 1908 sonrasında cemaatin idaresi, seküler elitin eline geçtiğinde kendisine bağlı olanları harekete geçirecekleri yegâne mekanizmalar dini ve geleneksel mekanizmalar ıdı. Yani Osmanlı Rumlarının modernleşme süreci ancak ruhban sınıfının rızası ve geleneksel millî kurumlar aracılığıyla mümkündü. Bundan dolayı Patrikhane ilk tepkilerinden sonra yeni duruma nızı sayılabilecek bir biçimde itibak edebildi (Anagnostopoulou, 1997: 463-7).

Osmanlı Rumlarının yeni önderliği başlangıçta Hellenotomanizme sadık kaldı. Hellenotomanizm Osmanlı idaresinde görev alan eski Fener aristokrasısının imparatorluğa bağlılık düşüncesinin, bir "Hellenizm" fikriyatı ile birleşmiş şekli idi. Bu yaklaşımın oluşumunda yüzyılın son yıllarındaki gelişmelerin önemli payı vardır. 1897'deki Osmanlı-Yunan savaşında Krallığın mağubiyeti, Yunan milliyetçiliği açısından irredentist siyasetin zayıflıklarını gözler önüne serer. Yine yüzyıl donumunda Makedonya'da artan Bulgar faaliyeti ve Panslavist hareketin yarattığı tehdit neticesinde Osmanlı-Yunan ilişkilerinde daha ılımlı bir hava egemen olur. Bu dönemde iki ulusal merkez (İstanbul ve Atina) tek bir projede birleşiren Hellenotomanizm düşüncesi yaygınlaşır. Bu, kabaca Rumların içerisinde (Türklerle be-

raher) hakim ya da başat güç olacağı bir doğu imparatorluğu düşüncesidir. Düşünülen, Rumların ekonomik, kültürel ve sosyal dinamizmiyle imparatorluğun etkin unsuru haline gelebileceğidir. *Neologos* gazetesine göre örneğin, *Megal. Idea* Osmanlı imparatorluğu koruması altında Yunan kültür ve uygarlığını doğuda yaygınlaştırmak olarak tanımlanıyordu (Svolopoulos 1994: 22).

Bu düşüncenin oluşumu ve gelişiminde Yunan diplomat İon Dragoumis ve Yunan ordusunda subay olan A. Souliotis'in kurdukları Konstantinopolis Örgütü'nün (*Organos Konstantinopoleos-KÖ*) payı büyüktür. Bu ikisi, Hellenizm davasının ancak yurttaşlarına dın ve milliyet farkı gözetmeksizin eşit muamele eden bir devlette gerçekleşebileceğini düşünmekteydiler. İktisadın da Yunan devletinin irredentist politikalarla ulusun kurtuluşunu gerçekleştirebileceğine dair inancı zayıflamıştı ve onlara göre Slav tehdidine karşı yegâne tedbir çokuluslu bir yapı içerisinde Türk-Yunan işbirliği idi. Souliotis 1908'in başında Atina'daki Makedonya Komitesinin Doğu seksiyona tarafından İstanbul'a gönderilir ve burada KÖ'yü kurar. Örgütün kuruluş amacı Trakya'daki Bulgar faaliyetlerine karşı önlemler almak ıdı. KÖ Yunanistan'dan belli bir destek görmekle birlikte tam anlamıyla onun kontrolünde olan bir örgüt değildi (Vermis, 1999: 182-3). 1908 devriminin imparatorluk içerisindeki değişik topluluklar arasında kısa bir süre için de olsa yarattığı kardeşlik duyguları KÖ'nün yaklaşımlını, yani Hellenotomanizmi onaylar gözüküyordu. Ashında Patrikhane KÖ'yü kendi otoritesine karşı bir tehdit olarak görüyordu. Dragoumis'e göre Yoakim kendisini Hellenizm ile özdeşleştirmekten çok kendi imtiyazlarını düşünüyordu. O bir "Bizanslı" ıdı ve kendi mevkisini muhafaza etmek için birçok Yunanlıyı feda edebiliyordu. Yoakim'in kendisinden des tek isteyen Souliotis'e cevabı da aradaki

gerginliği açığa çıkarıyordu. "Patrikhane-nin nasıl bir programı olsun istiyorsunuz? Patrikhane'nin gelenekleri, hakları ve imtiyazları vardır. Onun yalnızca bir programı olabilir imtiyaz ve haklarını muhafaza etmek" (Anestides, 1998: 193) KÖ de temsil edilen seküler elit ile Patrikhane arasındaki gerilim Osmanlı Rumla-rını bölme tehlikesini içeriyordu, ancak ITC'nin uyguladığı politikalar millet içe-risindeki değişik fraksiyonları zamanla birleşmeye iter (Veremis 1999: 185-6).

1908 yazında KÖ, yaklaşan seçimlerde Rum cemaatının belli adaylara yönlendirilmesi ve seçmenlerin bilinçlendirilmesi amacıyla Helen Pohuk Birliği'ni (Politikos Syndesmos-PB)'u kurar. Birliğin hedefleri 1) anayasal düzenin güçlendirilmesi ve anayasal hak ve özgürlükler<sup>19</sup> tiyaret edilmesi, 2) farklı etnik ve dini topluluklar arasında barışçıl ilişkilerin tesis edilmesi, 3) uluslararası alanda ve özellikle de Osmanlı ve Yunan Krallığı arasında barışçı ilişkilerin ve işbirliğinin savunulması ve 4) birey ve cemaatların dinî ve kültürel hak ve imtiyazlarına saygı duyulması olarak özetleniyordu. PB'nin söyleminin önemli bir özelliği millet sisteminin oluşturduğu bir bağlama liberal temaları (bireysel özgürlükler, özerklik vs.) eklemlemesiydi. Yarı milletin toplumsal ve kültürel özerklik istemini modern ve liberal bir bağlam içerisinde savunmaktaydı (Anestides, 1997-98: 197-9). Bu esnada Patrik Yoakim ile KÖ arasındaki gerginlik azalmış ve Politik Bülk'in seçimlere ilişkin tavrı ağırlık kazanmıştı. ITC'nin sayısı pek de fazla olmayan İttihatçı Rumların desteklenmesi yönündeki telkinlerinin başarısızlığa uğraması, Girit sorununun yeniden alevlenmesi ve Rumların gayrimüslim seçmenlerin sayılarının Osmanlı yöneticileri tarafından düşük tutulduğu şeklindeki şikâyetleri sonucunda seçim sürecinde gerginlik artar ve seçim yolsuzluklarına karşı bir çok protesto gösterisi tertip edilir. Fakat en nihayetinde ITC ile



19. yüzyılda Patriklik makamına gelmiş en etkili simüle edilen olan III. Yoakim milliyetçi politikalara hep mesafeli oldu. Ona göre Rumlar ancak Osmanlı düzeni içerisinde varlıklarını koruyup geliştirebilirlerdi.

Patrikhane arasında bir uzlaşmaya varılır. Seçimler sonucu oluşan parlamentonun 24 üyesi Rum idi ve bunlardan 15'i KO mensubu idiler. Rum mebusların ekseriyeti eski Fenerli seçkinlerden değildi, 15'ine avukat, doktor yarı kısacası orta sınıfa mensuptu (Boura 1999: 195-6). Meclisteki önemli tartışmalardan birisi imtiyazlar meselesiydi. ITC'nin önemli bir hedefi milletlerin toplumsal ve kültürel özerkliklerini ortadan kaldırmaktı. Bu çerçevede eğitim, askerlik cemiyetler gibi meseleler üzerinden ITC çoğunluğu ile gayrimüslim mebuslar arasında şiddetli tartışmalar meydana gelir. ITC için yurttaşlar arasında eşitlik sağlandığına göre artık imtiyazdan bahsetmeye gerek yokken, Rumlar açısından bilhassa 1909'dan itibaren ITC'ce gündeme getirilen reform önerileri milletlerin imtiyazlarına haksız tecavüzlerdi. Esasında meclisteki Rum

mebusları homojen bir grup oluşturmıyorlardı. Bazı temel meseleler dışında bireysel tavır alıyorlardı. Kimi ITC mensubuysa, çoğunluk liberallerin ademi merkezîyet fikrine yakınlık gösteriyordu.

Mecliste ve gazete sayfalarında cereyan eden tartışmalara rağmen 1910-11'e kadar, yani ITC "sertleşmeye" ve Yunanistan'da Venizelos iktidara gelip daha atak bir politika izlemeye başlayınca kadar KÖ ve genelde Rumların önde gelenleri Hellenotomanizm ve imtiazların müdafaa dışında bir politikaya sahip değildir. Ancak bu tarihten itibaren Yunan Krallığı hem Patrikhane hem de seküler önderlik nezdinde kendini ulusun politik merkezi olarak kabul ettirir. 1910 yılının sonlarına doğru PB'nin ısrarı ile ITC'nin politikalarından hayal kırıklığına uğramış etnik toplulukların da yönelebilecekleri umulan bir Rum partisi (*Hellenikon Politikon Komma*) örgütlenir. Bu girişim Rum parlamento grubunu bölür. 24 temsilciden 16'sı girişime destek olur. 1912 seçimleri öncesinde Patrik ile ITC arasında görüşmeler olursa da PB liberalleri destekleme kararı alır. ITC üyesi Rum mebuslarla (Narlis, Orfanidis, Kofidis), imtiazçılarla işbirliğinin daha fazla sandalye anlamını taşıyacağını düşünen başka mebuslar (Karolidis, Emmanuilidis, Savopoulos) bu karara karşı çıkarlar. Bu durum Rumlar içerisinde bir çekişmeye neden olur ve PB, kendi görüşlerini benimseyen adayların desteklenmemeleri çağrısında bulunur. Seçimler sonucunda Rum mebus sayısı 16'ya düşer ve bunların da neredeyse tümü seçime ITC listesinden girerlerdir. Balkan Savaşı sonrasında 1913-14 kışında gerçekleştirilen seçimlerde ITC tek örgütlü güç olarak girer. Muhalefet üzerinde artan baskı sonucu KÖ ve Birlik dağılmış durumdadır. Bousios, Kosmudis ve Karolidis gibi isimler Yunanistan'a sığınmışlardır. 1914 seçimleri öncesinde yine ITC ile patrikhane arasında görüşmeler yapılır ve sonuçta 16 Rum

mebus meclise girer. Savaş yıllarında Rum mebusların herhangi bir etkisi olmaz (Boura, 1999: 197-9). Bu dönemde ITC'nin millî kutsat, zorunlu göç ve amelle taburları gibi uygulamaları Rumları (özellikle tehdit altındaki orta sınıf) Osmanlı siyasal düzenine ıyiden ıyıye yabancılaştırır.

Savaş bittiğinde, Rumların büyük çoğunluğunda olduğu gibi Patrikhane'de de *Megali İdea*nın gerçekleşme aşamasında olduğuna dair inanç hakim olmuştur. Mondros Antlaşması'nın imzalanmasının akabinde patrik Germanos, Jön Türklere karşı "tavizkâr" bir tutum aldığı gerekçeyle ve bazı mali konularda şikâyetlerin artması sonucu istifa eder. Patriğin istifasıyla, *geronatismos* olarak adlandırılan Osmanlı idaresine gönüllü itaat içeren geleneksel Fener politikası tamamen terk edilir. Yeni Karma Meclis, *Megali İdea*'nın hararetili taraftarlarından oluşuyordu. O döneme kadar politika dışı bir tavır sergileyen İstanbul iş alemi mensupları da irredentist politikalara destek verirler. Bu değişimin nedeni, ITC'nin özellikle savaş yıllarında sürdürdüğü "millî burjuvaz" yaratma siyasetinin bu kesimi yabancılaştırması idi. Patrikhane Babıalının ülkeyi yönetme kabiliyetinden uzak olduğu iddiasıyla Osmanlı hükûmetiyle temas kurmayı reddeder. 16 Mart 1919'da Patrikhane Konseyi'nin Yunanistan ile birleşme kararı duyurulur ve Rumlar Osmanlı vatandaşları olarak yurttaşlık yükümlülüklerini yerine getirmeyi reddetdiklerini ilan eder (Aleksandris, 1983: 143-50).

Yunanistan'da Venizelos'un iktidarı kaybetmesiyle sonuçlanan Kasım 1920 seçimlerine rağmen Osmanlı Rumlarının büyük çoğunluğu monarşistlere karşı Venizelos'u desteklemeye devam ederler. Venizelosçu çevreler *Ethniki Amına* (Ulusal Savunma) adlı örgütlenmeler kurarak Venizelos lehinde çeşitli gösteriler tertip ederler. Rumlar için Venizelos Büyük Yunanistan'ı gerçekleştirecek yetenekteki



yegane devlet adamı idi. 10 Ocak 1921'de bir Amina delegasyonu başbakan Lloyd George'un sekreteri Phillip Kerr ile görüşür. Bu görüşmede Aminacılar Britanya'nın otonom bir Lonya idaresine destek olması halinde 45 000 kişilik bir Rum ordusu teşkil edebileceklerini deklare ederler. Britanya hükümetinin bu tekliflere soğuk yaklaşır ve Osmanlı Rumlarının Londra konferansına ayrı bir Patrikhane heyeti ile katılmaları engellenir. Bu esnada patrikhane ile Yunan kralı arasındaki ilişkiler de uyumlu olmaktan uzaktı. Patrikhane 5 Kasım 1920'de krala bir çağrı yaparak Yunanlıların esenliği için taht üzerindeki haklarından vazgeçmesini öğütür. Fakat koyu bir Venizelosçu olan patrik vekil Dorotheos'un ölümü ile yerine geçen Kayseri Metropoliti Nikolas'ın Patrikhanenin Venizelosçu politikasına daha mesafeli yaklaşımı krala ilişkin politikada yumuşama meydana getirdi. İstanbul'a gelen Yunan Yüksek Komiseri Botsis'in çabaları ile de şehirde kral yanlısı bir hareket oluşturulmaya çalışılır. Böyle bir tehdit karşısında patrikhanedeki Venizelosçu kanat konumunu Venizelos yanlısı bir patrik seçerek sağlamlaştırmaya çalışır. Patrik seçimi her iki kanadın da şiddetli mücadelesine sahne olur ve sonuçta basının büyük bölümünün de desteğini arkasına alan Venizelosçu liberal Meletios 6 Aralık 1921'de yeni patrik seçilir. Amina yönetimi bu seçimi geçerli saymaz. Meletios'un patrik seçilmesi ile Amina hareketi İstanbul ve İzmir gibi büyük şehirlerde Rumlar arasındaki etkinliğini artırır. Böylece Venizelizm Osmanlı topraklarındaki son zaferini kazanmış olur, ancak kısa bir

zaman sonra Yunan ordusunun bozgunu ile Rumların Anadolu'daki varlığı da sona erer (Aleksandris 159-63).

1912'den başlayarak İmparatorluğun Rum ve Müslüman ahalisi, Atina ve İstanbul (daha sonra da Ankara) olmak üzere iki ayrı merkezin yörüngesinde birbirinden kesin olarak ayrılmış iki taraf da, Balkanlardakine benzer şekilde diğerini dışlayan bir "çözüm" arayışına girmişti. Bundan sonrası artık yalnızca bir strateji ve konjonktür meselesiydi. Kosmas Politis'in, yüzyıl dönümündeki İzmir'i anlatan "Yitik Kentin Kırk Yılı" romanı bir kayık yarışıyla başlar. Rumlara ve Türklere ait kayıklar yarışa katılır ve yarış ulusal bir çekışmenin, rekabetin alanı haline gelir. Rum kayığının yarışı kazanmasıyla bir "zafer alayı" düzenlenir, marşlar okunur, bayraklar çekilir. Ulusal simgelerle neşeli bir oyun oynanmaktadır sanki. Ancak bu eğlence, İzmir'in toplumsal hayatının bölünmüşlüğüne ardından saklar. Artık kayık yarışları "milli maç"lara, mahalle kavgaları ulusal kavgalara dönüşmüştür. "Birden, evlerin birinden bir grup Türk çocuğu dışarı fırladı. Ellerindeki kâğıtlara bakılırsa okullu olmalıydılar. Bir an için pütür gibi olduklarını yerde durakladılar. Sonra, geziden donmekte olan çocukların arkasından bağırmağa başladılar: 'Gâvur Gını'ı istersiniz? Al Girit ve elleriyle uygunsuz işaretiler yapular. Fırlatılan bir taş, sıranın en arkasındaki çocuğun kıkır meclere kadar yakınına düştü. ( ) Stavrakis yerden taş topladı. Gerindi ve taşı savurdu. Taş, Türk çocuklarının başlarını sıyırıp bir kapiya çarptı" (Politis, 1992: 68-9). □

# Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme

MEHMET Ö ALKAN

## N'OLACAK BU MEMLEKETİN HALİ?

“ Bir müddetden beri bir alay nas kendi üzerlerine hiç az m olmayan sözlerle kahvehane ve berber dükkanları ve meyhanelerde Devlet i Âliye'yi fasl u mezemmetle alûde olup layık üzere tedib olunmadıklarından istediklerini söylemeğe ce ri' ü cesur olmuşlardır. Ve devletin nizam ve intizamı bozulmasına ekseriya bu keyfiyet sebeb olmuştur. Zaman- sa'd i ihtirarı Süleyman Han-ı Kanunî'de biraz cehle vakit bir mahalle cem' olub Devlet i Âliye'yi mezemmet tarihîye vaz buyurulan kanun-ı cedidi akıllarınca begenmeyib ağızlarına yakışmaz sözler bunefs vası-ı samı-, hâmayun olmağla mezemmet edenin lisanını istima' edenin kalaklarını du bından kesib ibret-i âlem için Sultan Bayezid'da Dem. rkap. haribinde bulunan kaçık bâbın ust eşkine mülhatmıştır. Mahall- i merkurum merri- avam ve ma'bed-ı has ve aram olduğundan herkes re'y el-ayn müşa hade ettikçe dillerini kesmişlerdir. Gerek vakt-i merkurunda ve auelhasus bu zamanda ekser nas kufrânı l namelikte heman beni-İsrail táfesine maaddel olmuşlardır. Fesad-ı âlem mahza bu makule bağı avam ı nasdan neş'et ettiğini kendileri bil-meyib zamane hatkı şöye oldu böyle oldu deyiş sanki kendisi zamane halkından de ğilmiş gibi hallerinden gafil ve gûya kenh

maddeler kendülerden hiç sadır olmamış r gıbı üzerlerine suç almamakla şeytan mü-sahhiresi olmuşlardır İşbu esnalarda ise evliya-yı umurun merhametleri ve bazı mülâhazaları hesabıyla bir kimesneye sı yaset olunmadığından c.ğır. bir akçe etmez ve sefer ve lazımda din ve devlet umuruna yaramaz heman dünya boş kalmasın için yaradılmış bir alay hizem i natemy z meyhane ve kerhane ve kahvehanelerde Devlet i Âliye'yi fasl ve mezemmetde em sat-ı sabıkalarına fark ve rac.n olmuşlardır Bu makule müdb.iler eğerci zalimde müslüman olub lakın mesele-ı taharetlerinden bihaber manav ve bahkal ve kayırcı ve balıkçı ve hanma. ve emsalı makûleleri devlet umuruna ağız açtıkları için nıcelerinin tedib ve belki nizam-ı âlem (a.b.ç.) için siyasetleri lazimedden ise dal i hesabel-iktiza tecahül ve tegaffül olunmaktadır. Elyevm nevcud olan avam-ı nasın ortalıkda bidebane ve tavır-ı sefhâne ile zuhura gelen ve edilerini ve hususen ıazımâ'l-inha olan bazı maddenin asl ve hakikatını vuku üzere mubeyyen-ı taraf-ı şeriflerinden bir risale taleb buyurulmağla hacm. cuz'ı ve manası kull. olarak işbu r- sale tahririne mübâderet kılınadı. <sup>1</sup>

“Kocasekbanbaşı Risalesi”nin giriş bölümündeki bu cümleler 18 yüzyıl sonu ve 19 yüzyılın başında Osmanlı elitinin

siyasal düşüncesini gayet iyi yansıtmaktadır. Halkın devlet yönetiminden anlamazlığını vurgulayan bu yorumun yayımlanmasından bir süre sonra, 1876 yılında ilk anayasa Kanun-ı Esasî adı ile ilan edilecek ve yaklaşık 4 ay sonra da 1877 yılında Osmanlı tarihinin ilk parlamentosu açılacaktır. Çağdaş Türkiye'nin kurulma süreci demek olan Ulusal Kurtuluş Savaşı da, temsil niteliğine sahip bir parlamento aracılığıyla, 23 Nisan 1920'de kurulan BMM tarafından yürütülecektir.

### İDEOLOJİLER YÜZYILI VE RESMİ İDEOLOJİNİN DOĞUŞU

19 yüzyılda toplumsal, ekonomik ve siyasal alanlarda olduğu gibi, düşüncelerde de dönüşüm alanında da hem derin hem de geniş dönümler bir değişim yaşandı. Halk, toplum, kitleler, (başta işçi sınıfı olmak üzere) sınıflar... her nasıl adlandırılırsa adlandırılсын- toplumsal kesimler tarih sahnesine çıkmaya ve başrolleri üstlenmeye başladılar. Kitlelerin bu denli yoğun bir biçimde ortaya çıkmasına koşut olarak, ideolojiler de birincil önem kazanacaklardır. Bu nedenle 19 yüzyıl aynı zamanda "izm"ler yüzyılı olarak da adlandırılır. 20 yüzyıla devreden felsefi, ekonomik, siyasal ve toplumsal ideolojilerin neredeyse tamamı ya 19 yüzyılda doğmuş ya da -önceden varolanlar- yeniden biçimlenmiştir. Sosyalizm, liberalizm, milliyetçilik, sendikacılık, anarşizm, feminizm, pozitivism, ırkçılık, romantizm... bunlar arasındadır. Dinlerin (örneğin İslamcılığın) ideoloji haline gelmesi de 19 yüzyıldadır. Genel olarak ideolojilerin muhalif ve tepkisel karakteri ağır basmakla birlikte, siyasal rejimler/sistemler de kendilerini meşrulaştırarak ideolojiler kurgulamakta geçilmeyeceklerdir.

19 yüzyıl bir modernleşme sürecidir. Siyasal modernleşme sürecinde genel olarak üç eğilim gözlenmektedir. İlk olarak, devlet me...

leneksel kaynakları zayıflamaktadır. Din sel, geleneksel, ailesel ve etnik otoritelerin yerini tek, dünyevi, ulusal siyasal bir otorite almaktadır. İkincisi, siyasal kurumlar farklılaşmakta ve özgülleşmektedir. Üçüncüsü ise siyasete yönelik gittikçe artan yaygın katılımdır. Bu süreçte devletin çevreye nüfuz yeteneği gelişmekte, hukuk dünyevi ve şahsî olmayan Weber'in deyişiyle "yasal ulusal bir otoriteye" dayanmaya başlamaktadır. Ayrıca hızlı ve şiddetli bir "siyasallaşma" yaşanmaktadır.

Modernleşmenin bir yönü de resmi ideoloji, resmi tarih yazma ve "gelenek yaratma" süreci olduğu anımsanmalıdır. Resmi ideoloji ve tarih (veya "myth"); iktidar/devlet kurumu kadar eskidir. Ancak resmi ideolojinin ve onun ayrılmaz bir parçası olan resmi tarihin sistematik yeni ve farklı bir boyutta ortaya çıkışı diğer bir çok siyasal rejimde olduğu gibi Osmanlı'da da modernleşme dönemine rastlar.

İdeolojilerin gündeme gelmesi toplumsal sınıfların siyasal alana katılmaları ile yakından ilgilidir. Devlet ile toplum arasındaki klasik vergi ve askerlik eksenindeki tek yönlü ilişki değişmektedir. Klasik dönemde vergi adalet ve can güvenliği için verilirken, yeni dönemde işlev ve içerik değiştirmiştir. Beklenen vergi vermenin karşılığında hizmet beklemeye dönüşmüştür. Dolayısıyla artık devlet bütçesine, eskiden olmayan eğitim, sağlık, yol, sosyal güvenlik ve kentsel gereksinimler gibi yeni kamu harcama kalemleri eklenmekte. Buna koşut olarak merkezleşme ve çevreye nüfuz artmaktadır. Eğitim, devlet dışında hiç bir örgütün üstlenemeyeceği kadar pahalı ve büyük bir yatırım olduğundan eğitime bütçeden pay ayrılmaya başlanacaktır.

Kitlelerin yığınlar halinde siyasete katıldığı, devleti elinde tutan -kışkı ya da sınıfların- bunu istemeyerek de olsa kabul etmek zorunda kaldığı bu dönemde resmi ideolojiler de yazılmaya başlanacak. Marx'ın din için kullandığı "halkın afo-

nu" benzetmesi aslında tam da resmî ideoloji için geçerli olacaktır. Zira geleneksel dönemin hakim ideolojisi, hukuku ve meşrulaştırma aracı olan din çözülmekte yeni bir hukuk sistemi, meşrulaştırma araçları ve resmî ideolojiler onun yerine geçmektedir. Hemen bütün siyasal sistemler, dinî ani bir değişimle sistemden dışlanmışlar, ihtiyaç oldukça bir meşrulaştırma ögesi olarak kullanılmaya devam etmişlerdir. Bu nedenle -II Abdülhamit (İslâmiyet), III Napolyon (katoliklik) ve III Aleksandr (ortodokslik) gibi- çeşitli dönemlerde dinselleşme görülmesi istisna değildir.

Resmî ideoloji en genel anlamıyla, devlet aygıtını elinde tutan veya etkileme yeteneğine sahip olan elitlerin/seçkinlerin, ellerinde tuttukları devlet aygıtını, kendilerini meşrulaştırmak, varlıklarını sürdürmek, kendilerine yönelik itaat/bağlılığı sağlamak için çoğunluğa gevşek, pragmatik, irrasyonel, eklektik ve sistematik nitelikli değerler bütünüdür. dar anlamda egemen siyasal kültür olarak da tanımlanabilir. Resmî ideolojinin aktarımı ile itaat ve/veya sadakatı sağlayan üç temel kurum ordu, bürokrasi ve eğitimidir. Merkezleşme sürecinde yeniden biçimlenen bu kurumlarla resmî ideoloji ve tarihin de yeniden ortaya çıkışı ile eş zamanlıdır. Osmanlı İmparatorluğunda da eğitim işlerine bakacak bir "daire"nin sonra da bakanlığın Tanzimat döneminde kurulması rastlantı değildir.

Resmî ideolojinin yansıdığı temel metinler siyasal belgelerdir. Ama bunun yanı sıra müfredat programları ile ders kitaplarında da yansımaları bulur. Her siyasal rejim üyelerine, sistemin orgütlenişini, bunu meşrulaştıran nedenleri, değerleri, inançları ve tutumları benimsetmeye yönelik siyasal toplumlaşma yöntemleri geliştirmektedir. Modernleşme sürecinde hayatı önem kazanan bu işlevde, dinsel/geleneksel cemaat/millet eğitiminin yerini yaygın/kamusal, laik ve merkezi

(ve bir süre sonra ulusal) eğitim sistemi almaktadır. Bu değişiklik sırasında cemaatler kendi tekelindeki bu "hak"ı devretmek konusunda son derece kışkırtıcı ve hırçın davranacaktır. Osmanlı Devleti'ndeki "millet"ler açısından da süreç böyle gelişmiştir.

Tanzimat Döneminin başlıca özelliğinden biri, o güne dek dinsel otoritelerin tekelindeki hukuk ve eğitimin devlet denetimine alınmaya başlaması yönündeki cesareti adımdır. Tanzimatçılar bunu yaparken din ve dinsel otoriteleri doğrudan karşılarına almak yerine, kendi amaçlarını gerçekleştirmek için çaba harcayarak dolaylı bir zayıflatma süreci başlatmışlardır. Cemaatlerin "ezeli ve doğal" haklarından olan eğitim ile hukuk bu süreçte devletin üstlendiği, dünyevi/laik olarak düzenlediği alanlar haline dönüşmüştür. Medrese ve ulema başlangıçta eğitim işleri ile ilgili oluşturulan kurullarda görev almakla birlikte, zaman içinde eğitim işlerinden ve bakanlığından dışlanmışlardır. Yeni okullar eski geleneğin tersine cami ve mescit dışındaki yerlerde inşa edilmiştir. Rüşdîyelerin açılması ardından medreselerin bir öğretmen kaynağı olarak kullanılması yerine, devlet denetiminde bir öğretmen okulunun açılması da dinsel etki ve denetimden uzaklaşma çabasıdır. Böylece klasik elit sınıfından olan "hocanın" yerini, modern toplumun önemli mesleklerinden olan ve devletin öğretmen okullarından yetişen "muallim/muallime" alacaktır. Bu sınıf aynı zamanda resmî ideolojinin taşıyıcısı olacaktır.

Devletin açtığı ilk okulların (mühendislik, tıp ve harp okulu) ve ardından ara eğitim kurumlarının (rüşdîyelerin) askeri nitelikte oluşu değişimin meşruluk kaynağını oluşturmuş ve bu nedenle beklenenin altında tepki almıştır.

Eğitim aracılığı ile "barlık" sağlama amacına yönelik girişimler "Mekteb-i Sultânî" ile somatlaşmıştır. Çeşitli din ve mezheplerden öğrencilerin bir arada oku-

yabilecekleri Mekteb-ı Saltanî'nin amacı, öğrencileri Osmanlı vatandaşı olarak yetiştirmek. "Osmanlılık ideolojisi" etrafında, "birlik ve bütünlük" içinde kaynaşmalarını kolaylaştıracak ortamı yaratmaktır. Sanıldığı gibi, her din ve mezhepten öğrenci kabul eden bu muhtelit/karma okulun açılmasına karşı çıkanlar yalnızca ulema değildir. Kendi cemaatleri üzerindeki hakimiyetlerini yitireceklerini düşünen gayrimüslim dinsel otoritelerden, ilk olarak Rum Ortodoks Patrikhanesi ve Rumlar, bu mektebe çocuklarını göndermeyeceklerini açıklamış, ardından Hahamhane "Hristiyanların idaresindeki İslâm okuluna" "yemek" sorununu da bahane ederek Musevilerin çocuklarını göndermemesini istemiştir. Son olarak Vatikan'dan Papalık ile emrûnâme yayınlarak Doğu'daki Katoliklerin Mekteb-ı Saltanîye devamlarını yasaklamıştır.

Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de zorunlu eğitimle zorunlu geçici askerliğin 19 yüzyılın ikinci yarısında eş zamanlı gelişmesi sıradan bir rastlantı değildir. Zorunlu eğitim devletin genişleyen iktidarının sacayaklarından olan bürokratik yönetimin yayılması ve ordunun güçlenmesinin yanında üçüncü bir dayanak olacaktır.

#### OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE RESMİ IDEOLOJİNİN ÜÇ EVRESİ

Yusuf Akçura önce 1904 yılında Kahire'deki Türk adlı gazetesinde dizi halinde çıkan sonra da kitaplaşan *Üç Tarz-ı Siyaset* adlı uzun yazısında Tanzimat döneminden başlayarak devletin "güçlenmesi" ve "ilerlemesi" için üç "siyasî yol" tasavvur ve takip edildiğini yazar. Bu "siyasî yol" (resmî) ideolojiden başka bir şey değildir. Akçura'ya göre, Tanzimat'tan beri bir "millet vücade" getirme arayışı vardır. Tanzimat döneminde "Osmanlı milleti", II Abdülhamit döneminde "İslâm milleti" (Panislamizm) ve nihayet ırka mustemi

Türk milleti teşkil etmek. Akçura bu siyaset tarzlarını "yarar" ve "uygulanabilirlik" açısından da tartışır.

Osmanlı resmî ideolojisinin ilk öğelerinden biri modernleşme/modernleşmedir ki bu yalnızca devletin değil, aynı zamanda siyasal muhalefetin de içten benimsediği bir öğedir. Bu nedenle Osmanlı modernleşmesinin münafıkları olan Tanzimat paşaları, Yeni Osmanlılar, II Abdülhamit ve Jön Türklerin modernleşme projeleri veya özledikleri modern Osmanlı toplumu/ülkesi arasında ciddi farklar olduğunu söylemek güçtür. Ama asıl ciddi fark her üç kesimin modern topluma giden yoldaki siyasal seçimlerinde görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında modernleşmenin üç evreden geçtiğini ileri sürebiliriz. İlk, Tanzimat paşalarının bürokrasi ile yürütmeye çalıştıkları "bürokratik" veya "memurî" modernleşme, ikincisi II Abdülhamit'in "monarşik" veya "sultanî" modernleşmesi ve üçüncüsü ise Jön Türklerin Anayasa ve parlamentoyla yürütmeyi önerdikleri ve denedikleri "meşrutî" modernleşmedir. Bu üç aşamanın ortak bir başka özelliği ise veri aldıkları siyasal sistemin bir "imparatorluk" olmasıdır. Oysa dördüncü ve sonuncu evre olan "cumhuri" modernleşmesinin başlıca ayırt edici özelliği "demokrasiyi" ve "ulus-devlet"i vermesi, almasıdır.

Osmanlı modernleşmes. dönemlere göre değişen yeni yönetici elit, muhalif ve aydın tipini de ortaya çıkarmıştır. Tanzimat döneminin aydını ve eliti, bürokrasinin kendisini yasal güvenceye kavuşturması sonrasında, bürokrasi içinden usta çıkararak ilişkisiyle (özellikle Dışişlerinden) yetişmişlerdir. Tanzimat döneminin muhafızları ve I Meşrutiyet'in hazırlayıcısı olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin üyeleri ise basınla ve basında yetişmişlerdir. II Abdülhamit döneminin münafık aydını ve yönetici eliti ise bizzat II Abdülhamit'in kurduğu okullarda okumuşlardır. II Meşrutiyet dönemine gelindiğinde ise sı

yasal partiler ve dernekler aydınların ve elitin yetiştiği başlıca kaynak durumuna gelecektir. Tanzimat sonrasında (askeri ve sivil) bürokrasi dışında yine devlete bağlı üç meslek grubu, öğrenenler, hekimler ve mühendisler modernleşme militanı olarak ortaya çıkmışlardır.

### **KOZMOS'DAN KAOS'A YA DA "NİZAM-I ALEM'DEN SENED-İ İTTİFAK'A"**

Geleneksel dönem Osmanlı resmî ideolojisinin benzer geleneksel/“emperyal” resmî ideolojilerden pek farkı yoktur. Geleneksel toplumu en iyi kavramlaştıran ifadelerden biri “nizâm-ı âlem”dir. Devlet yöneticisi ile özdeşleşmiş, siyasal iktidarın ve geleneklerle meşrulaştırılmaktadır. Devletin temel görevi topladığı vergi karşılığında adaleti ve can güvenliğini sağlamak iktidardır. Yönetenler ve yönetilenler arasında keskin bir ayrım vardır. Yönetilenler kendi içinde iktisadi ve dini olarak kompartümanlar halinde yaşarlar. Toplumsal sınıflar için doğum esas alınmaktadır ve kimi istisnalar dışında toplumsal statü değiştirmek olanaksızdır. Toplum duragan, hiyerarşik, eşitsizliğe dayalı bir düzen içinde ve bu durumdan şikayetçi olmadan yaşamaktadır.

19 yüzyıla gelirken Osmanlı klasik düzene, bir başka deyişle “kozmos” ya da “nizâm-ı âlem” çeşitli nedenlerle bozulmaya başlamıştır. Bu aşamada Osmanlı Devleti kendi coğrafyasında “var olma” sorunu ile karşı karşıya bulunduğu için, Osmanlı modernleşmesi, önce askeri alanda başlamıştır. Ardından gündeme gelen siyasal ve ekonomik modernleşme çabası, taklitçiliğin ötesinde, siyasal birlik-bütünlük ve ekonomik kalkınma kaygısından kaynaklanmıştır. Bu süreçte Batı ve Rusya’nın önemli iki değişken olarak rol oynadığına hiç kuşku yoktur. Osmanlı modernleşmesi de bir bakıma dayatmalar ve zorunluluklar karşısında iradî çözüm arayışlarının bir sentezi olarak nitelenebilir.

19 yüzyılın başlarında Osmanlı saltanatı oldukça ciddi bir sarsıntı geçiriyordu. Bu bunalımı aşmak için Padişahla ayanlar arasında bir anlaşmaya varılmış ve anlaşma Sened-i İttifak adıyla yazıya dökülmüştür. Bu belgenin giriş bölümünde şu tespitler vardır:

“Cumlemin velî-nameti olan Devlet-i Aliyye-i Osmanîye Saltanat-ı Muhammedîyye olub haâs-ı hazret-i Haâs ibtidai zuhârunda ilâ yevmına hâzâ mazhar olduğu fütuh ve galibiyet ve şân ü şevket ittihad ve ittifaq (a.b.ç.) ve ref-i nefsanîyet ve şîhak ile nasıl olduğu vâreste-i nayd-ı şâret ihen bir maddetten ber... iktiza ı gerdış, çerh-i gerdan ile şiraze-i ecza-ı nizam perişan ve vuhela y. devlet beyninde ve taşra memalik hanedanları meyanında esbab-ı şittadan naşı nefsanîyet ve şîhak halatı nûmayan olmak mulabesesi ile Saltanat-ı Seniyyenin kuvveti suret-i teşettütte mübeddel ve dahilen ve haricen nüfuzu muhtel ve bu halet bay ü geda ve ala ve edna hakkına yan. umumen millet-i beyda-ı Ahmedîyyeye mur.sı vehn ü halel olmağla refte refte ne suretde kertheyi münter olduğu ve bigayrı nakkin vakti olan fezayih, malume takribiyle esas-ı saltanat münderris olmak rütbesine vardiği tarafgerde-i sıgar u kıbar olub nass-ı cenduşşarı azere sevâbık, muamelettan ahz ı, ibret ve de-amı nizam-ı din ü devleti ikame ve ihya helimetallahilalya niyet-ı hayrîysıyla bu teşettütün ittifaqa tebdiline.”

Uçurumun, çöküşün veya dağılmanın eşliğinden dönme kaygısı, anı siyasal değişimlerin klasik mazeretlerinden biri olacaktır. Sened-i İttifak’ın giriş bölümünde de “Nizam-ı Alem”in bozulduğunun ıtrafıdır. 19. yüzyıla girilirken Osmanlı Devleti’nin başlıca sorunu “birlik ve bütünlük”ün sağlanmasıdır.

Tanzimat Fermanı’nda da benzer bir giriş bölümüne rastlamak olanaklıdır.

“Cumleye malum olduğu üzere Devlet-i

Aliyyemizin bidayet-i zuhurundan beri ahkam-ı celile-i Kur'anıyeye ve kavanın-ı şer'iyeye kemaliyle riayet olunduğundan Saltanat-ı Serıyyemiz kuvvet ve menet ve bılümle tebaasının refah ve mamuriyeti rütbe-i gayete vasil olmuş iken yüz elli sene vardır ki gavail-i muteakbe ve esab-ı mütenevvıya mebnı ve şer'i şerife ve ne kavanın-ı münfıye inkiyad ve ımtısal olunmamak nasebiyle evvelki kuvvet ve mamuriyet bılakis zaaf ve fakre mübeddel olmuş . "

19 yüzyılda sıkça kullanılmaya başlanan nizam ı cedid, usul ü cedid, itıfak, tanzimat, ıslahat, itıhat, temeddün, itılaf, terakkı, tekamul gibi sözcükler siyasal hayatın sıfat ve fiillerini oluştururlar. Çağdaş anlamda kurulan ilk siyasal partinin adının "İtihat ve Terakkı" olması da bir rastlantı veya yalnızca pozitivist bir oy-künme olmaktan çok, yaşanan ciddi bir soruna iki sözcükten oluşan bir yanıt biçiminde düşünülmektedir. Birlik ve bütünlük temasının içeriğini eşitlik temelinde bir siyasal uzlaşmanın sağlanması, varolan siyasal coğrafyanın korunması, olası toprak kayıplarının önlenmesi oluşturur. İlk Osmanlı anayasasının ilk maddesi de şöyledir.

"Madde-1 Devlet-i Osmaniye memalik ve kıtaat ı hazırayı ve eyalat-ı mamtazeyi muhtevi ve yekvâcud olmağla hiç bir zamanda hiç bir sebeble tefrik kabul etmez."

Bu süreçte Tanzimat, bir yeniden yapılanma, modernleşme projesidir. Tanzimat Fermanı ise hem bir başlangıç hem de bir sonuçtur. Bu nedenle Tanzimat dönemini Tanzimat Fermanı ile başlatmak doğru olmaz. Aslında bu dönem Vak'a-yı Hayriye yani merkezleşmenin karşısındaki en ciddi toplumsal gücün, yenicilerliğin kaldırılması ile başlatmak olanaklıdır. Bu dönemde bürokrasi de yeniden yapılandırılmıştır. İlk kez çağdaş anlamda resmi daireler kurumuştur. İlk çıkan Türkçe gazete

Takvim-i Vak'ayı adını taşımaktadır ve resmi ideolojinin ilk taşıyıcısıdır.

Bu dönemde medenileşme bir hedef haline gelmiştir. Islahat Fermanı'nda medenileşme hedefi "Devlet-i Aliyyemizin şanına muvafık ve mülk-i mütemeddine arasında bîhakkın haiz olduğu mevki-i âli ve mühimme layık olan halin kemâle isalâ için" sözleriyle ifade edilir. Osmanlı devletinin medeni milletler arasında hak ettiği yeri alması hedefi, Cumhuriyet döneminde "muasır medeniyete erişme" hedefiyle ifade edilen kapsamlı bir değişim programı haline gelecektir.

#### BİLİME VERİLEN ÖNEM VE YENİ DÜNYANIN DİNİ POZİTİVİZM

Pozitivizmi, kurucusu Auguste Comte'un yayını 1830 yılından 1854 yılına kadar süren 10 ciltlik devasa eseri *System of Positive Polity* ile sınırlı tanımlanamamak gerekir. Özellikle sanayi devriminin yayılması ve göreceli demokratik gelişmeler pozitivistizmin yaygınlaşarak bir dünya görüşüne dönüşmesine başlıca katkıyı yapan iki temel etkidir. Türkiye açısından bir yandan ilkinci kuşak pozitivistler olarak adlandırılan grubun öte yandan özellikle Fransız ve Alman pozitivistlerinin daha etkili olduğu söylenebilir. Bunlar arasında Lamarck, H. Spencer, Ludwig Büchner, Taine, Fustel de Coulanges, Ernest Haeckel ve E. Durkheim etkileri en fazla olanlardır. Örneğin Büchner'in Osmanlıcaya *Madde ve Kuvvet* olarak çevrilen eseri bu yükün yankı uyandırmıştır.

Pozitivizmin "ordre and progress" yani "düzen ve ilerleme" olan şiarı aynı zamanda, 19 yüzyıl Avrupası'nın temel sorununa bir yanıt arayışı neteliğindedir. Geleneksel düzenin çözülerek sanayi toplumuna geçişin yarattığı sorunlar Avrupalı düşünürleri derinden etkilemiştir. Bu karmaşa ve düzensizlik "düzen'e", "denge'ye" ilişkin siyasal, toplumsal, iktisadi ve felsefi düşüncelerin revaç bulmasının



"Kazıl Sultan mı, Ulu Hakan mı" tartışmalarının ötesinde, Osmanlı Türk modernleşmesinin en anahtar rollerinden birini oynayan II. Abdülhamit'in tahttan indirilişin resmi.

383

nedenlerinden biridir 18. yüzyılda belirginleşmeye başlayan "ilerleme" düşüncesi ise bilim ve teknikteki gelişmelerce pekiştirilmişti. Pozitivizmin de içinde değerlendirilebileceği en geniş anlamıyla bu yüzyıla egemen olan materyalist düşünüş, bu koşullarda, beklenti ve özlemleri farklı da olsa hemen her düşünce akımına tesir ederek yaygınlaşmıştır.

Osmanlı aydınlarının "düzen"(ordre) yerine "birlik"(ittinat) sözcüğünü seçmeleri, Osmanlı devletinin başlıca sorununa ve arayışına işaret etmektedir. Pozitivizmin ve pozitivist düşünüşün yaygın kabulü bu durumun ifadesidir.

Lerner'in ifadesi ile "insan işlerine rehberlikte dünyevi aydınlanmanın, kutsal vahiylerin yerini alması ko'ay olmamış" ciddi sorunlar yaşanmıştır. Pozitivizmin olduğu gibi Osmanlı resmi ideolojisinin de en önemli temalarından biri "bilim"dır. Bu kavram çoğunlukla eğitim ile birlikte anılan bir değer olmuş. Tanzimat döneminin başlarından itibaren böyle bir kavram ve resmi ideolojinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Değişim gerektiği fikrini işleyen resmi metinlere bakıldığında,

da "bilim" ile "kılıç"ın eşdeğer önemde vurgulandığı, ("seyf ile tev'em olan hidemât-ı ilmiyye-i kalemiyye.")<sup>1</sup> görülür.

Tanzimat'ın ilanından bir süre önce kaleme alınan bir Lâyihada, laik bir yönelimin belirtilerini ifade edecek tarzda önemli cümlelere raslanmakta, dinî alan ile dünyevî alan ayrı ayrı ele alınmaktadır. Lâyihadaki fikirler, "maârif" ve "ulûm"un ülke kalkınmasının, sanayileşmesinin temel araçları olarak sunulmaktadır:

"Ulâm u dîniyye vesile-i necât ı âhiret ol duğu misulü fânî-u sâire dahî, muâşeret-i nev'î benî âdemin kemâline sebeb olacağı vâste-i kayd beyân ve iştârdır."<sup>2</sup>

Lâyihada, bilim ve eğitimin önemi konusunda da şu düşünceler ileri sürülmektedir:

"...cerhî cihetle devletin ve o sûretle nail olağı nimetin kadrını ve devlet ve memleket muhabbeti ne demek idâgânâ bilme-yerek kendisine ve milletine faidesi olmayacağı aşîkar olmağıla bu hususun dahî bir hâsn-ü sûrete konatması mülken ve mülle-



ten ehmi ve memâlik-i mahrusa-ı Şâhâned  
emr-i ziraat ve ticaret ve sanâyi'in ihyâsı  
na dâir Meclisce müzâkere olunmakta  
olan her bir şeyin esası bulunan ulum mef  
kud oldukca biris. vacûda gelmeyeceği  
emr ı gayr ı mahkem oldağundan ulum ve  
maârifin tahsiline medâr-ı yesr ve suhu  
let olmak üzere mekâtib-i mevcûdeye bir  
nuzâm verilmeke (a.b.ç)"<sup>3</sup>

Tanzimat'tan sonraki süreçte özellikle Rifat Paşa'nın ahlak kitapları ile gündeme gelen bir önemli konu da ahlakın kaynağının dinsel/geleneksel atıf noktasından dünyevi bir atıf noktasına doğru değişmeye başlamasıdır. Bu süreçte bir tür "kul/teb'a ahlakı"ndan "birey/yurttaş ahlakı"na geçişin ilk izlerini de görmek olanaklıdır. Sıbyan mektepleri için sade bir dille kaleme alınmış olan Rifat Paşa'nın *Ahlâk Risalesi*, II. Abdülhamit Döneminde de okutulan başlıca ahlak kitaplarından biridir. Bu dönemde yeniden gözden geçirilip, dinsel ahlak dışındaki bölümleri çıkartılıp okutulmuştur. Bu kitabın devamı niteliğindeki *Zeyl-i Risale-i Ahlak'ta*, *Meşveret*'in gerekliliği gibi siyasi temalar üzerinde durulması kitabın bu dönemde yayınlanmamasının başlıca nedenlerinden biri olsa gerektir. Bir süre sonra *Ahlâk Risalesi* de sansürden geçerek bazı bölümleri değiştirilmiş ve Rifat Paşa'nın adı da kitaptan çıkarılmıştır.

Tanzimat döneminde sivil basın ortaya çıkması ardından bilim ve eğitim temalı makale ve kitaplarda artış görülür. Münif Paşa'nın Cemiyet-i İlimiye adlı derneği ile *Mecma-i Fânun* adlı dergisi bu dönemin en öneml. poz.ivist girişimlerinden. Ancak bilimin ve poz.ivist düşünüşün popularize edilmesi asıl II. Abdülhamit döneminde olmuştur. Bu dönemde başlığında "ulum" veya "funun" bulunan bir çok dergi yayınlanmıştır. II. Abdülhamit dönemi siyasi açıdan bir despotizm dönemi olduğu için dönemin aydınları siyasetten daha az zararlı görülen, hatta II

Abdülhamit'in teşvik ettiği "bilim"sel gelişmeler ve edebiyatla ilgilenmişlerdir. Bu dönemde siyasetin de yasak olmasının katkısıyla, başlığının altında "siyasetten maada herşeyden bahs eder..." alt başlıklı yayınlara çok sık rastlanacaktır. Poz.ivist düşünüşün yaygınlaşması ile bazı roman ve hikayelerin "fennî roman" adıyla basıldığı da görülecektir.

#### IANZİMAT İDEOLOJİSİNDE HUKUK VE EŞİTLİK

Eşitlik Osmanlı modernleşmesinin ve Tanzimat ideolojisinin temalarından biridir. Tanzimatta icat edilen Osmanlı kimliği, hukuksal düzenlemelerle pekiştirilmiştir. Geleneksel Osmanlı sistemi d. ni cemaatler halinde bölünmüştü ve İslâmiyet (dolayısıyla Müslüman teba) birincil ve ayrıcalıklı bir konumdaydı. Kamu hizmetlerine girme veya yararlanmada eşitlik söz konusuydu. Tanzimat döneminde hukuk, toplumu yönlendirmenin de-ğiştirme için sihirli değneklerinden biri olarak algılanmıştır. Tanzimat Fermanı'nın girişinde devletin zaafa uğrama süreci vurgulandıktan sonra "bundan böyle Devlet-i Aliyye ve memalik-i mahrusamızın husu-ı idaresi zımında bazı kavanin-i cedde vaz' ve tesisi lazım ve muhtem görünererek " ifadesi kanunlaştırma sürecinin de başlaması anlamına gelir. Tanzimat Fermanı resmen tanınan din ve mezheplerin eşitliği yönündeki ilk ciddi adımdır. Osmanlı Devleti'nin tebaası olmak için herhangi bir dine a.d.yet değil, din dışı hukuki kriterlerin getirildiğini görüyoruz. Bu çaba Tanzimat Fermanı'nın temennisi yerine hukuki düzenlemelerle, özellikle Islahat Fermanı sonrasında din ve mezhep farkı olmaksızın kamu hizmetine girme ve kamu hizmetlerinden yararlanmada "eşitlik" olarak da gündeme gelecektir. Artık gayrimüslimler din değiştirmeden memuriyete girme dahil bir çok hakka kavuşacaklardır. "Kuleli Vakası" ise bu eşitleme

sürecine ilk Müslüman tepkisidir. Bu süreçten rahatsızlık duyan bir başka kesim Osmanlı düzeni içinde ayrıcalıklı bir yere sahip olan Ortodoks Kilisesidir. Bireyler kamu ve özel hukuk alanında, artık din esasına göre değil, Osmanlı tebaası olmak esasına göre işleyen monist ve eşitlikçi bir karakterdeki hukuk sistemi ile eşit olmaya başlayacaklardır (Ancak imparatorluğun sonuna ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar "resmî din" in İslâm olduğu da unutulmamalıdır.) Tanzimatçılar Osmanlı kimliğinin oluşumunu din, ve etnik açıyla değil, hukuki bir ilişkiyle tanımlamak çabasındadırlar. Bunun ilk somut örneği Ceza Kanunname-i Humayun'dur "Tabiiyet-i Osmaniye Kanunnâmesi." / Osmanlı Yurttaşlık Yasası ise "kim Osmanlıdır?" sorusuna hukuki bir yanıt vermektedir. İlk Osmanlı anayasası olan Kanun-ı Esasî'nin 8. maddesinde bu yanıt şu şekilde verilmektedir "Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesi her hangi din ve mezhepten olursun olursun bilâ istisna Osmanlı tabiri olunur ve Osmanlı sâfatı kanunen muayyen olan ahvâl-i göre istihval ve izae edilir."

Bu eşitleşme süreci yalnızca din/mezhep eşitliği ile sınırlı değildir. Aynı zamanda cinsler arasında da bir eşitleşme süreci başlamıştır. Tanzimat modernleşmesi kızlara okuma olanakları yaratmış rüştiye, sanayi ve öğretmen okulları açmıştır. Kadınlar öğretmenlik yoluyla da ilk kez kamusal yaşamda meslek edinmeye başlamışlardır. Yine 1858'de yurürlüğe giren Arazî Kanunnâmesi eşitlik açısından önemli bir adımdır.

#### RESMİ İDEOLOJİ OLARAK OSMANLI KİMLİĞİ

19 yüzyılda kullanıldığı an.am. ile "millet" dini topluluk, cemaat an.amına gelmektedir. Ama modernleşme sürecinde "millet" bir kavram olarak bugün kullandığımız anlamda ulus'a dönüşmeye başla-

mıştır. 19 yüzyılda Sırparla başlayan ayrılıkçı/ulusçu eğilimleri durdurmak, "cemaat'ten ulus'a" geçme sürecini yavaşlatmak, dinsel ve ulusal kimliklerin üstünde ortak bir Osmanlı kimliği yaratmak için çabalar yapılacaktır. "Din/mezhep" bir kimlik olarak devam etmekle birlikte s. yasal bir kimlik olarak "Osmanlı"nın icat edilmesi süreci başlamıştır. Tanzimat eğitimine yakından bakıldığında vatanseverlik ekserinde ortak bir "vatan" fikri ve ona bağlı Osmanlı vatandaşı yetiştirmek amacı hemen göze çarpmaktadır. Tanzimatçıların Osmanlıcılık ideolojisini ve "Osmanlı vatandaşı" yaratma amaçlarını yansıtabilecek biçimde temel eğitim yasa. (Maarif-i Umumiye Nizamnâmesi) 1869 yılında çıkacak okullar s. byan ve rüştiye düzeyine kadar cemaat esasına göre, fakat devlet denetimi altında açılacaktır. Ancak idadi, sultanî ve yüksek eğitimin, din ve mezhep açısından karma niteliği Osmanlı kimliğinin aktarılması ve siyasal-toplumsal birliğin sağlanması için kurulduklarını göstermektedir. Bu amaç resmî olarak şu cümlelerle belirtilmiştir: "sunuf-u tebaa etfalının muhtelif tahsil-i maarif tankına sevkı ve o cihetle beyinlerinde ittifak ve muhadenetün tahkiki kazıyyesi istihval olunmak için mekâtib-i idadiyyenin ihdası elzem olduğu."

Osmanlı tarihi ve Osmanlı din. üzerine resmî kitapların yazılması 1850'lerin başındadır. Bir yandan yeni okullar açılırken diğer yandan da 1851 yılında okullarda okutulacak kitapları "te'lif ve tercüme" ettirmek üzere Encümen-i Danışkurulmuştur. Bu aslında resmî ideoloji ve tarih yazımı açısından da önemli bir dönüm noktasıdır. Ancak bu kurum beklenen hizmeti çeşitli nedenlerle verememiş, 1862 sonrasında da kaybolup gitmiştir. Öte yandan bu dönemde kurulan eğitim bakanlığının aynı zamanda basın üzerinde bir sansür merkezi haline gelmeye başlaması son derece anlamlıdır. Tanzimat dönemi eğitim programlarında "ulûm ve funûn" derslerinin din dersleri

ne oranla daha fazla yer aldığı ve ruştiye sonrası eğitim kurumlarında din derslerine hemen hemen hiç yer verilmediği d.k. kat çekti. Bu durum II. Abdülhamit'in yaklaşık ilk 15 yıllık ikudunda da böyle devam etmiştir.

Daha 1838'deki bir lahiyada (bir kişinin) "cehli cihetiyle devletin ve o suretle nall olduğu nimeun kadrini ve devlet ve memleket muhabbeti ne demek idugunu bilmeyerek kendisine ve milletine faides, olmayacağı, aşıkır olmağla" cümlelerini okumak olanaklıdır. Bu ifade-deki devlet ve memleket sevgisi bir süre sonra kavram olarak yerini, "vatan"a bira-kacaktır. Ortak siyasal coğrafyanın, toprağın yanı sıra "vatan"ın kutsanması ve "vatan sevgiliğin" teşvik edilmesi, Osmanlıcılık açısından önemsenmiştir.

Bu dönemde ders kitabı olarak yazılacak "ahlak risalesi" için öngörülen içerikte insanın dinine, ana babasına, öğretmenlerine, kendi cinsine, nefesine, yöneticilere "vatan"a karşı görevleri ile kavranın-ı memlekete riayet de yer almaktadır. Ayrıca "Tarih-i Osmani" ders kitaplarının yazımı için belirlenen kurallardan biri de "vatan sevgisini (muhabbet-i vataniyyeyi) aşılayacak" tarzda olmasıdır.

Vatan kavramının yuceltilmesi vatanseverliğin teşvik edilmesi Tanzimatçıların beklemediği bir siyasal kriz yaratmıştır. Vatan ve vatanseverlik Tanzimatçılar kadar onların baş muhalifleri olan Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin de üzerinde hassa siyetle durduğu ve kullandığı kavramlardır. Bu kavram Namık Kemal'in *Vatan yahut Silistre* oyunu ile patriyotik (vatanseverce) bir içerik kazanmıştır. *Vatan Yahut Silistre*'nin tespit edebildiğimiz kadıyla şimdiye kadar edebiyat tarihçilerinin ilgisini çekmeyen iki farklı finalle biten baskıları bulunmaktadır. Eserin gizli baskılarında tiyatronun final, "Yaşasın Vatan! Yaşasın Osmanlılar!" diye biterken, resmî izini yapılan baskılarında "Padişahım Çok Yaşa" Padişahım Çok Yaşa" diye bit-

mektedir. B.İndiği üzere bu tiyatronun oynanması ardından yapılan gösteriler, oyunun yasaklanmasına ve Namık Kemal'in sürgün edilmesi neden olmuştur. Ancak duyulan rahatsızlığın aslında ne denin, gösterilerde değil, itaat ve bağlığın padişah yerine vatan'a yöneltilmesinde aramak gerekir. Yeni Osmanlılar için vatan kavramı, parlamento ve anayasalı bir rejim talebiyle özdeşleşmeye başlamıştır.

## II. ABDÜLHAMİT: GELENEKÇİ MODERNİZM

Resmî ideoloji ve resmî tarihin sistematikle edilmesi ve kurumsallaşması II. Abdülhamit döneminde yeni bir merhaleye girmiş ve sonraki dönemlere miras kalmıştır. II. Abdülhamit, eğitimi, mutlak monarşinin kendisini, yeniden üretmesini sağlayacak bir kurum olarak kullanmaya çalışmıştır. Onun döneminde yürür üçe giren dinsel-leşmeden umulan başlıca amaç bir siyasal otorite olarak padişaha (kendisine) bağlı ve sadık bir kuşak "ubudiyet gösteren benedegan/elite" yetiştirmektir. Bu dinselleşmenin ideolojik boyutu bir "İslâm Türk Sentezi" oluşturmak çabasıdır ki buna biraz aşağıda değineceğiz.

Bu dönem, ders programı, müfredat ve kitaplarında yer alan fıkırlara bakarak, *gelecekçi modernizmin* dönemi olarak nitelenebilir. Zira Abdülhamit bir yandan İslâmiyeti bir ideoloji halinde kullanmaya çalışırken, öte yandan ilerlemeye ve bilime son derece önem vermiştir. Onun yetiştirmeye çalıştığı insan tipi padişaha dini bağlarla bağlı, ama "müfessennin" bir kişiliktir. Fakat iktidarının ilk on yılında uygulamada kalan eğitim programı muhalif bir kuşağın doğmasına katkıda bulunmuş, bu yönelim farkedildiğinde eğitim sistemi dinsel bir içeriğe büründürülmüş, ama bir işe yaramamıştır. Sıfatlarından biri "Maârifperver" olan II. Abdülhamit dönemi, her düzey okul sayısında ve okullaşma oranında (cemaat ve yabancı

okullar da dahil) en çok artışın meydana geldiği dönemdir. Bir yandan geleneksel eğitim yapan sıbyan okulları modern eğitim yapan iptidailere çevrilmiş ve yanı sıra yeni iptidâi okullar açılmıştır. İkinci olarak özellikle idadî düzeyi eğitime büyük önem verilmiş ve sivil dadiler asıl bu dönemde açılmaya başlamıştır. Bu dönem bir anlamda idadîler çağıdır. Üçüncü olarak Hukuk, Güzel Sanatlar, Ziraat, Ticaret, Orman, Maden, Baytar, gibi yüksek okullar kurulmuş, Mülkiye Mektebi yeniden yapılanmıştır. Bu okullar II. Meşrutiyet ve cumhuriyetin yönetici eli için de bir kaynak olacaktır. Eğitimin alt yapısının kurulması ve yaygınlaştırılması, Maarif Nezâreti'nin merkez ve taşra teşkilâtında düzenlemeler de bu dönemde olmuştur. Ayrıca ilginç ve üzerinde durulması gereken nokta aynı bakanlığın, dönemin ikinci yarısından itibaren ağır bir sansür kurumuna dönüşmesidir.

II. Abdulhamit Dönemi'nde, yaklaşık bir zaman vermek gerekirse 1880'li yılların ortasından itibaren sistemde bir dönüşelleşme başlamıştır. Tanzimat döneminden miras kalan eğitim sisteminde din ve ahlak derslerinin rüştiye düzeyine kadar oldukça az yer aldığı, idadî ve sonrası eğitim düzeyinde ise yer almadığı, pozitif bilimlere ağırlık verildiği görülür. Bu ders programlarının da etkisi ile, resmî belgelere yansdığı kadarıyla önce Mülkiye mezunları arasında "ahval ve atvarı" farklı bir kuşağın yetiştiği farkedilmiştir. Özellikle Beşir Fuat'ın "bilimsel intihân" yöneticileri hemen harekete geçirmiş, "ıta-ât-kâr ve sadık" bir kuşak yetiştirmek için her düzey okula, ama özellikle devlete doğrudan eleman yetiştiren askeri ve mülki okulların ders programlarına din ve ahlak dersleri eklenmiş, zaman içinde saatleri arttırılmıştır. İlginçtir, aynı dönemlerde (1884) Rusya'da III. Alexandr, eğitimde dinin/Ortodoksluğun etkisini yeniden arttırmıştır. (Rusya'da I. Nikola döneminde de eğitim, hükümete sadık

memur yetiştirme amacındadır. Eğitim programlarına Ortodoksluk, mutlak yet ve milliyet esasına dayanan üç prensip hakimdir.)

Eğitimde dönüşelleşme ilk kez 1882 yılında başlayan din derslerinin artırılması yönündeki tavsiyeler yapan bir komisyonun kurulması ile başlar. Okullarda "medeniyet-i islâmiyyenin terakkıyat-ı maddiyyeye mani değil, belki en ziyâde müsaîd olduğu itikadını yerleştirecek âsâr-ı etfâl-i tebaaya ta'lim" ettirilmesi de istenir. İlk uygulamanın 1883-1884 yılından itibaren Şam rüştiyesinde başladığı tahmin edilmektedir. Mekteb-i Sultânî, erkek öğretmen yetiştiren Dârülmua'lliminin, kız öğretmen okulu Dârülmua'llimât, iptidâi, rüştiye ve askeri okullara eklenen dersler arasında "ulûm u dîniyye", "im-i ahlak" ve "fıkıh ı şerîf" "Kur'ân-ı Kerim" gibi dersler bulunmaktadır. Ayrıca öğrencilere birlikte abdest alma ve camide namaz kılma dahil olmak üzere ibadet zorunluluğu da getirilmiştir.)

Dönüşelleşmeden en çok dönemin devlete eleman yetiştiren askeri ve mülki yüksek okulları payını alacak, bu kurumlar sıkı denetime tabi tutulacaktır. Dönemin sonlarına doğru hazırlanan bir raporda bu okullardan mezun olanların devlet hizmetine girdiği özenle belirtildikten sonra ahlaken ve dinen düşük durumda olmaları üzerinde durulmuş, hattâ Dârülfünûn'un varlığının öğrencileri, kötü etkilediği, onların ahlakını bozduğu belirtilerek kapatılması önerilmiştir. Bu öneriye göre öğrencilerin çoğu mezuniyetten ardından devlet hizmetine gireceklerinden dinî ve ahlaki niteliklerinin artırılması için dinî terbiye ve "akaid" dersine önem verilmesi istenmektedir. Dönüşleşmenin göstergelerinden biri de 1890 yılında "İhsân-ı dîn-i mübîn" olan Arap dilinin gelişmesi, "etfâl-i mushumine ta'limini teşkil maksadı" ve II. Abdulhamit'in de "inayet ve inâed" ile Dârü'ta'lim adıyla bir okul kurulmasıdır.

Bazı okulların ders programlarından tarih, coğrafya, ahlak, malûmât-ı nafia, İm-ı eşya, hikmet-i tabiiye" gibi dersler "şâ kirdânın akad-ı dîniyyesini ifsad ediyor" veya "lüzumsuz" gibi gerekçelerle kaldırılmıştır. Uğuş olan noktalardan biri idâ dilerin parasız olması konusunda, taşradan iletilen görüşlerde idâdî ve yüksek okullara parasız yatılı fakir halk çocuklarının alınmasının ileride toplumsal bir sorun yaratacağının belirtilmesidir. Buna göre fakir çocukları okuldan mezun yetileri sonra da zengin çocuklarından aşağı hayat seviyeleri olacak ve bunun da devletin adaletsizliğinden ileri geldiğini düşünceklerinden "nihilist, anarşist ve sosyalist gibi mazur fikirleri" hakikat gibi dinleyip bu dünyayı kendilerine göre bir kalıba sokmak isteyecekleri vurgulanmıştır.

Ahlak kitaplarında dikkat çeken ilk nokta, Kant'ın odev ahlakından söz eden bir iki istisna dışında dinsel/geleneksel bir içenik taşınmaları bir din kitabı niteliğinde olmaları ve ahlak "dînin kendisi" olarak belirtmesidir. Dinsel/ge.eneksel ahlakın amacı "ideal kul" tanımlanmasıdır.

Konu, bir siyasal sistem içinde düşünüldüğünde, "ideal kul"un aynı zamanda "ideal teba/ayruk" olması gerekir. Bunun yolu itaat ve sadakatın yalnızca siyasal iktidara/padişaha -ve onun idarecilerine- yönelmesini sağlamaktan geçmektedir. Derslerde öğretilen ilk konulardan biri "emr-ül müminin padişahımız efendimiz Hazretlerine inhiyad" veya vazıf-ı ubudiyet'tir. Hazret-i Muhammet'ten aktarılan hadislerle padişaha itaat etmenin Allah'a itaat etmek demek olduğu, padişaha itaat etmeyen toplumların yıkılıp gütükleri sıkça vurgulanır. Peygamberin hadisi şudur: "Her şahıs ki emr-i sultana itaat ederse bana itaat etmiş olur. Bana itaat eden adam cenab-ı hakka itaat etmiş olur. Bir adam ki emir ve sultana münkad ve mutî olmazsa bana ası olur. Ve bana ası olan cenab-ı hakka ası olmuş olur"<sup>4</sup> İtaat konusunda üçü bir hiye-

en üstünde Allah, sonra son peygamber Hazret-i Muhammet ve üçüncü sırada da padişah gelmektedir. Padişah "devlet" ile özdeşleştirilir, hatta "devlet" padişahın "malı" olarak sunulur. Padişah tam anlamıyla kutsallaştırılmış, padişaha itaatsizliğin veya başkaldırmanın Allah'a itaatsizlik ve isyan anlamına geleceği üzerinde pek sık durulmuştur. Örneğin kız iptidai ve rüşye ders programında "Ulûm-u dîniyye dersinde okutturulacak konulardan biri "dâ-i padişahi", yani padişaha duâ konusudur. Zira kısı varlığını padişahına, yani II Abdülhamit'e borçludur. Bu dönemde yayınlanan derg. ve gazelerinde, romanlarda, ahlak ve din kitapları bir yana tarih, coğrafya, kimya, matematik gibi ders kitaplarının önsözlerinde veya içinde, gerekli veya gereksiz "padişaha" (II. Abdülhamit'e) itaat ve sadakatin gerekliliği ve önemünden, onu hep hayır dua ile anmak gereğinden söz edilmiştir. Siyasetle ilgilenmeyen depolit.ze bir kuşak yaratma arzusu, öğrencilerin belirlenenler dışında roman dahil kitap okumalarının ve siyasetle meşgul olmalarının yasak olduğu şu cümlelerle belirtilmiştir:

"(U)mmû-u siyasiyeden bahs ve anı teffekkür talebenin hanır ve hayalinden geçmemelidir. Çünkü haysala-ı iktidarının alamadığı şeyle vakını zayı etmek abesle iştigal demektir. Ahvâl-i siyasiye zât-ı hazret-i ulûfetpenâhi tarafından mucerreb ve muktedir zevata tevdi olunmuş bir vazife-i muhimmedir. Erbabının gayrı olanların aklı ermez."<sup>5</sup>

Kıraat/okuma kitaplarında bile padişahın yaptıklarına şükretmek, ona sınırsız itaat ve sadakat duygularıyla yönelmek gereğine işaret edilen bölümler bulunur. II Abdülhamit'in kendisi ve dönemi övgü dolu cümlelerle anlatılır. Eğitim ve "ilm tahsil etmek" nzerinde pek sık durulmakta, bu düşünceler din ile meşrulaştırılmaktadır. Dini okuma parçaları, bilimsel okuma parçaları ve popüler okuma par-

Okulda gerçekleştirilen törensel etkileşimlerin de siyasal tutum inanç ve duygu oluşturmada rolleri olduğu bilinmektedir. Anneler, kutsal günler, (padişahın doğumu, tahta çıkması) bayrak töreni, söylevler, ulusal kahramanların yaratılması ve yeni kuşaklara aktarılması bu yöntemlerden bazılarıdır. Sabah ve akşamları "padişaha dua" edilmesi, "Padişahım Çok Yaşasın" biçiminde bağırılması gibi törenler de II. Abdülhamit döneminde kurumlaşmış, II. Meşrutîye'ye, ardından Cumhuriyet'e tema ve içerik değiştirilerek ve artarak devretmiştir.

II. Meşrutîyet döneminde öğretmenler resmi ideolojinin militanı olarak görülmüştür. Öğretmen okulları parasız yatılı hâle getirilmiş, yaulı olmayan öğrenci kabulü de yapılmıştır. Öğretmenlikten ayrılmak ise güçleştirilmiş, 8-10 yıl arası zorunlu hizmet getirilmiştir. Erkek öğretmen okullarında da "talim ve endâhi" dersi eklenmiştir. Öğretmenler üzerindeki kontrol artırılmış, öğretmenlerin yanı sıra öğretmen okulu öğrencilerinin de siyasetle ilgilenmeleri, bir derneğe üye olmaları yasaklanmıştır.

Endoktrinasyonun bir parçası olan ders objeleri: müfredat programlarında "Levazım-ı Terbiyeyiye ve İedrisiye" başlığı ile düzenlenmiş, okullarda olması gerekli objelerle bulunacakları yerler ayrıntılı olarak saptanmıştır. Örneğin buna göre zorunlu eşyaların başında bir büyük Osmanlı bayrağı ile küçük Osmanlı bayrakları gelmektedir. Büyük bayrak, kapı ya da direk üzerinde asılı duracaktır. "Besmele-i şerif" ise Osmanlı bayrağının altında bir yere konacaktır. Besmele-i şerifin altında okulun adı bulunan levha, onun altında ahlaki, içtimali ayet ve hadisler ve Türkçe anlamları yer alacaktır. Sınıflarda kursü arkasında "padişahım çok yaşasın" levhası ile padişah tasviri bulunacaktır. Ayrıca milli şarkı ve marşlar, da duvarlara asılacaktır.

Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna doğru açıklamalı kitapçıklarıyla birlikte dağıt-

ılan ve duvarlara asılması istenen bir takım resimler (tablo/gravür) vardır. Bunlardan ilki, Macar Krallığı'nın kurulmasında Osmanlı Devleti'nin rolünü vurgulayan, Macar Kralına taç giydirme törenini resmeden bir tablodur. Bu olayı tasvir eden ve ressam Nazım Ziya Bey tarafından yapılan tablonun büyük fotoğrafları bütün okullara gönderilmiştir. Ayrıca öğretmenlerin bir padişahın diğer bir padişaha krallık tacı giydirmesinin azamet ve ihtişam açısından önemini Osmanlı padişahı ve ülkesinin üstünlüğü, azameti, Avrupa krallarının korkusu vb. konularının ayrıntılı anlatımı istenmiştir.<sup>6</sup> Bu tür etkinlikler savaş ortamı içinde ulusal gururu okşayıcı, özgüveni yükseltmeye yönelik çabalardır. Öğretmene verilen görev "mefâhır-ı milliyetın" en güzel örneklerinden olan bu olay ile ilgili "ecdada hümet ve muhabbeti telkin ederek hissiyat-ı vatanperveranelerini tenmîye" etmektir.

Endoktrinasyon araçlarından birisi de "mekteb temsilî"dir. Birinci Dünya Savaşı sırasında eğitim bakanlığı, tarafından okullarda mektep temsilîleri yapılması konusunda düzenleme yapılmıştır. Temsilîler aracılığı ile ulusal duygu ve heyecanların öğrencilere aşılanması amaçlanmıştır. Bu nedenle temsilîlerin daha çok tarihi olaylardan seçilmesi, vatan ve millet duygularını coşturması istenmiştir.

### DİNİN DEVLETLEŞTİRİLMESİ

Elde kalan topraklar içindeki nüfus kompozisyonu, siyasal egemenliğin yitirildiği fakat idari egemenliğin sürdüğü yerlerdeki tebaanın ağırlıklı olarak Müslüman oluşu, (tıpkı Jön Türklerin de yaptığı gibi) II. Abdülhamit'i İslamiyeti siyasal ve toplumsal birliği sağlayıcı bir ideoloji olarak kullanmaya yöneltmiştir. II. Abdülhamit "panislâmîst" idealler peşinde olmakla çok, İslamiyeti kullanarak elde bulunan Osmanlı ülkesini, üstelik çoğunluğu Müslüman ve ayrılma eğiliminde bulu-

nan Arnavudlar, Kürtler ve Araplar gibi unsurları da bir arada tutma amacındaki savunmacı bir İslamcılık peşindedir. İslamiyet, içte birliği sağlamak için, devletlerarası ilişkilerde de bir "tehdit ve denge" aracı olarak kullanılmıştır.

Dinselleşmenin bir başka nedeni bu dönemde misyonerlik faaliyetlerinin artması ve Hristiyan okullarında İslam dinini eleştiren propagandaların yapılmaya başlamasıdır.

Sanıldığı gibi aksine, II. Abdülhamit bir toplumsal güç durumundaki ulemayı ve fukahayı ve onların elindeki medreseyi sistem dışına itmiş, din konusunda da tek otorite olmak istemiştir. "ulema" önce eğitimden (ilk öğretimden ve maarif vekaletinden), sonra Hukuk Fakültesi'nin kurulmasıyla hukuk alanından, son olarak da Darülfünun'daki yüksek din bilimleri bölümünün kurulmasıyla din alanından dışlanmıştır. Ulema yerine, padişaha bağlı ve devletin resmî dinini aktaran bir din adamı sınıfı gayretli gözlenmektedir. Kısaca "ulema ve medrese" son kalelerini II. Abdülhamit döneminde yitirmiştir. Artık din, devletin tam denetimi altında bu yüksek okulda yeniden üretilen bir "resmî İslam" a dönüşecektir. Din, siyasal sisteme bağlılığın sağlanmasında temel değer olduğu için "ulema" ya da "medrese" eliyle değil, devlet eliyle öğretilmeye başlanmıştır. Devlet okullarında öğretmenlik yapan medrese kökenliler yavaş yavaş azalmış, onların yerine devletin denetiminde olan öğretmen okullarından mezun öğretmenler atanmaya başlamıştır. II. Abdülhamit'in medrese ve camiden çok okula önem verdiği görülmektedir. Kendisi de fırsat düştükçe açtığı okullarla övünmüştür.

II. Abdülhamit Dönemi boyunca İslam ile itikatta Sünnilik ve amelde Hanefilik mezheplerinin resmî din ve mezhep olarak kabul edildiği ve okullarda benimsenilmeye çalışıldığı görülmektedir. Büyüklerin çocukları, kocaların da karılarının ibadete zorlamalarının meşru olduğu gibi

konularla birlikte ve asıl "cihat" ve bağlantılı olarak padişaha itaatın öneminden söz edilecektir. Bir dinsel yükümlülük olarak padişaha ve yöneticilere *itaat* bazen *farz*, bazen de *vacib* olarak tanımlanmaktadır.

Diğer mezhepler küçümsememekle birlikte özellikle tarih kitaplarında Şiiğe bakışın farklılığı hemen göze çarpar. Yavuz Sultan Selim'in Anadolu'yu Süilerden "temizlemesi", Anadolu'nun Sünnileştirilmesi ve Hilafet'in Osmanlı hanedanına geçmesine ders programlarının değişime uğramaya başladığı "1891/1308 tadilatı" öncesinde yazılan tarih ders kitaplarında pek fazla değinilmezken sonrasında bu konuya ayrılan yerler artacaktır. Yavuz Sultan Selim'in "Şii'leri katletmesi" Anadolu'da karışıklık yaratan ve tarikat çıkaran sufilerin şeytanîyetkarlarına son vermek için harekete geçip 40 bin kadar Şii(sufi)'yi "dihlik ve düzenlik" "bırak ve butunluk" adına "defetir ettiği" öldürdüğü, "temizlediği" veya "kılıçtan geçirdiği" gibi ifadelerle anlatılmaktadır. Şii'lerin öldürülmesinin İslam'ın ve devletin birliği, Müslümanlar arasındaki bölünmenin ortadan kaldırılması, Müslümanların bir merkeze bağlanması gibi kutsal amaçlarla gerekçelendirilmiştir.

Mekteb-i Sultani'nin Tanzimatçıların düşüncesi gibi, Aşiretler Mektebi de bir Abdülhamit düşüncesidir. Bu okul Müslümanlar arasında ayrışıkçı (ulusçu) eğilimlerin başladığı bir dönemde, siyasal/toplumsal birliğin sağlanması için "din/İslamiyet" bir ortak paydası çimento gibi düşünümlerle kurulmuştur. Bu okuldaki önce Harbiye, Mülkiye ve Halkalı Ziraat mektebinde "Sınıf 1 Mahsûs"lar açılmıştır. Aşiret Mektebi, öncelikle Arabistan civarında bulunan ve Osmanlı Devleti'ne sorun yaratan, başkaldıran vergi vermeyen aşiretlerin "yola getirilmesi", "medenileştirilmesi" için kurulmuş ve kullanılmıştır. Başlangıçta yalnızca Arap aşiretlerinden çocuklar alınırken, zamanla Kürt aşiretleri

rından ve Arnavutluk'tan çocuklar da ka bul edilmiştir. Okulun kurulma tasarısında belirlenen amaç, bu bölgelerin bilim ve eğitimden pay almaları ve "İslâm milliyeti" açısından "necat ve selamet, helak ve vahamet yollarının fark ve temyiz edebil meleri"dır. Bu okulda okutulmak üzere yazılacak bir kitabın *Osmanlı Devleti'nü yüceltici* ve onun "millet-i islâmiyye ve milel-i sâire için hazırlanmış mevkî" vurgulayarak, çocukların Hilafet ile Saltanat'a yönelik zaten varolan "meyl ve mu habbetlerini" bir kat daha arttırıcı, şer'î ve kanunen yükümlü oldukları sadakatle rini ve dinî görevlerini takviye edici ol ması istenmiştir.

#### RESMÎ TARİHİN KURUMLAŞMASI VE İSLÂM-FURK KİMLİĞİ

Eğer II. Abdulhamit döneminde Osmanlı Devleti için bir tür Kimlik Kartı/Nüfus cüzdanı hazırlansaydı büyük bir ihtimalle şöyle bir tablo ortaya çıkardı. *Atası*, Nuh'un oğlu Yafes; *Babası*: Yasefin Oğlu Türk, *Kardeşleri*, Tatar, Mogol, Hun, Ulah, Macar, Bulgar, *Dini*: İslâm, *Mezhebi* Sünnî-Hanefî *Uygurluğu*, İslâm ve Avrupa, *İrken Akıbalırları*: Rum, Acem, Arap ve Avrupa.

Ders kitaplarının içerikleri resmî ideolojinin mütemmim cüzü olan resmî tarihin anlaşılması açısından ayrı bir değer taşıyor. Zira öğrencilere aktarılması gereken "değer"lerin içerikleri ilk kez titiz bir süzgeçten geçirilirken, egemen siyasal kültürün resmî ideolojinin resmî tarihin ve resmî tarih yazıcılığının oluşumu söz konusudur. Gerçekte, yüzyıllardan beri vakanüvislerin sürdürdükleri bir meslek olan resmî tarih yazıcılığı, Osmanlı İmparatorluğu'na hiç de yabancı bir kurum değildir. Ancak "tarih" artık, vakanüvislerin yazdığı, oldukça dar bir elitin istifade ettiği ve yazma olarak çoğaltılan resmî olayların kronolojisi dışında anlam ve işlev taşımaktadır. Bu nedenle, eğitimin

yaygın ve merkezi bir biçimde yeniden örgütlenmesi sırasında ders kitaplarının içerikleri üzerinde özenle ve önemle durulacaktır. II. Abdülhamit Dönemi'nin ikinci yarısında, Maârif Nezaretî aracılığı ile genelde süresi ve süresiz yayınlar özelinde ise okul kitapları için bir denetim mekanizması/sansür getirmiştir. İlk kez yayınlanmaya başlayan müfredat programları ile yazılacak ders kitaplarının içerikleri de oldukça ayrıntılı olarak belirlenmiştir. Sonunda 1893 yılında ipudâ, rüşdi ve idâdî okullarında kullanılacak bütün kitapların nezâretçe seçileceği ve eğitimin "muallimlerin içünadlarına mahvel olmakdan kurtarılacak tevhit ve tensik kılınması" kararlaştırılmıştır.

Resmî tarihin kurumlaşması aslında II. Abdulhamit döneminde gerçekleşmiştir. Tarih kitaplarında vurgulanması, öne çıkarılması istenilen konular yer aldığı gibi önceki dönemde yazılan tarih ders kitaplarından bazı bölümlerin çıkarılması veya Fransız ihtilali'ni anlatımı gibi bazı bölümlerin tamamen yasaklanması söz konusudur. Hatta kitaplarda kullanılan sözcükler bile elemekten geçinilecektir. Resmî tarih yazımının bir özelliği kitnı kuşî ve olayların geçmişten silinmesidir. Abdülhamit döneminde bunun da örneklerini bulmak olanaklıdır. Örneğin V. Murat hiç padişahlık yapmamış, hatta yaşamamış ve Osmanlı sultanları arasında yer almamış gibidir. Bunun yanı sıra I. Meşrutîyet, Yeni Osmanlılar Hareketi, Namık Kemal, Ali Suavî, Ziya Paşa, Mithat Paşa, Kanun-ı Esasî, Meclis-i Mebusan gibi konular tarih ders kitaplarında hiç yer almayacaktır. Genelde tarih ders kitapları Abdülmecit'in padişahlığı ile bitmekte ve çoğunlukla II. Abdülhamit'in cülûs tarihi sonrasına ilişkin hiç bir bilgi yer almamaktadır. Bu nedenle bu tür kitapların sonuna eklenen padişahlar listesinde Abdülmecitten sonrakilere yer verilmediği için II. Abdulhamit'in padişahlık sırası değişmiş, bazen 31 bazen 32. padişah olmuştur.



Üzerinde durulması gereken konulardan biri, pozitivist bir etkilenebilirlik ile yerleşimci (teceddüt) ve ilerlemeci (terakkî) düzçizgisel yaklaşımın resmî tarihin bir parçası haline gelmesidir Tarih kitaplarında, "modernleşme" III Ahmet zamanındaki kaptanmalara ve III Selim dönemindeki değişimlere kadar geri götürülmekte, ama asıl "terakkî ve teceddüt" II Mahmut'la başlanmakta, ilerleme Abdülmecit döneminde de devam etmekte nihayet II. Abdülhamit ile birlikte doruğa çıkmaya başlamaktadır

392

II. Abdülhamit döneminin resmî ideolojisi İslamcılık yerine "İslâm-Türk Sentezi" olarak nitelenebilir Bu dönemindeki "İslâm-Türk Sentezi"nde "Türklük" İslâm potası içinde eritilen ve anlamlandırılan ikincil ve/veya yedek bir kimlik olarak sunulmuştur Özellikle Osmanlı-Yunan Savaşı ardından, dergi ve gazetelerde bir kültürel kimlik çerçevesinde Türklük üzerine çeşitli yazılar, yayınlar görülecektir Ancak basındaki bu yönelimin tersine, dönemin ikinci yarısından sonra ders kitaplarındaki "Türklük" vurgusu gittikçe azalacak, İslâm vurgusu daha hakim bir nitelik kazanacaktır.

Osmanlı kimliği zaman zaman kullanılmakla birlikte nakım bir tanım değildir Örneğin coğrafya kitaplarında Osmanlılık bir kimlik olarak vurgulanmakta veya Osmanlılık İslâmiyet, ve Türklük birer kimlik olarak ifade edilmektedir

Anadolu-ı Şâhânenin kısm-ı kullisi Türk, ve mütebakıyesi Arab, Kürt, Laz, Çerkes, Rum, Ermeni ve Yahudiden mürekkeb olup, hepsi Osmanlı nâmı altında bulunmaga müstehaktır(a b c) "

Bir başka tanımlama da şudur:

"Hey'et-i muttehide-i Osmanıyye Türk, Arab, Kürd, Laz, Başnak, Pomak, Çitak, Arnavud, Çerkes, Tatar, Mongay, Gürcü, olmak üzere başlıca oniki müsluman kavimden müteşekkıl olub bundan müdâd

Arab, Gürcü, Rum, Ermeni, Bulgar, Arnavud, Ulah, Yahudi, olmak üzere başlıca sekiz kavim-i gayrimüslim dahil vardır Bunların cumlesi Osmanlı nâm-ı celîli altında mütehidirler aslı elsi-ne-i Türki-den müdâd olan Osmanlı lisanı bir lisan-ı umûmî olduğu gibi İslâmiyet ve o meyân-da mezheb-i celîl hanefî ekseriyet üzere nükmi carı olan diyanet ve mezhebdır Devlet-i Osmanıyye'nin pay-i taht, belde-tabiyye Kostantiniyye olub burada fer-mân-ı hükümet olan zât-ı şevket semat-ı umûm Osmanlılar'ın pâdişahı ve sultanı olduğu gibi hüdafet ve imâmet-i celile hesabıyla bütün dünya yüzünde bulunan iki yüz milyon kadar ehl-i İslâm'ın mercî-i mukaddesidir"8

II. Abdülhamit döneminde İslâm Tarihi dersinin okul programlarına eklenmesi ve saatlerinin artırılması eğitimdeki dinselleşmenin bir parçası olarak gerçekleşmiş, zaman içinde "Tarih-i Umumi" dersi kaldırılırken, bu ders varlığını sürdürmüştür İslâm tarihi ders kitapları, Osmanlı Devleti'nin orijini ile ilgili düşünceleri en iyi yansıtan kaynaklardır Bu kitaplarda tarihin evrilışı genellikle üç bölümde işlenmekte, tarih Adem'in yaratılışından başlayarak Tarih-i Enbiyâ>Tarih-i İslâm>Tarih-i Osmanî biçiminde sıralanmakta ve Osmanlı Devleti İslâm tarihinin bir parçası olarak ele alınmaktadır.

Bu anlatımlarda Osmanlı Devleti'nin kökeni ve kendisine atfettiği kutsallık açısından iki kaynak göze çarpmaktadır Bunlardan biri Türklerin Nuh'un oğullarından olan Yâfes'in soyundan geldiğinin belirtilmesidir Bu soyun Avrupa soyunu da içerdği ve buna bağlı olarak Selçuklu ve Osmanlılar'ın da Türk soyundan geldikleri ve Avrupa ile "akraba" oldukları vurgulanacaktır İkinci olarak, Osmanlı Devleti, hem bir uygarlık, hem de bir siyasal güç olarak İslâmiyet'in taşıyıcısı ve Arapların da erken akrabası olarak sunulmakta, II. Abdülhamit dönemi düşün ya-

şamının temel temalarından biri olan İslamiyet'in ilerlemeye engel olmadığı savı da ders kitaplarında işlenmiştir. "Şer'î din ve milletin bir olması" nedeniyle bütün Müslümanların kardeş olması ve Osmanlı öncesi İslâm tarihinin bilinmesinin önemi üzerinde durulmuştur.

Bazen Türklerin İslamiyet'i kabul etmeden önce vahşi, asi ve yağmır oldukları üzerinde, bazen de sadık ve itaatkâr oldukları vurgulanmıştır. Üzerinde durulan bir diğer konu Türklerin İslamiyet'i kendi ızaları ile seçmeleridir. Adeta Türkler İslamiyet'i kabuller, sonrasında daha olumlu bir kılığa bürünüp, medenileşmişlerdir. Türk soyundan gelen Selçuklulara ve Osmanlılar'a, *kaos'dan kosmos'a*, İslâmî söylemle "ıztâm-ı âlem'e" geçiş misyonunun da yaklandığı görülmektedir. İstanbul'un saltanat ve hilâfet merkezi, padişahın ülkedeki bütün Müslüman ve Hristiyanların hukumdarı, dünya üzerindeki bütün Müslümanların halifesi ve hamısı olduğu güçlü bir biçimde vurgulanacaktır.

Bir süre sonra ders programlarından çıkarılmaya başlanacak olan "Genel Tarih/Tarih-i Umûmî" kitaplarında, dünya üzerindeki ırkların Nuh Tufanı sonrasında Nuh'un oğullarından çıktığı belirtilmektedir. Bu kitaplarda Türklerin Orta Asya'ya ve sonra da Avrupa'ya yayılmaları ve Oguz Han ile Hanlar, Tatarlar, Mogollar, Peçenekler, Özbekler gibi Türk kavimleri hakkında bilgiler verilerek *Macarların, Bulgarların ve Ulahların* ayrıca Selçukluların atasının Türk olduğu belirtilir. "Nuh'un oğlu Yafes'in oğlu Türk" biçimindeki soyağacı Türklüğü kutsallaştırırken Osmanlı hanedanının Oguz Han neslinden olduğunun altı çizilmektedir.

Sivil okulların tarih ders kitaplarında bir kaç istisna dışında, Osmanlı Devleti kurucularının Türk soyundan gelişini genellikle bir kaç cümle ile belirtmekte, ama Türklük vurgusu kısa tutulmakta bazılarında ise belirtilmemektedir.

Doğrudan askeri okullarda okutulan tarih kitaplarında *Türk* kavmi konusu üzerinde daha uzun ve ayrıntıyla durulmuştur. (Askerî okullarda okutulan kitapları s.v.l okullarda okutulanlardan farklı olarak Meclis-i Maarif-i Askerî komisyonu tarafından saptanmakta, incelenmekte, önerilmekte ve basılmasına izin verilmektedir.) Bu bize II. Meşrutiyet döneminde subaylar arasındaki milliyetçilik ideolojisine bağlılığı da açıklamakta yardımcı olmaktadır. Bir dönem askeri okullarda okutulan *Suleyman Paşa'nın Tarih-i Âlem* adlı 1876 yılında yayınlanan genel tarih kitabının önemi ilk kez erken Türk tarihi ve mitolojisinin ilk çağdan başlayarak üzerinde uzun sayfalar boyunca durmasıdır. Bu kitabın bir özelliği de, yaratılış sorununu ile ilgili nem dmi nem de bilimsel bilgileri içiçe anlatmasıdır. "Âlem'in tarihi ve dünyanın yaratılışı konusunda pozitif bilgiler çerçevesinde bilgi verilmekte, dünyanın gaz halinde oluşu ile başlayan oluşum süreci "nebatatın", "hayvanatın" ve en nihayet insanın yaratılışı ile devam eden bir sıra ile anlatılmaktadır. Kitapta, sonraki tarih kitaplarına da girecek olan Türklerin Yafes'in gözde oğlu olan *Türkten* geldiği, buna bağlı olarak erken Türk mitolojisi ve Türklerin soyağacı Yafes'in oğullarının yeryüzünün çeşitli yönlerine dağılışı, Türk'ün uygarlığa katkılarını ayrıntılı olarak anlatılacaktır. Örneğin Osmanlılar'ın atasının Türk olduğuna ilişkin "mitos"a göre Oguz Han'ın üç oğlu vardır: "Gün Han Osmanlılar'ın, Den z Han Selçukların ve Dağ Han Oguz ismiyle maruf olan Türklerin Cedd-i alasıdır." <sup>9</sup> Anlatımında Türklerin bir yandan Avrupa ile olan akrabalığı, diğer yandan da *Macarlar, Bulgarlar ve Lehilerle* olan akrabalığı, aynı soydan geldikleri, dolayısıyla onların da Türk oldukları vurgulanır. Bu vurgunun "Panslavizmin" Balkanları faaliyet alanı olarak seçtiği yıllarda ortaya çıkışını bir not olarak kaydetmek gerekir.

Dönem boyunca askeri okullarda okutu-

lan ve benzer anlatımı içeren diğer kitaplar, Atatürk'ün de hocası olan ve Cumhuriyet dönemi dahil uzun yıllar tarih hocalığı yapan Mehmet İsvik'in *Osmanlı Tarih* ile Bahriye'de kullanılan Mehmet Şükrü'nün *Osmanlı Tarihi* kitabıdır. Bu okullarda okutulan coğrafya kitaplarında da Türk kökenli kavimlerin özellikleri ve bulundukları yerlere ve "Turan kavmi içinde Türk neslinden" sık sık söz edilmektedir.

## II. MEŞRUTİYET, "TÜRKLEŞMEK, İSLÂMLAŞMAK, MUASIRLAŞMAK"

394

II Meşrutiyet Dönemi, görünüşte Osmanlıcılığın yeğlendiği izlenimi verse de II Abdülhamit dönemindeki "İslâm-Türk Sentezi", "Türk-İslâm Sentezi"ne dönüşmüş, Türklük ve Türk milliyetçiliği vurgusu hakimiyet kazanmıştır. Ancak sistematik bir ideoloji olmaktan çok inşa halinde bir görünüm sunmaktadır. II. Meşrutiyet döneminin resmi ideolojisini Ziya Gökalp'in önce yazı dızısı sonra da 1918 yılında kitap haline gelen kitabının başlığı özetlemektedir: "Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak." Aslında bu slogan İttihat ve Terakki'nin de parti ideolojisidir. Bu parti ideolojisi Selanik'ten biçimlenmeye başlamış, Balkan Savaşları ile de netlik kazanmıştır. "Türk-İslâm Sentezi" söylemi militer bir milliyetçiliği içinde barındırmaktadır. Askerlik fırsat düştükçe yüceltilmiş ve dinsel değerlerle meşrulaştırılmıştır. Kaybedilen toprakların geri alınması için öğrencilerin dinsel ve ulusal duygularını coşturacak nitelikte

metinler ve çizimler ders kitaplarına girmeye başlamıştır. Öğrenciler okula, sınıflara girip çıkarken II Abdülhamit döneminde olduğu gibi "Padişahım çok yaşa!" diye bağırmamakta, ilahiler ve "vatan millet" manzumeleri, şarkıları ve marşları söylemektedirler. Ders kitaplarında yakın siyasal tarih Jön Türklerin eylemleri ile İttihat ve Terakki iktidarını meşrulaştırıcı bir tarzda anlatılmakta, II Abdülhamit öğrencilere "müstehit" bir padişah olarak tanımlanmaktadır. II Meşrutiyetle birlikte "Hürriyetin İlanı" olarak da adlandırılan anayasanın yeniden yürürlüğe konulması ilk kez millî bir bayram (id-i millî) sıfatıyla kullanmaya, o gün okullar tatil edilmeye başlamıştır. II Abdülhamit Döneminde kullanılmayan vatan, millet, devlet, anayasa, meclis, seçim, yasa, mahkeme, yurttaş gibi kavramlar kutsallaştırılmış, eğitim az çok laik/ulusal değerleri içeren katımcı bir siyasal kültürün aktarıldığı bir süreç haline dönüşmeye başlamıştır. Tanzimat'tan beri uygulanamayan ilkokulun zorunluluğu ilkesi kısmen de olsa bu dönemde gerçekleştirile-



*İttihat ve Terakki önderleri içinde en "medyatik", en çok değtinen isim olan Enver Paşa, ne yazık ki "aksiyon" adamlığının ötesinde bir fikir adamı olamamış, parti-nin ideoloğunu ise Ziya Gökalp gün istinlere bırakmıştır*

bilmiş, bu amaçla okul çağına gelen çocukların listeleri çıkarılmıştır. Mülki amirlere bu konuyu izlemeleri için yetki atılmış, çocuğunu okula göndermeyen velilerin mahkeme kararı olmaksızın bu konuda oluşturulan tedris meclisleri aracılığı ile para ve hürriyet bağlayıcı cezalara uğratılması yetkisi tanınmıştır. Siyasal kültür açısından II Abdülhamit dönemine göre derin bir değişim meydana gelmiştir. Dinsel bir kutsallıkla

padişaha yönelik itaat ve sadakat yerine, ulusal ve yasal meşruiyeti olan "vatan, millet, kanun ve devlet"e itaat ve sadakat öne çıkmıştır.

II Meşruiyeti üç alt döneme ayırmak olanaklıdır. I. Meşrutîye, in ilanından Abdülhamit'in tahttan indirildiği 31 Mart Olayına kadar geçen dönem, ikincisi 31 Mart Olayı'ndan Balkan Savaşına kadar geçen dönem ve üçüncüsü ise Balkan Savaşından Birinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar olan dönemdir. Bu üç alt dönemin eğitime yansıyan başlıca özellikleri şunlardır. İlk dönemde ders program ve müfredatlarında radikal değişimler yaşanmamış, fakat "meşruiyet" bir siyasal değer olarak aktarılmaya başlanmıştır. Abdülhamit'in tahttan indirilmesi ardından yazılan ders kitaplarında, Abdülhamit dönemi bir "istibdat" dönemi olarak gösterilmiş, 31 Mart olayı ise II Meşruiyet'e karşı yapılan "seriatçı ve gerici" bir ayaklanma olarak ders kitaplarına girmiştir. Balkan savaşı ise ulus ve ulusçuluğun önemini ortaya çıkardığından Türklük ve Türkçülük millîtarist bir içerik ve İslâmî bir söylemle birleştirilerek verilecektir. Birinci Dünya Savaşıyla birlikte Türk ulusçuluğu ders kitaplarının belgün özelliği olacaktır.

Dönemin eğitim teorisyenlerinden Satı Bey bir makalesinde tarih dersinin vatan duygusunu geliştirmek, sevgi ve yücelik duygusunu vermek açısından önemini altını çizerek, tarih dersinin siyasal işlevini şu sözlerle açıklamıştır:

"Tarih dersi, idare-i mutlakîyetin ne kadar fenalıklara sebebiyet verdiğini, idare-i meşruiyetin ne kadar ıyılıklar ettiğini ve haki ile gösterir; hürriyetin meşruiyetin ne kadar muddet mahrumiyetler, ne kadar cansiperane mücadeleler neticesinde elde edildiğini anlatır. Bu suretle, hukuk u meşruiyet hakkında hem daha vazih bir fikir vermeğe ve hem de buna karşı, daha daha samimi bir ıncizab ve merbutiyet

husule getirmeğe hizmet eder. kulası tarih dersi, malumat-ı medenîye ve terbiye i siyasiyeye kuvvetli bir esas teşkil eyler."<sup>10</sup>

"Türklük" vurgusu II Abdülhamit döneminde askeri okullarda okutulan kitaplarda olduğu gibi ağır basmaktadır. Artık Osmanlı'dan aynı zamanda Türk diye söz edilmeye başlanmıştır. II. Abdülhamit dönemindeki tarih anlayışından en ciddi kopuş devletin tarihi (dolayısıyla ideolojik) kökeni (orişini) konusunda olmuştur. Artık Osmanlılar'ın kökeni eskiden olduğu gibi İslâmîyet'in ortaya çıkışı ile değil, bundan çok daha önce, ilk çağ medeniyeti olarak e.e alınan Türk tarihi ile başlamaktadır. Dünyanın oluşumu konusundaki dânsel açıklamalar kısa bir kaç cümle ile geçmekte veya hiç geçmemekte, "Hikmet-i Alem" adlı dânsel yaratılış paragrafı ardından "Teşkil-i Arz" başlığı ile dünyanın güneşten ayrılan bir parça olduğu konusuna yer verilmektedir. Son olarak ve en önemlisi millî kimlik millîter bir özellik içinde aktarılmaya başlamıştır. Dersler anlatılırken, Türklerin askeri özellikleri, kahramanlıkları, yenîçeriliğin başarıları v.b. konular işlenmektedir. İslâm, Türk ve Osmanlı tarihinin büyük adamları konusunda bilgiler verilecek, okul çevresinde bu tür adamların türbeleri varsa onların hikayeleri anlatılacak ve ziyaret edilecektir.

Fransız Devrimini ayrıntılı anlatılan bir diğer konudur. Zira "İttihatçılar kendilerini Fransız Devriminin Türkiye'deki temsilcileri gibi görmekte. İlan-ı Hürriyet'i Türkiye'nin Fransız Devrimi olarak algılamaktadırlar. Yeni eklenen derslerden olan "Malumat-ı Medenîye/Hukukîye/Ahlakiye/İktisadiye gibi adlar taşıyan derslerde sosyolojiye/siyasa. b.ğilere giriş olarak kabul edebileceğimiz insan toplumunun kurulması, hükûmetlerin oluşması, hakimiyet-i millîye, istibdat, kanun-ı esasi, hürriyet, milletvekalleri, seçim, kuvvayı millîye, gibi konular işlenir. Ahlak dîni

deği. dünyevî olarak ele alınır. Ahlakça toplumsal vazifeler başlığı altında vatan millet, vatanperverlik milliyetkesterlik vatandaşlık hıssiyat ı vataniye, meşrutî yet, irtica, inkılap, hürriyet, müsavat, adalet, meclis-i umumi mebusluk hukuk, hukukun tarifi ve bölümleri, hükümet ve görevleri, türleri muflak hükümet, meşrutî hükümet, cumhuriyet gibi siyasal temalar ayrıntılı olarak işlenecektir. Malumat-ı İktisadiye konusu ise ekonomiye giriş nati.ğinde liberal ve millî iktisat temaları etrafında işlenmektedir.

396

Eğitimde meydana gelen değişimler ideolojik değişimi de izlememize yardımcı olmaktadır. Öncelikle İttihat ve Terakki'nin 31 Mart olayı sonrasında sisme tam hakim olmaya başlamasıyla ders müfredatları, programları ve kitaplarına bu değişim net bir şekilde yansımaya başlayacaktır. İttihatçılar ilk iş olarak ıptida ve rüştiye eğitim düzeylerini birleştirerek zorunlu eğitimin süresini artırmışlardır. Ardından ilköğretimin parasız olması il kesi getirilmiş ve zorunlu eğitim uygulaması konusunda yeni önlemler alınmıştır. İttihat ve Terakki Cemiyeti, okulu yalnızca devletin değil aynı zamanda partinin ideolojik aygıtı haline getirmiştir. Eğitim konusundaki düşüncelerini ve ideolojisini hayata geçirebilmek için ülkenin çeşitli yerlerinde Partîye ait özel okullar açmışlar, ders programları yapmışlardır.

İttihat ve Terakki, 31 Mart sonrasında, kendi tarihini ve iktidarını meşrulaştıracak biçimde ders müfredatları ve kitaplarında değişime gitmiştir. Tanzimat döneminden başlayarak yaşanan siyasal gelişmeler bir meşrutiyetleşme (demokratikleşme) tarihi ekseninde aktarılacaktır. II Abdülhamit döneminde yok sayılan, V. Murat, Abdülaziz, daha önce adı bilc geçmeyen Mithat Paşa, Genç Osmanlılar Cemiyeti ve onun üyeleri Fazıl Mustafa Paşa, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Süavi, Kanun-ı Esasî'nin ilanı, ilk parlamentonun toplanması önemli birer tarih

sel gelişme olarak işlenmeye başlanacaktır. "Gençlerin" idareden basın aracılığı ile şikayetleri, II Abdülhamit'in Mithat Paşa'nın ısrarıyla Kanun-ı Esasî'yi ilân etmesi, Mebusan Meclisinin açılışı, kapatılması, Abdülhamit'in istibdadı, İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Yeni Osmanlılar, On İemmuz İnkılab' gibi başlıklar ders kitaplarının önemli konuları olmuştur. II Abdülhamit'in tahttan indirilmesi sonrasındaki müfredat değişikliği ile birlikte kaleme alınan kitaplarda II Abdülhamit dönemi, bir "istibdat" dönemi olarak belirlere yerleştirilecektir. Keyfî idare, hafiyelik, mezalim, fena idare ruşvet devlet itibarının ve onurunun mahvedilmesi, devletin ıslahını arzu edenlerin sürülmesi, hapishanelere atılması ve sonuçta devletin batacağının kesinleşmesi gibi konular bu anlatımda yer almaktadır. Öte yandan bu anlatıma göre Genç Türkler, istibdadı karşı Rumeli'de İttihat ve Terakki adıyla bir örgüt kuran, amaçları Abdülhamit'in "gasp" ettiği anayasayı yeniden ilân etmek ve parlamentoyu açmak olan yurtsever gençlerdir. Sonunda 23 İemmuz 1908'de Hürriyet ilân edilmiş, anayasa yeniden yürürlüğe konmuş ve Parlamento açılmıştır. (Bu anlatım bir istisna ile cumhuriyetin tarih ders kitaplarına miras kalacaktır. Bu istisna, Meşrutiyet'in ilânına giden süreç anlatılırken İttihat ve Terakki'nin adı dahil olmak üzere tarih kitaplarından çıkarılmasıdır.)

31 Mart Ayaklanması da İttihatçıların dine bakışında bir dönüm noktası olmuştur. II Meşrutiyet döneminde hemen tarih dersi yazımına yansıyan ve Cumhuriyete miras kalan başlıca konulardan biri de 31 Mart ayaklanmasının anlatımıdır. Bu olay ders kitaplarına Derviş Vahdeti'nin önderliğinde *Volkan* dergisinin yayınlanması ve İttihat-ı Muhammedî örgütünün kurulması, ayaklanmanın "erbâb-ı fesad" taraftarlarının "şeriat isteniz", "şeriat elden gidiyor", "İttihat ve Terakki Cemiyeti hepinizi dinsiz yapacak"

biçimindeki sloganlarının atılması biçiminde girmiştir. Bu hareket bir irca hareketi olarak tanımlanmış ve Abdülhamit yanlısı, milletin ilerlemesini ve yükselmesini hazmedemeyenlerin bir eseri olarak tanımlanmıştır. Bu anlatımdaki önemli vurgulardan biri Askeriye ve Rumeli'nin öne çıkarılmasıdır.

### MİLİTER TÜRK ULUSÇULUĞU

İttihat ve Terakki Cemiyeti zahiren Osmanlıcılığa taraftar gözükse de Trablusgarb ama özellikle Balkan Savaşları "millet" ve "milli his" kavramlarının öne çıkmasında uygun bir ortam yaratmış, iktidarın milliyetçi eğilimlerini su yüzüne çıkartan gerekçelerden biri olmuştur. Artık "milli histen" yoksun olmak savaş kaybetme nedeni olarak düşünülmektedir. Bu nedenle her düzey okula "gına" ve "terbiye-i bedenîye, sâhihiye, asker talımı, oyun ve nışan" gibi mühter içenklî dersler eklenmiştir. Askerliğı sevdirmek, yuceltmek, askerliğe hazırlamak gibi nedenlerle hem doğrudan doğruya ders (endaht) hem de beden eğitimi dersleri içinde dolaylı olarak askerliğe ilişkin konular yer alır. Örneğin ders programlarına eklenen *Terbiye-i Bedenîye* dersleri bir çeşit mühter beden eğitimidir ve askeri oyunlarla süslenmiştir. Oyunlar arasında "hücum emri", "sancak", "esir almaca" bulunmakta ve ayrıca "nışan tûfengi ile endahat/atış" da yapılmaktadır. Öğrencilere ayrıca resmî poligonlarda ayakta, diz üstü ve yere yatarak silahlı gerçek atış talimleri yaptırılmaktadır.

Kıraat (okuma) amaçlı kitapların bazıları yalnızca askeri konuların işlendiği kitaplardır. Askerlik, "kıvam-ı din ve ruh-u hükümet" olarak tanımlanmaktadır. İktidarın milliyetçi rengi Birinci Dünya Savaşı ile daha bir behrinlik kazanacak ve İttihat ve Terakki Partisi'nin kontrolünde bütün ülkede "para-militer" nitelikte dernekler (Osmanlı Güç, Genç, İzcilik der-

nekleri gibi) kurulacak, resmî okul ve kurumlarda üye olmak zorunlu tutulacaktır.

*Tarih dersi*nde mühter milliyetçiliğın bir gereğı olarak öğretmenlere "İhtar" başlığı altında bir uyarıda bulunulmuş ve "münasebet düştükçe eski Osmanlı zaferlerinden, Yenicheri nayatından, gerileme nedenlerinden söz etmesi ve civardaki Osmanlı medeniyetinin ve ordusunun eserlerine geziler düzenlemesi," istenmiştir. Kız İpdadelerinde okutulan tarih derslerinde özellikle dinî ve millî kadın kahramanlar öne çıkarılacaktır. Bunlar arasında Peygamberin ailesinden kadınlar olduğu gibi "Cevri Kalfa, Sıvastopol Seferi kanıramanlarından Kara Fatma 1292 Karadağ muharebesinde fevkalade yararlık gösteren Boşnak Şerife, Trablusgarb muharebesinde kahramanlık gösteren Mebruke Hanımlar" gibi "millî" kadınlar bulunmaktadır.

Okullarda, Selçuklular ve Osmanlıların atasının Türkler olduğu daha açık ve uzun işlenmeye başlamıştır. Genel tarih ders kitaplarında İlk Çağ anlatılırken Türklerin dünyanın en eski medeniyet kurucularından olduğu belirtilmekte, Türklük bir Asya uygarlığı olarak ele alınmaktadır. Bu arada hem "Orta Asya'nın "vatan-ı aslı" hem de "Anadolu'nun "vatan" oluşu birlikte vurgulanmaktadır. Bu arada Macarların Türklüğü, Ulahların şüpheli Türklüğü, Bulgarların ise Kıpçak'ta oturan Kanklı ismiyle bilinen Türklerle Slavların birleşmesinden oluşan bir nesi olduğu anlatılmaya devam etmiştir. II. Mesrutiyet yazımında göze çarpan bir başka konu Anadolu'nun Türklüğünün sırları vurgulanmasıdır.

Türk dünyası da dönem ders kitabı yazımında vatan olarak adlandırılmaya başlanmıştır. Vatan/memleket, kışının doğduğu yer ifade eden dar anlamı dışında ve ötesinde "...mensub olduğumuz tek mil devlettir. Hem de devletin hâli hazır değil bundan evvelki hâli de vatandır" biçiminde tanımlanmaktadır. Vatan, "hür ve

müstakıl vatan" ve "esir vatan" olarak ikiye ayrılmaktadır. Aynı şekilde millet de "hür Osmanlılar", "esir Osmanlılar" olarak ikiye ayrılmaktadır. Örneğin Bosna, Arnavutluk, Selânik, Yanya, Girit, Gü mülçine, Filibe, Romanya, Kafkasya, Mısır, Bingazi, Trablusgarp, İtunes ve, Ceza-yir'deki milyonlarca Müslüman işgal altında dırlar ve zarar görmektedirler. Oraları da vatanının esaretle inleyen kısımlarıdır. Bu tespit ardından öğrencilere şu görev yüklenmektedir. "Vazifemiz bütün vatanımızı sevmek, esarette kalanı kurtarmak emelini beslemek, kurtarmağa çalışmaktır." Bu tespit yapılırken tarih, din, dil konusundaki ortaklık vurgulanmaktadır. Millet dar anlamda, ortak vatanın ortak kanunları altında yaşayan ve o hakimiyetten memnun veya geçici bir nedenle o hakimiyetten zorla çıkarılmış ise de kalben ona bağlı bulunan kardeşlerin toplamı; geniş anlamda ise Müslümanların toplamı olarak tanımlanmaktadır. Osmanlılık ise "millet-i İslâmiye" içinde en mühim ve Müslümanlığı kurtaracak olan unsur olarak vurgulanmaktadır. Vatana hizmet konusunda yapılması gerekenlerin başında yine vatanın elden çıkan kısımlarının geri alınması gelmekte ve bu bağlamda vatana karşı olan askerlik görevi kutsallaştırılmaktadır.

Balkan Savaşları ders kitaplarına "onların/ötekilerin" girmesine neden olmuştur. Her fırsatta Yunanlıların, Bulgarların, Sırpların ve Karadağlıların işgal ettikleri yerler belirtilir. Elden çıkan toprakların önemi ve özellikle Rumeli'nin kaybedilmesi ile büyük bir kayba uğranması, Osmanlıların "vatan-ı ashısı" olarak tanıtılan Anadolu'nun korunması, işgalinin önlenmesinin önemi üzerinde durulur. Balkan savaşında yapılan zulümlerden çizimler kitapların içinde yer alır. Bazılarında ise Bulgarların yaptığı insanlık dışı davranışları sergileyen bir dişi resim yer almaktadır. (Anne karnından ceninin çıkartılıp süngülenmesi, ihtiyarlara çocuklara yapı-

lan eziyet, işkence gibi ) "Onlar"ın en hanlıları Yunanlılar ve Bulgarlardır.

#### İTAAT VE SADAKAT ÜÇ GENİ: VATAN, MİLLET-DEVLET

Fransız devriminin ilkeleri, İttihat ve Terakkî Cemiyeti ile Meşrutiyet'in de kutsal değerleri olduğundan özgürlük, eşitlik, kardeşlik ve adalet kavramları öncelikle ve en çok işlenen temalar arasında yer almıştır. Aynı şekilde vatan, millet, (devlet) ittihat temaları da özenle işlenmiştir.<sup>1</sup> Vatana karşı vazifeler içinde vatani sevmek, kanunlara itaat ve riayet, "vatanın muhafazası için asker olmak ve vatanın terakki, saadeti ve selameti ne sarf olunmak üzere hükümetin bizden istediği vergileri vermek" gerekmektedir. Fedakârlık, şehitlik ve yanı sıra çalışmak, zengin olmak vatan için gereklidir.

Derslerde bu yandan dinî gerekçe ile padişaha sadakat belirtilmekte, ama asıl, itaat öznesi olarak "vatan" kutsanmaktadır. Vatanla ilişkil, örneğin millet ve devlet gibi kavramlar da bir değer olarak işlenecektir. Derslerde anlatılması istenen tarihi fıkralarda "memleket, için pek büyük fedakârlıklar etmiş adamların ve bilhassa çocukların sergüzeştleri" yer alması istenmiştir. İşlenmesi istenen konular arasında vatanperverlik, vatan toprağı, vatana karşı vazifeler, vatana fedakârane hizmet etmek, uğrunda çalışmak, vergi vermek, vatanın nimetleri, vatan sevgisi, vatana karşı fedakârlık, sancığa hürmet, askerlik, askerlik şerefi, vergi, kanuna itaat gibi konular bulunmaktadır. Ayrıca "hükümet-i müstebide"nin zararları ve meşrutiyetin nimetleri, kanuna itaat, devletin kolluk güçleri ve memurlarına itaat, seçim hakkı meşrutiyetin yararları, "Meşrutiyet mucahhedeleri hakkında bir fıkra icmal", vatandaşlık hukuku, kış, söz, toplanma, katılma özgürlükleri, askerlik, vergi, kışlaya, okula, millî kurumlara saygı, hükümetin yönetimin merkezi ve taşra teşkilatı gibi konula-

nın her yıl tekrarlanarak ve ayrıntılandırılarak işlenmesi istenmiştir.

II. Meşrutiyet döneminde "hukuk" lafık doğal hukuk eksenli olarak öğretilmektedir. Ders programlarına "kanun ı esas ı ders, yeniden eklenmiştir. Mekteb-i Mülkiye'de veya Hukuk Mektebinde okutulan idare hukuku hukuk-u esasıye dersleri eskisinden farklı ve anayasa ekseninde anlatılacaktır. Bu derslerde aktarılan "devlet" tanımı önem taşımaktadır. Toplum, birey ve devlet üçgeninde ana direk hep "devlet" olarak algılanmıştır. Devlet'in amaç mı araç mı olduğu sorusuna da çeşitli yaklaşımlara değinildikten sonra şu yanıt verilmiştir: "Umumiye itibarıyla devlet alet, efrad gayedir. İstisnaen ve zaruren efrad alet, devlet gaye olabilir." İdare hukuku yazarının bu ayrımı aslında istisnanın kaide olduğu bir sisteme atıf yapmaktadır.

Aslında "millî" ve "millet" kavramları Meşrutiyet Türkçülüğünün (milliyetçiliğinin) yararıandığı çoklu anlam taşıyan kavramlardır. Birinci olarak çeşitli ulus ve dinlerin birlikteliğini ifade eden Osmanlıcılık ve çok uluslu Osmanlı milletini çağrıştıran bir anlamı vardır. İkincisi dinsel ve geleneksel kullanımla bir ümmet çağrışımı yapmakta, İslâm milleti anlamına gelmektedir. Üçüncüsü ise dönemin başat akımı haline gelen ulusçuluk, Türklük karşılığı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla örneğin "millî terbiye" de hedef kitle sine göre içerik değıştiren bir anlam taşıyabilmektedir. II. Meşrutiyet'teki "Millî İktisat", "Millî Edebiyat" ve "Millî Terbiye" kavramları aslında hep ulusal vurgu taşırlar. Dönemin eğitim sloganı "millî terbiye"dir. Bu kavram üzerine o dönemde çeşitli makaleler ve kitaplar yazılmıştır. Maarif-i Umumiye Nezaret'i'nin bu tarihlerde açtığı bir yarışmada birinciliği kazanan ve okullarda okutulan Köprülü Mehmet Fuat'ın kiraat kitabındaki okuma parçaları ulusçu ve yurtsever edebiyatın yetkin ve etkin isimleri arasından seçil-

miştir. Bu kitap Maarif Nezaret'i içindeki milliyetçi eğilimi açık olarak göstermektedir. Bu kitabın ilk parçası Ziya Gökalp'ın Kızıl Elmasındaki "Turan" şuridir. Ardından "Türklük Menakıbından" Alın Ordu Ahmed Hikmet, "Vatanımız-Ali Ulv." gibi Mehmet Emin, Mehmet Ali Tevfik, Hamdullah Suphi Ahmet Hikmet, Ziya Gökalp, İsmail Safa, Halide Edip Ahi Camı gibi dönemin Türk Milliyetçisi kalemlelerinden örnekler yer alır.

Türkçe dersinin adı hala Lisan-ı Osmanî'dir ama kültürel kimliğinin verilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Zira Türk dili ve bu dili konuşan toplumlar hakkında bilgiler verilmesi istenmiştir. Dersindeki okuma parçalarında "vatan ve milletini sevmek ve bunların uğrunda fedakârlık göstermek lüzuma telkin edilecek"tir. Yine tasvir, hikaye ve manzumelerle vatanına, milletine hizmet ve malen ve bedenen fedakârlıkla temyiz etmiş "olmak konusu işlenecektir. Benzer şekilde dâdi düzeyinde okutulan "Ulumu dâniye" dersinde de "menafî-ı millîye uğrunda fedakârlık" işlenmesi istenen konu olarak yer almıştır.

Ancak modernleşme sürecinde eğitimin umulmayan ve arzu edilmeyen sonuçları da ortaya çıkmakta, devleti oluşturan farklı toplumlar arasında da ulusal özdeşleşmeyi uyandırmaktadır. Eğitim Osmanlı İmparatorluğu'nu oluşturan milletlerin ayrılmasını güdüleyen ulusçu birinci uyandırdığı gibi ayrılıkçı hareketleri de güdülemiştir. II. Meşrutiyet döneminde eğitimde ulusal dil kullanma sorunu bir tartışma olarak başlamıştır. Cemaat ve yabancı okullar dışında Müslüman cemaatinden olan Araplar (Hristiyan olanların zaten bu hakkı vardır, bu kez Müslüman Araplar da bu istekte bulunuyorlardı.), Arnavutlar ve Çerkezler de kendi dilleri ile eğitim isteklerinde bulunmaya başlamışlardır. Tedrisat-ı İptidaiye Kanunu'nda da bu yönde bir hüküm olduğu gibi İttihat ve Terakkî Fırkası da kendi parti



programına mahallî dilde eğitim yapma serbestisi yönünde bir madde zaten vardır. Çerkezler bu amaçla İstanbul'da bir okul açmışlar ve kitaplar yayınlamışlardır. Arnavutların devlet kurması sonra sırada ise geriye Arapların tatmin edilmesi kalmış, bu konuda da Şam'da Arapça eğitim yapmak üzere ilk idad. açılması kararlaştırılmış ve bütçeden de pay ayrılmıştır. Ancak Birinci Dünya Savaşı nedeniyle uygulanamamıştır.

### RESMÎ İSLÂM VE LAİKLİK

400

İttihatçılar II Abdülhamit'ten devraldıkları "devlet İslâmı"nı geliştirerek kullanmışlardır. Dine pek sıcak bakmamakla birlikte İslâmiyet'in toplumu seferber edebilme gücünden yararlanmayı da ihmal etmemişlerdir. Bir yandan Osmanlı ülkesi içindeki ve dışındaki Müslümanların desteğini sağlamaya çalışmışlar, diğer yandan militarist bir amaçla, milliyetçiliğin değerleri olan vatan, millet, devlet gibi kavramları cihat, gazilik ve şehitlik gibi aslında İslâmî nitelik ve içerik taşıyan değerlerle meşrulaştırmışlardır. Böylece askerliği sevdirep kutsallığı vurgulanarak, erkeklerin askere gitmesini kolaylaştırmak, askerin komutanına itaatini sağlamak ve askerden kaçmayı azaltmak amaçlanmıştır. Birinci Dünya Savaşı da aynı şekilde, İttihatçıların ulusçu eğilimlerine rağmen bir Türk İslâm sentezi vitrini oluşturmaya itmiştir. Cihat ilân edilmesi bunun en tipik örneklerinden biridir. Siyasal iktidarın "ulus ve din kimyası" (Türk-İslâm sentezi) ipodoların "dini-ne merbut vatanın, seven, milliyetini tanıyan, münevver vatansever insan" yetiştirme amacıyla bulunabilir.

Eğitimin her aşamasına hakim olmak isteginin bir ifadesi olarak Evkaf Nezaretinin denetimindeki dinî karakterdeki "sibyan" okullarının sayısı bu dönemde oldukça azalmaya başlamıştır. Ayrıca Nezaretin idaresindeki okulların Maarif-

Umumiye Nezaretinin idaresine alınması için adımlar atılmıştır. İttihat ve Terakki'nin 1916 kongresinde Evkaf Nezaretinin okulu (mekatib-i umumiye) açması kanuna aykırı görülmüş ve nezaretin elindeki mekatib-i umumiyenin Maarife devredilmesi kararlaştırılmış, ancak uygulanamamıştır.

Bu dönemde okullarda ibadet zorunluluğu kaldırılmıştır. Din derslerinin saat sayıları düşürülmüş ve içerikleri de değiştirilmiştir. II Abdülhamit döneminde dinî içerikli bir ders olan ahlak dersi bu dönemde "mullî" bir içerik kazanmıştır. Örneğin Malumat-ı Ahlakıye haftada bir saat olarak dünyevî toplumsal ve siyasi bir ahlak olarak işlenmektedir. Ahlak dersinin içeriğine "fikr-i teşebbüs", "tasarruf" gibi konular eklenmiştir. Ahlak, dinin değil, din, ahlakın bir altbaşlığı haline gelmiş ve ahlaki dinden ayrı bir bilim olarak ele alınmanın gerekliliği işlenmiştir. Sokrates'ten itibaren ahlakın dinden ayrı ele alındığı belirtilerek konu Kant ahlakına kadar getirilmekte ve toplumsal bir ölçü olarak ele alınmaktadır. Ders programlarına "malumat-ı ahlakıyye, medeniye dîniye veya iktisadiye" gibi değişen adlarla giren bu yeni derste ahlak, medenî ahlak, siyasi ahlak, dinî ahlak gibi başlıklar altında ele alınmaya başlamıştır. "Ahlak ı dîni" adıyla ders programlarına eklenen yeni ders rahatsızlık uyandırmakta gecikmemiş, "ahlak ı dîni" terkibine itiraz edilmiştir. İtiraz, ahlak ve dinin bir olduğuna, ahlakın hiç bir ilkesinin dine aykırı olmadığı, dinin ahlakın değil, ahlakın dinin bir dalı olarak ele alınması gerektiği biçimindedir.

Din kitaplarında 10katta resmî mezhebin Sünnîlik 10katta ise Hanefîlik olduğu vurgusu devam etmektedir. Ancak meydana gelen değişikliklerin başında padişah merkezli itaat ve sadakat vurgusunun kalkması gelmektedir. Cihat özenle işlenen ve kutsallaştırılan bir anlatım taşıır.

Şiirler ile ilgili klasik anlatım da aynen

devam etmektedir. Yavuz Sultan Selim "devleti meşgul eden İran gâilesini bertaraf etmek için evvel emirde Anadolu'da mevcut olan kırkbin kadar Şıyî kadı ettirerek dahil-i fesadın önünü aldı", "tedib" etti "Anadolu'daki yaklaşık 44 000 İsmailiye defetir ettirip kılıçtan geçirdi/öldürdü/katl etti" gibi ifadeler vurgulanmaya devam etmiştir.

### SONUÇ YERİNE, MİRAS

Tanzimat ve II. Meşrutiyet Döneminin cumhuriyete belki de başlıca mirası resmî ideoloji oluşumudur. II. Meşrutiyette "Türk-İslâm Sentezi"ne dönüşen resmî ideoloji Cumhuriyetle birlikte Türk milliyetçiliği olarak berraklaşacaktır. Cumhuriyet'in milliyetçiliği artık doğru bir adreste, ulus-devlet sistemi içinde işlenmektedir. "Türklük" ise hukukî, kültürel, ırkî ve dîni niteliklerin bir kimyası olarak biçimlenecektir. "Türk" tanımı dönemlere göre değişen bir çerikte yorumlanacak, bazen bu öğelerden biri veya bir kaç daha öne çıkacak, ağır basacaktır.

Atatürk'ün Büyük Nutku'nı okuduğu tarih olan 1927 yılından itibaren resmî

ideoloji, (CHP'nın altı oku) eğitim sisteminde (ders program ve müfredatlarına) yansıtılmaya başlanmıştır. Cumhuriyet, eğitim sistemini de yeniden düzenleyerek, harf devrimi ardından geniş bir yurttaş kitlesinin okur-yazar kılmasını başarmıştır. Dîn dersleri kaldırılacak, ahlak tam anlamıyla dünyevî bir ahlak halinde işlenecektir. Tarih kitapları yeni rejimi meşrulaştıracak biçimde değişiklikler geçirecektir. İslâm ise resmî ideolojinin gerektigince kullandığı bir öğe olmaya devam edecek ancak Osmanlı döneminden farklı olarak dîn tamamen devlet denetimine girecektir. Cumhuriyet laikliği de sarette siyasal sistemin özelliklerinden biri haline getirmiştir. Son olarak II. Meşrutiyet döneminde resmî tarih yazımındaki yeniliklerden biri olan Tarih-i Osmanî Encümeni, Cumhuriyet döneminde önce Türk Tarih Encümeni adını alacak, sonra kapatılarak yerine Türk Tarihî Tevakkuf Cemiyeti (Türk Tarih Kurumu) kurulacaktır. Başka alanlarda da kurumsal devamlılıklar saptanabilecektir. Asıl önemlisi, resmî ideolojinin resmî jestlere, ritüellere de yansıyan kurumsal sürekliliğine dikkat etmektir. □

### DİPNOTLAR VE KAYNAKÇA

1. Kocasekbanbaşı, *Hulâsat-ül Kelâm fî Redd-ül Avâm Kocasekbanbaşı'nın İdare-i Devlet Hakkında Yazdığı Lâyiha'dır* (İstanbul: Hilâl Matbaası, 1334) s.6-7. *Tarih-i Osmanî Encümeni Mecmuası'nın İlâvesidir*.
2. *Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye -Üçüncü Sene- 1318 Sene-i Hicriyyesine Mahsusdur* (Dârü'lîlâfâtölâliyye Matbaası, Amire, 1318) s.6-10.
3. *Sâlnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiyye Birinci Sene- 1316...* s.19.
4. Bkz. Rifat; Rifat, *Coğrafya-yı Hususîden Asya Kıtasının Taksimatı* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1295), s.24-26.
5. Rifat; a.g.e.s.129-134.
6. *Mekâtibe Tevzîl Edilen Resmî Tetvîc Levhası Hakkında İzahat: Tarihî ve Terbiyevîye* (İstanbul: Matbaası, Amire, 1333) Maârif-i Umûmiyye Nezaret Tarihî Levhalar Kuliyatı Aded.1 özellikle s.8-14.
7. Hüseynî Hıfz; *Rehnuma-yı Coğrafya-yı Umumi* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket Mûrettibliyye Matbaası, 1323), s.123.
8. Bkz. Reşad; *Muhtasar Osmanlı Tarihî* (Rüşdiyye Kısmı) (Kostantiniyye: Artın Asadoryan Şirket-i Mûrettibliyye Matbaası, 1309) s. (vav).
9. Süleyman Hüsni, *Tarih-i Alem* (İstanbul: Mekateb Harbiyye Matbaası, 1327) s.394-395. Süleyman Paşa bu bilgileri a'dığı kaynakları da zikretmiştir s.398.
10. *Tedrisat-ı İbtidaiyye Mecmuası*, No:8 (1327) s.88-92.
11. Al Nizama; *On Temmuz Malumatı Medeniyye ve Tattikatı Ahlakıyye Vesaireye Dair Kıtaat Kıtabı 1. Kısım* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1328) s.3-10.

- Abdurrahman Şeref; *Fezleke-i Tarih-i Devlet-i Osmaniye* (Dersaadet: Karabet Matbaası, 1312)
- Abdurrahman Şeref; *Fezleke-i Tarih-i Devlet-i Islamiye* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1301).
- Abdurrahman Şeref; *İlm-i Ahlak (Darülmilefetü'l-İlmiye Darülmilefetü'l-Amire, 1316).*
- Abdurrahman Şeref; *Tarih-i Devlet-i Osmaniye Mekatib-i Aliyede Tedris Olunmak Üzere İki Cild Olarak Terib Olunmuştur.* Tab-ı Sanii C. d. 1 (İstanbul: Karabet Matbaası, 1310) Cild 2 (İstanbul: Karabet Matbaası, 1312)
- Abdurrahman Şeref; *Tarih-i Osman. Mekatib-i Aliyede Talebesine Tedris Olunmak Üzere Tertib Olunmuştur.* C. d. i Evve. (İstanbul) Mekteb-i Mukaye- Şahane Destgahi, 1307).
- Adnan Adıvar [Genişletim § IV. Baskı. Hazırlayanlar: Prof. Dr. Aykut Kazancıoğlu - Prof. Dr. Sevim Tekeli, *Osmanlı Türklerinde İlim* (İstanbul: Remiz Kitabevi, 1982)
- Ahlak (Darülmilefetü'l-İlmiye Matbaası Amire 1315)
- Ahlak Dersaadet ve Taşra Kasabatı Mekteb-i İbtidaiyesinin İkinci ve Kur'ra Mekatib-i İbtidaiyesinin Üçüncü Senelerinde Tedris Maarifi. Umumi Nezaret-i Celilesinde Tensib Kılınmıştır Dördüncü Tab' (Darülmilefetü'l-İlmiye Matbaası Amire, 1319)
- Ahmed Cema; *Coğrafya-yı Umumi* (İstanbul: Mekteb-i Funun-ı Şahane Matbaası, 1 Teşrin-Evvel 1307)
- Ahmed Cevdet.; *Eser-i Ahd-ı Hamidi* (İstanbul: Matbaası Amire, 1309)
- Ahmed Rasim; *Küçük Tarih-i Osmanlı Birinci Sene Sıbyan Mektepleri Mahsusdur Üçüncü Tab'ı* (İstanbul: A. Asodoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1306).
- Ahmed Ziyaeddin; *Vesilet Ün Necat Üçüncü Tab'ı* (Dersaadet: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1317)
- A. i Cevad; *Muhtasar Tarih-i İslam Mekatib-i Rüştiye Şakirdanına Suhuletile Tedris Edilebilmek Noksat-ı Nazarıdan Tahrir ve Tertib Edilen.* (Dersaadet: Kasbar Matbaası 1309).
- Ali Cevad; *Mükemmel Osmanlı Tarihi Birinci Cild* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1317) [İç kapakta 1316].
- [Ahmed Cevdet]; *Eser-i Ahd-ı Hamidi Mekatib-i İbtidaiyede Okunacak İlm-i Hal'dir.* (İstanbul: Matbaası Amire, 1312).
- Ali Nazma; *Tarih-i Nizama'dan Küçük Tarih-i Osmanlı* (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1313).
- Ali Salib; *Coğrafya-yı Mufasssal Memalik-i Devlet-i Osmaniye* (Kostantiniyye: Matbaası Ebuzziya, 1304).
- Ali Tefrik; *Fezleke-i Tarih-i Umumi Cild- Evve Mekatib-i İdadı-ı Şahane Birinci Sene Şakirdanına Mahsusdur.* (İstanbul: Matbaası Cerde-i Askeriye, 1304).
- Ali Tefrik; *Memalik- Osmaniye Coğrafyası* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1320).
- A. rfan, Rehber i Ahlak (Dersaadet: A. Asodoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1318).
- Mehmet Akgun; *Materiyalizm'in Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (Ankara Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988).
- Sina Akşin; *31 Mart Olayı* (İstanbul: Sinan Yayınları, 1972).
- Dündar Akünal; "Munif Paşa - Padişahı Azarlayan Vezir" *Cumhuriyet Gazetesi* (16-17 Şubat 1972).
- Dündar Akünal; "Türk Basını'nın 150. Yılında - İlk Türk Dergisi Mecmua-yı Funun" *Sanat Olayı* No 8 (Kasım 1981).
- Kenan Akyüz; *Encümen-i Danış* (Ankara: A. U. Basımevi, 1975).
- Yahya Akyüz; "Maarif Nazırı Hâşim Paşa ile ilgili Orjinal Bir Belge ve bazı Eski Mesel Sorunlar Belgeleten Sayı 179 (Temmuz 1981) Cilt: K. VI/2
- Yahya Akyüz; *Türk Eğitim Tarihi* (Başlangıcından 1988'e) (Ankara: A.Ü. Basımevi, 1989) Genişletilmiş 3 baskı
- Kenan Akyüz; "Encümen-i Danış'ın Kuruluşu ve Mahiyeti Hakkında Yeni Belgeler" *İç STÜDİ PREOTOTTOMANI E OTTOMANI* Atti de Convegno di Napoli (24-26 Settembre 1974) Estratto (Napoli: Istituto Universitario Orientale 1976)
- Benedict Anderson; *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso Editions and N.L.B., 1983) Türkçe çevirisi için (Çev. İskender Savaşır) *Hayalî Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması.* (İstanbul: Metis Yayınları 1993).
- Gabriel Almond - Sidney Verba; *Civic Culture* (Boston: Little, Brown and Company 1965) Gabriel A. Almond and James S. Coleman Ed., *The Politics of The Developing Areas* (Princeton: Princeton University Press, 1960)
- Mehmed Ali Ayni; *Darülfünun Tarihi* (İstanbul: Yenisi Matbaası, 1927)
- İsmail Hakk [Baltacıoğlu]; "Millî Tâlim ve Terbiye İslahatına Medha" *Millî Tâlim ve Terbiye Cemiyeti Mecmuası*, No 2 (Nisan 1333).
- Niyaz Berkes; "Türkiye'de Toplumculuğun Başlangıcı" *İç Felsefe ve Toplumculuğun Yazıları* (İstanbul: Adam Yayınları, 1985).
- Niyaz Berkes; "Osmanlı İmparatorluğu ve Ortodoks Kilisesi" *Teokrası ve Laiklik* (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1984).
- Jere E. Brophy; *Child Development and Socialization* (U.S.A.: Science Research Associates, Inc 1977)
- Bu Defa; *Emr ve İrade-i Hayriyyet ifade-i Hazret-i Şahane Mucibince Verilen Nizamına Tatbiken Ettalın Tâlim ve Tedrisi ve Terbiyelerin Nevechie icra Eylemeleri Lazım Geleceğine dair Sıbyan Mekatib-i Haccen Efendilere İ'ta Olunacak Talimatdır* (İstanbul: 21 Receb 1263)
- Gönlühal Bozkurt; *Alman ve İngiliz Belgelerinin ve Siyasal Gelişmelerin Işığında Gayrimusim Osmanlı Vatandaşlarının Hukukî Durumu*

- (1939-1914) (Ankara: T.T.K. Yayınları, 1989).
- James S. Coleman; "Education and Political Development" İç. *Education and Political Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1965).
- Musa Çadrcı; *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991).
- Mucellîoğlu Ali Çankaya, *Yeni Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler*, I. Cilt "Mülkiye Tarihi 1859-1968" (Ankara: Mars Matbaası, 1968-1969).
- Mucellîtoğlu Ali Çankaya, *Mülkiye Tarihi ve Mülkiyeliler* (1959-1949) Cilt Tarihçe (Ankara: Örnek Matbaası, 1954).
- "Darülfünun Nizamnamesi" *Mütemmim* (Dersaadet: Hilal Matbaası, Eylül 1333).
- Darülmülminin Programı* (İstanbul: Matbaa-ı Amre, 1312).
- "Dersaadet Ermeni Batırkının Suret-i İntihabı Beyanındadır" *Düstur*, Birinci tertib, Cilt:2 (İstanbul: Matbaa-ı Amre, 1289).
- "Dersaadet ve 9 İad-ı Seaside Bu unan Mekatib-i Sıbyaniyenin İdaresi için Ahalka İntihab Olunacak Azadan Mükkekeb Olmak Üzere Teşki Olunacak Mecalis-i Tedrisiye ve Şubelerinin Suret-i Teşki ile Vazifeleri Hakkında Talimattır." *Düstur* (Birinci Tertib) Cilt-i Salis (1293).
- Kar W. Deutsch; "Social Mobilization and Political Development" Ed: Claude E. Welch; *Political Modernization A Reader in Comparative Political Change Second Edition* (California: Wadsworth Publishing Company Inc. 1971).
- Kar W. Deutsch; *The Nervous of Government* (New York: The Free Press, 1965).
- D. Mehmet Doğan; *Batılılaşma İhaneti* (İstanbul Beyan Yayınları, 1975).
- S. N. Eisenstadt; "Bureaucracy and Political Development" in: *Bureaucracy and Political Development* (Ed: Joseph La Palombara) Third printing (Princeton: Princeton University Press, 1971).
- Osman Ergin; *Türk Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977) Cilt:1-4.
- Esad; *Çocuklara Hediye* Beşinci Tab'i (İstanbul: Mecmuai-Havadis Matbaası, 1300).
- Feyzi; *Muhtasar Usul-i Farsî* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1308).
- Ziyaeddin Fahr (Fındıkoğlu), "Türkiye'de Pozitif Zimnî Tarihçesi" L. Lévy Bruhl, *Auguste Comte'un Felsefesi* (Çeviren: Ziyaeddin Fahr) (İstanbul: Bühaneddin Matbaası, 1940).
- Frederick W. Frey, "Political Development, Power and Communications in Turkey" (Ed: Lucian W. Pye) *Communications and Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1972) Third printing.
- Galib; *Müntezebat-ı Tarih-i Osmanî* (Dersaadet Matbaası, Mekteb-i Sanayi, 1307).
- Ernest Gellner; *Uluslar ve Ulusculuk* (Çev: Büşra Erhan; Behar Göney Göksu Erdoğan) (İstanbul: İnsan Yayınları, 1992).
- Robert Gilda; *Barricades And Borders Europe 1800-1914* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
- Joseph R. Gusfield; "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities In The Study of Social Change" (Ed: Claude E. Welch; *Political Modernization A Reader in Comparative Political Change Second Edition* (California: Wadsworth Publishing Company Inc. 1971).
- Naim Güeryüz; *Türk Yahudileri Tarihi-i* (20. Yüzyılın Başına Kadar) (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın A.Ş., 1993).
- Tevfik Güran; *Tanzimat Döneminde Osmanlı Maliyesi: Butçeler ve HazineHesapları (1841-1861)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989).
- Habib Efendi, *Hülasa-yı Rehnüma-yı Farsî Maarif nezaret-i Celilesi'nin Emir ve Tensibi Üzerine Mekatib-i Rusiyyede tedris Olunmak Üzere Tertib Kılınmıştır* (Dersaadet: Matbaa-ı Osmaniye, 1309).
- "Hahamhane Nizamnamesidir" *Düstur* Birinci tertib, Cilt:2 (İstanbul: Matbaa-ı Amre, 1289).
- "Hamdiye Ticaret Mektebi Nizamnamesidir" *Düstur-Zeyi-4* (Birinci tertib) (Dersaadet: Matbaa-ı Osmaniye, 1302).
- Harbökulu Tarihçesi 1834-1945* (Harbökulu Matbaası, 1946).
- Hasan Sırrı; *İbtidaiye Kısmı: Muhtasar Osmanlı Coğrafyası Mekatib-i İbtidaiyede Tedris Olunmak Üzere Tedris Olunmuş* (İstanbul: 1313).
- Eric J. Hobsbawm; (Çev: Osman Akınhay) *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik "Program Mit, Gerçeklik"* (İstanbul: Ayrıntı yayını, 1993).
- Eric Hobsbawm and Terence Ranger; *Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
- Samuel P. Huntington; "Political Modernization America vs. Europe" *World Politics*, XV II, (3 April 1966).
- Samuel P. Huntington; *Political Order of Changing Societies* (New Haven and London: Yale University).
- Samuel P. Huntington ve Jorge I. Dominguez; *Siyasal Gelişme* (Çev: Ergün Özbudun) (Ankara: Sevinç Matbaası, 1985).
- Hüseyin Hüsnü; *Mecmuai-Funun Nam Eserin Birinci (Malumat-ı Mülkiye) Kısm-ı Coğrafyadan Avrupa* (İstanbul: Aramyan Matbaası, 1300).
- Hüseyin Hıfzı; *Hülasa-yı Tarih-i İslâm* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1324).
- Hüseyin Hıfzı; *Mini Mini Feridun* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1323).
- Hüseyin Hıfzı; *Rehber-i Coğrafya* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1316).
- Hüseyin Hıfzı; *Rehnüma-yı Coğrafya-yı Umumi* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1323).
- Hüseyin Hıfzı; *Sualli Cevablı Musavver Coğrafya-yı*

- Osmanî (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1323).
- Hüseyin Hıfzı; *İlm-i Hal* (Dersaadet: Arif Efendi Matbaası, 1315).
- Hüseyin Hıfzı; *İstifadeli Dersler* (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1324).
- Hüseyin Hıfzı; *Zübde-i Mantık yahud Suâlî Cevabı Isogücü* (Dersaadet: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1322).
- Hüseyin Remzî; *Ahiş-ı Hamsîdî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310).
- Hüseyin Sırrı; *Yeni Kıraat* (İstanbul: A. Asadoryan Şirket-i Mürettebiye Matbaası).
- Yeşim İşi; *Bir Aydınlanma Hareketi Olarak Mecmua-ı Fünun* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, 1986).
- Yeşim İşi; "Mecmua-ı Fünun'da Bilimsel Zihniyet" *Tarih ve Toplum* No:46 (Ekim 1987) s.237-240.
- Ekrem İşin "Osmanlı Bilim Tarihi, Münî Paşa ve Mecmua-ı Fünun" *Tarih ve Toplum* No:11 (Kasım 1984).
- Halil İnalcık; *The Ottoman Empire The Classical Age 1300-1600* (London: The Trinity Press, 1973).
- Uluğ İğdemir; *Kuleli Vak'ası, Hakkında Bir Araştırma* (Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınlarından, 1937).
- İbrahim Hakkı-Mehmed Azmî; *Muhtasar İslâm Tarih-i Beşinci Tab'* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1313).
- İbrahim Hakkı; *Hukuk-u İslare Cild-i Evve* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1307).
- İbrahim Hakkı; *Tarih-i Umumi Mekteb-i Ali-i Hukukda Tedris Edilmek Üzere Tertib Olunmuştur Cild-i Evvel* (Dersaadet: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1305) Cild-i Salis (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1306).
- İbrahim Hakkı; *Zübdetü'l Tarih-i Osmanî Mekatib-i İbtidaiyede tedris olunmak üzere tertib olunmuş ve Maarif Nezaret-i Celilesi maarifetiyle kaleme alınan yeni programa kabul edilmiştir* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1309).
- İbrahim Hakkı Mehmed Azmî; *Atfâsı Muhtasar İslâm Tarihî Meclis-i Maarif-i Askeriye'nin Kararıyla Mekatib-i Rüştiye-i Askeriye, Şahane de Tedris Olunmaktadır. Üçüncü Tab'* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1306).
- İlk İlm-i Hal* (Darüihilafetü'lamiye Matbaa-i Amire, 1316).
- İlm-i Hal Sağır Rüştiye-i Askeriyelerde Okunmak Üzere Meclis-i Maarif-i Askeri ve Darüşşafaka İkinci Senesinde Tedris Olunmak Üzere Hey'et-i Tedrisiye-i İslamiye tarafından İntihab ve Kabul olunmuştur.* (Kostantiniyye: Matbaa-ı Ebüzziya, 1317) On üçüncü tab'ı.
- Muhtesemî Cenarî; *İlm-i Eyya Birinci Kısım* (İstanbul: Feridye Matbaası, 1317).
- [Manastırî] İsmail Hakkı; *Mevaidü'l İn'âm Fi Berâhin-i Akâid-i İslâm beşinci tab'ı* (Dersaadet: 38 Numerolu Matbaa, 1314).
- İşbu Risale Asar-ı Mehmed Sadık Rifat Paşa'dan Risale-i Ahlakîye ve Zeyl ile Nesayih: Müfideyi Camidir.* (İstanbul: Şaban 1288).
- Veled Çe'eb İzbudak; *Hatıra'larım*, Canlı Tarihler, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1946).
- Ersin Kalaycıoğlu; *Çağdaş Siyasal Sistem Teorisi Olgular ve Süreçler* (İstanbul: Beta yayınları, 1984).
- Ersin Kalaycıoğlu; "Türkiye'de Siyasal Kültür ve Demokrasi" *Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür* (Ankara: Türk Demokras. Vakfı, 1995).
- Nafî Atif (Kansul); *Türkiye Maarif Tarihî Hakkında Bir Deneme* (Mualim Ahmed Halîktaphanesi, 1930).
- John H. Kautsky; "An Essay in The Politics of Development" (Ed:John H. Kautsky) *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism* (U.S.A.:John Wiley - Sons, Inc., 1967) seventh print ng.
- Kemal H. Karpal; "The Transformation of The Ottoman State, 1289-1908" *I.J.M.E.S* Vol:3 (1972).
- Kıraat-i Fenniye Birinci Kısım İlm-i Hey'et Meclis-i Maarif-i Askeriye'nin kararıyla Umum Mekatib-i Rüşdiye-i Askeriyede Tedris Olunur* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1314) *Kıraat-i Fenniye Dördüncü Kısım Hikmet-i Tabiyye Meclis-i Maarif-i Askeriye'nin kararıyla Umum Mekatib-i Rüşdiye-i Askeriyede Tedris Olunur* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1311) *Kıraat-i Fenniye İkinci Kısım İlm-i Nebatât Meclis-i Maarif-i Askeriye'nin kararıyla Umum Mekatib-i Rüşdiye-i Askeriye de Tedris Olunur.* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1308).
- Hasan Al Koşer; *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi (1773-1923)* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1991).
- Bayran Kodaman; *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi* (Ankara: T.T.K. Basımev., 1988).
- Murtaza Korlaeği; *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (İstanbul: İnsan yayınları, 1986).
- Kuleli Askeri Lisesi Tarihî (İstanbul: Kuleli Askeri Lisesi Matbaası, 1985).
- Orhan Kurmuş; *Emperyalizmin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Bilim Yayınları, 1974).
- Daniel Lerner; *The Passing of Traditional Society Modernizing the Middle East* (London: The Free Press, 1964) Paperback Edition.
- "Maarif-i Umumiye Nizamnamesidir" *Düstur Cüzü Sanî* (Tertib-i Evvel) (Dersaadet: Matbaa-i Amire, 1289).
- Mahmud Cevad İbn-i Esseyh Nefî; *Maarif-i Umumiye Nezaret-i Tarihçe-i Teşkilat ve İcrası*, (Matbaa-i Amire, 1338).
- Mahmud Esad; *Tarih-i İslâm Mekatib-i Rüştiye ve İdadiyede Tedrisi Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Tensib Kılınmıştır* (Darüihilafetü'lamiye: Matbaa-i Amire, 1315).
- Charles Morazé (Ed.) *History of Mankind: Cultural*

- and Scientific Development The Nineteenth Century (Great Britain: UNESCO, 1976) Uç cilt
- Mehmed Arif, *Küçük Kıraat-ı Fenniye Mekatib-i İbtidaiyenin üçüncü senesine mahsus olarak hazırlanmıştır.* (Dersaadet: Matbaa-i Çhan, 1323).
- Mehmed Ata, *Tertib-i Cedit Üzere İlaveli Bina* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1316)
- Mehmed Ceza, *Amirî Küçük Hesab Kurra Mekatib-i İbtidaiyesinde Tedrisi Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Tensib Kılınmıştır* (Darülfahretü'laiye: Matbaa-i Amire, 1315).
- [Tartip eden.] Mustafa Bey, *Mufasssal İlm-i Hal* (Dersaadet: 25 Numarolu Matbaa, 1310).
- Mehmed Esad marmaze, *Musahhah Durr-ı Yekta* (İstanbul: Hanımara Mahsus Gazete Matbaası, 1323).
- Mehmed Esad; *Mir'at-ı Mühendishâne-i Berri Hümayûn* (İstanbul Teknik Üniversitesi Tarihçesi) [Haz: Sadık Erdem] (İstanbul: İTÜ Bilim ve Teknoloji Tarih Araştırma Merkezi, 1986).
- Mehmed Esad *Mir'at-ı Mekteb-i Harbiyye*, (İstanbul: Artın Asadoryan Şirketi Mürettebiye Matbaası, 1310).
- Mehmed Hayri Mustafa Hayralah, *Ahlak Müderrisi Birinci Kısım* (İstanbul: Kasbar Matbaası, 1308).
- Mehmed Hilmi, *İcmâ-ı Vukuât* (İstanbul: Karabet Matbaası 1308)
- Mehmed Nuri, *Mükemmel Nevvul Osmanlı Elibası* (Dersaadet: Karabet Matbaası, 1324).
- Mehmed Tefvîk; *Mekatib-i Askenye- Şahaneve Mahsus Tarih-i Osman* İkinci tab' (Mekteb-i Fünun-u Harbiye-i Şahane Matbaası, 1308).
- Mehmed Tefvîk *Tehiz-i Tarih-i Osmanî* (İstanbul: Cedit- Askeriye Matbaası. 1302)
- Mekatib-i Umumiye Nezaretine Merbut Bircümie Mekatibin Ders Cedvelidir*; (İstanbul: Asir Matbaası, 1320)
- [Tartip Eden] Mustafa Bey, *Mufasssal İlm-i Hal Tab' ısalis* (Dersaadet: 25 Numarolu Matbaa, 1310)
- Menememizade Mehmed Tahir, *Memalik-i Osmaniye Coğrafyası*, (İstanbul: Karabet matbaası, 1312).
- Mehmed Şükrü; *Osmanlı Tarihi Mekteb-i Bahriye-i Şahane idadisinin Birinci Sınıfı talebesine tedris Olunur.* (İstanbul: Mekteb-i Fünun-u Bahriye-i Şahane Matbaası, 1313)
- Mehmed Şükrü; *Sual ve Cevablı Muhtasar Memalik-i Osmaniye Coğrafyası Maarif Nezaret-i Celilesince Ahiren Tertib Buyurulan Mekatib-i İbtidaiye Programına Muvafık Olarak Tahrir Edilmiştir.* (İstanbul: A. Asadoryan Şirketi Mürettebiye Matbaası, 1317).
- Mehmed Şükrü, *Tertib-i Cedit Ahlak Cüzü Sanii Maarif Nezaret-i Celilesince Ahiren tertib Buyurulan Mekatib-i İbtidaiye Programına Muvafık Olarak tahrir Edilmiştir.* (İstanbul: A. Asadoryan Şirketi Mürettebiye Matbaası 1319)
- Mim Safvet, *Kıraat Mektebde Okutturulmak Üzerine Aydın Vilayeti Maarif Meclisi Tarafından Kabul Edilmiştir.* (Kostantiniyye: Matbaa-i Ebuzziya, 1308).
- Mualim Vahy, *Zamanî, Fennî, Millî ve Dini Tedrisatı Dair* (İstanbul: 1333).
- Muhiddin; *Kamata Bir Nazar-ı Muamel-i Tarih-i Umumi* (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1307)
- Musahhah *Mulhaz-ı Tarih-i Osmanî Şehr ve Kasaba Mekatib-i İbtidaiyesinin Üçüncü Senesinde Tedrisi Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Tensib Kılınmıştır* Dördüncü tab' (Dersaadet: Karabet Matbaası, 1318)
- Mustafa, *Tehiz-i Mülâhhas-ı İlm-i Hal Zükur-u İbtidaiye Mektaplarının İkinci Senesi Şakirdanına Mahsudur* (yybyty)
- Müşess ve Mürettibi Kitabı Arakei, *Musahhahı Muallim Naci, Tahim-i Kıraat Malumat-ı İbtidaiye ve Mesayih-i Nafia* Otuzikinci Tab' (İstanbul Kitabı Arake Matbaası, 1323).
- Mulhaz-ı Tarih-i Osmanî Şehr ve Kasaba Mekatib-i İbtidaiyesinin Üçüncü Senesinde Tedrisi Maarif-i Umumiye Nezaret-i Celilesince Tensib Kılınmıştır.* (Darülfahretü'laiye: Matbaa- Amire, 1315)
- Ernest Nage; "The Development of Modern Science" Chapters in Western Civilization (New York: Columbia University Press, 1948) Volume 1
- Namık Ekrem; *Fevard* (Dersaadet: Asir Matbaası; 1322)
- Cemil Oktay; "Çağdaşlaşma"yı Tanımamak" *Yeni Toplum* No.1 (Mayıs-Haziran 1992)
- İlber Ortaylı; *Gelenekten Geleceğe* (İstanbul: Hı Yayınları, 1982).
- İlber Ortaylı, "Osmanlı'da Ulusçuluk" *Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi* No 53 (4 Aralık 1989) (İstanbul: Yetim Yayınları, 1990)
- Osman Hilmi, *Hulasat-ı Vakayr* (İstanbul: Karabet ve Kasbar Matbaası, 1305)
- Nazif Öztürk, "Osmanlılar'da Vakıfların Merkezi Otoriteye Bağlanması ve Sonuçları" *Le Waqf dans le Monde Musulman Contemporain (XIX-XX Siècles)* VARIA TURCICA NoXXVI (1994).
- Joseph La Palombara, "An Overview of Bureaucracy and Political Development" *Bureaucracy and Political Development* (Ed: Joseph La Palombara) Third printing (Princeton: Princeton University Press, 1971).
- "Protestan Cemaati Nizamname- Esasısı" *Düstur*, Birinci tertib, Cild 4 (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1295)
- Lucian W. Pye; "The Concept of Political Development" (Eds: L. Finkle, R.W. Gable) *Political Development and Social Change* (New York: John Wiley Inc., 1968)
- "Lucian W. Pye; "Introduction: Political Culture and Political Development" *Political Culture and Political Development* [Ed: Lucian W. Pye and Sidney Verba] (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972).

- Ernest Emondson Ramsaur, *Jön Türkiye ve 1908 İhtilal* (İstanbul: Sander Yayınları, 1972).
- Raşid, *Hukumat-ı İslamiye Tarih*, Üçüncü Tab'i (İstanbul: Mekteb-i Funun u Harbiyye-i Şahane Matbaası, Nisan 1318).
- Rehnuma-yı Ahlak Dersaadet ve Taşra Kasabat Mekteb-i İbtidaiyesinin Üçüncü ve Kur'a Mekteb-i İbtidaiyesinin Dördüncü Senelerinde Okuturulması Maarif-i Umumiye Nezaret-i Cellesince Tensib Kılınmıştır (Darü'lifetülahiye Matbaası Amire, 1317) (İkinci Tab'i).
- Reşad; *Kıraat*, İdadı Kısım (İstanbul: Karabet Matbaası, 1311).
- Reşad; *Muhtasar Osmanlı Tarih* (Rüşdiye Kısım) (Kostantiniyye: Artin Asadoryan Şirketi Mürettebiye Matbaası, 1309).
- Rifat Paşa; *Müntehabat-ı Asar Onbirinci Cild—Ahlak Risalesinin Zeyli* (İstanbul: A. Bey Matbaası, 1293).
- Rifat Paşa, *Risale-i Ahlak* (İstanbul: Cernal Efendi Matbaası, 1314 ?).
- Rifat; *Coğrafya-yı Hususiden Asya Kitâsının Taksimatı* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1295).
- Rifat; *Fezail-i Ahlak* (İstanbul: Mekteb-i Sanay Matbaası, 1311).
- Rifat, *Risale-i Ahlak* (İstanbul: 1309).
- Rifat; *Zeyli Risale-i Ahlak* (İstanbul: Darü'ttibatü'lamiye, 1273).
- Rıza Tâhî; *Mir'ât-ı Mekteb-i Tıbbiye* (Dersaadet: Kader matbaası, 1328).
- Norman Rich; *The Age of Nationalism and Reform, 1850-1890* (New York: WW. Norton & Company Inc., 1970).
- Risale-i Ahlak* (İstanbul: Matbaa- Amire) Şirket-i Osmaniyenin Matbaası Amirede tab ettirdiği işbu Risale- Ahlak Şirketi mezkûrun zırrı idaresinde bulunan dükkanlarda fûruht olmaktadır.
- Risale-i Ahlak* (Taşbasma)
- "Rum Patrikhanesi İmrunun İslah Zimninde Batrıkhanesi Mezkûrede Müctemî Olan Komşyonun Batrık İhtilali ve Nisbuna Dair Tertib Eyledği Nizamname-i İmrunun Tercemesidir" *Düstur*, Birinci tertib, Cild 2 (İstanbul: Matbaası Amire, 1289).
- Dankward A. Rustow, "Turkey: The Modernity of Tradition" *Political Culture and Political Development* (Princeton: Princeton University Press, 1972) Second printing.
- Dankward A. Rustow, "The Development of Parties in Turkey" *Political Parties and Political Development* (Ed. Joseph L. Pambora - Myron Weiner) Second (paperback) printing (Princeton: Princeton University Press, 1972).
- Said Paşa, *Said Paşa'nın Hatıratı* Cild-i Evvel (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1328) Cild-i Sanî, Kısım-i Evvel (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1328).
- Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı Eğitim Tarihi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991).
- Saîh Zeki - Ahmed Fahri, *Hikmet-i Tabiriyye Umumiye-i İdadı-i Mülki Mektepleri Programına Muvafık Olarak Tertib Edilmiştir* Cild-i Evvel, Cild-i Sanî (İstanbul: Karabet Matbaası, 1309).
- Saîh Zeki, *Hikmet-i Tabiriyye Umumiye-i İdadı-i Mülki Mektepleri Programına Muvafık Olarak Tertib Edilmiştir* Cild-i Evvel ve Cild-i Sanî (İstanbul: Karabet Matbaası, 1311).
- Saîname-i Nezaret-i Maarif-i Umumiye*, Birinci Sene, 1316 Sene-i Hicriyesine Mahsusdur (Darü'lifetülahiye Matbaası Amire, 1316). İkinci Sene, 1317 Sene-i Hicriyesine Mahsusdur (Darü'lifetülahiye Matbaası Amire, 1316). Üçüncü Sene, 1318 Sene-i Hicriyesine Mahsusdur (Darü'lifetülahiye Matbaası Amire, 1318). Dördüncü Sene, 1319 Sene-i Hicriyesine Mahsusdur (Darü'lifetülahiye Matbaası Amire, 1319). Altıncı Sene, 1321 Sene-i Hicriyesine Mahsusdur (Dersaadet, Alem Matbaası, 1321).
- Samî, *İlm-i Terbiye-i Etfal Birinci Kısım Usul-i Terbiye* (Dersaadet: Matbaası Ahmed İhsan, 1323).
- Sarf-i Osmanî, Dersaadet ve Taşra Mekteb-i İbtidaiyesini Üçüncü Senesinde Tedris Olunmak Üzere Maarif-i Umumiye Nezaret-i Cellesince Kabul Olunmuştur (Dersaadet: Matbaası Amire, 1317).
- Sarf-i Osmanî Mekteb-i İbtidaiye Üçüncü Sinesinde Tedris Olunmak Üzere Maarif-i Umumiye Nezaret-i Cellesince Kabul Olunmuştur (Darü'lifetülahiye Matbaası Amire, 1316).
- "Sefain-ı Tıkarîye Kapudan Mektebinin Sureti te'sisi Hakkında Nizamname Layihası Musveddesidir" *Düstur Zeyl* 4 [Birinci tertib] (Dersaadet: Matbaası Osmanîye, 1302).
- Selânikli Ali Saib, Şemsü'l Maarif Mektebine Mahsus Olan Kitaplardan Usul u Coğrafya-yı Sagır İkinci Sene İlm-i Hey'et, Coğrafya-yı Tabii, Maîumat (İstanbul: Bağdadîyan matbaası, 1308).
- Seânk Fazlı Necirî; *Coğrafya-yı Tabii ve Politikî Mekâb-ı Rüşdiyye Şakirdânına Mahsusdur* (İstanbul: A. Mavyan Şirketi Mürettebiye Matbaası, 1305).
- Sırrı Bey; "Sultan Abdülhamit Devrine Ait Bazı Hatıralar" *Vakit Gazetesi* (24 Kanun-ı Sanî 1324).
- Edward A. Shils, "The Intellectuals in The Political Developments of the New States" in (Ed. John H. Kautsky) *Political Change in Underdeveloped Countries. Nationalism and Communism* (U.S.A.: John Wiley Sons, Inc., 1967) seventh printing.
- Sual Cevabı Tertib-i Cedit Üzere Emsile (İstanbul: Şirket-i Mürettebiye Matbaası, 1322).
- Süleyman Hüsnü; *Tarih-i Alem* (İstanbul: Mekteb-i Harbiyye Matbaası, 1327).
- Süleyman Paşa; *İlm-i Hal* (İstanbul: Mihran Matbaası, 1302).
- İlhan Tekeli; "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Eğitim Sistemindeki Değişimler" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* 2.Cilt (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985).
- Zafer Toprak; "II. Meşrutiyet Döneminde Paramill-

- ter Gençlik Örgütleri" *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* Cilt: 2 (İstanbul İletişim Yayınları, 1985).
- İter Turan; *Siyasal Sistem ve Sosyal Davranış* (İstanbul: Deryayınları, 1976).
- İter Turan; *Türkiye'de Demokrasi Kültürü Working Paper Series* (İstanbul: Koç Üniversitesi, 1996).
- Hilmi Ziya Ülken; "Türkiye'de Pozitivizm Temayülü" *İnsan Mecmuası* No 11 (1939).
- Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp Hayatı, Fikirleri ve Eserlerinden Parçalar* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, Ahmed İhsan Basımevi).
- Sdney Verba, "Comparative Political Culture" *Political Culture and Political Development* [Ed. Lucian W. Pye and Sydney Verba] (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1972).
- Vilayet-i Şahanedek, *Mekatib-i İdadiye-i Mülkiye'nin 1310 Sene-i Hicriyesinde Maarif Nezaret-i Celilesince Tadilen Tanzim Olunan Mufredatlı Ders Programları Muhtabince tertib ve İntihab Edilen Kütüb ve Risailin Esasmasıyle Fiyatını ve Satıldıkları Mahalleri Mübeyyen Cedveldir* [Musahhah olarak ikinci def'a rab' olunmuştur.] (Dersaadet: Karabet Matbaası, 1312).
- Jehuda L. Wallich, [Çev: Em. Tuğg. Fahri Çe Ker] *Bir Askeri, Yordamın Anatomisi* (Ankara: Gnkur. Basımevi, 1985) (İkinci Baskı).
- Robert E. Ward - Dankwart A. Rustow, "Introduction" iç. *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1964).
- Myron Weiner, "Political Integration and Political Development" Ed Claude E. Welch; *Political Modernization A Reader in Comparative Political Change* Second Edition (California: Wadsworth Publishing Company Inc., 1971).
- [Claude E. Welch]; "The Comparative Study of Political Modernization" iç. Ed Claude E. Welch, *Political Modernization A Reader in Comparative Political Change* Second Edition (California: Wadsworth Publishing Company Inc., 1971).
- [Claude E. Welch], "The Setting for Modernization: Traditional Societies and The Process of Transformation" Ed Claude E. Welch, *Political Modernization A Reader in Comparative Political Change* Second Edition (California: Wadsworth Publishing Company Inc., 1971).
- Zeyl-i Risale-i Ahlak (İstanbul: Darülfibaatül Amire, 1293).
- Zükur Rüştiye Mekatibine Mahsus Birinci İlm-i Hal (Darülfibaatüla İye: Matbaa-i Amire, 1316).
- Zükur ve İnasa Mahsus Dahili ve Harici Mekteb-i Numune-i Terakki'nin Talimatı Esas yısıdır (Dersaadet: Alem Matbaası 1305).



# Kaynakça'ya Dair

## GENEL

Hiç kuşku yok ki son/geç dönem Osmanlı siyasi düşünüş tarihi konusunda öncelikle Yusuf Akçura'nın *Üç Tazı Siyaset* adlı yapıtı özel bir önem taşımaktadır. Önce *Türk Gazetesi*'nde (Kahire-1904) 14. bölüm halinde yayınlanan bu çalışma sonradan kitap olarak basılmıştır (İstanbul 1327). Bu kitap Cumhuriyet döneminde Akçura'nın doğumunun 100 Yıldönümü münasebetiyle yeni harflerle ve aynı adla yayınlanmıştır. (Ankara Türk Tarih Kurumu, 1976, ikinci baskı 1987 ve son baskısı 1998. Ayrıca *Three Policies* İstanbul ISIS Press, 1992) adıyla İngilizceye de çevrilmiştir.

"Millî Şef" döneminde yayınlanan *Tanzimat-ı Yüzüncü Yıldönümü Münasebetiyle* (Ankara

Maarif Vekaleti, 1940) adlı yapıtı, Cumhuriyet'in Osmanlı dönemine bakışındaki kırılma noktasını simgeler. Bu yapıtta Cumhuriyet, bir anlamda Osmanlı modernleşmesi ile hesaplaşmasını yapmakta ve Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadar geçen evreyi yetersiz bir "slana/reform" dönemi olarak betimlemektedir. Hilmi Ziya Ülken'in bu yapıtta yer alan "Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri" adlı makalesi, bir anlamda sonradan kendisinin bir klasik haline gelecek olan *Türk Düşünce Tarihi* adlı eserinin de ilk çekirdeğini oluşturur. Gerçi düşünce tarihi konusunda daha 1930'ların başında Hilmi Ziya Ülken'in *Türk İlahiyatı Tarihi* ve *Türk Felsefesi Analojisi I* (İstanbul: Yeni Matbaacı 1935) *Uyanık Devirlerinde Tercümanı Rolü* (İstanbul: Vakit Matbaası, 1935) gibi çalışmalar varsa da ağırlık noktası Tanzimat öncesine rastlamaktadır. Aynı kitapta yer alan İhsan Sungu'nun kaleme aldığı "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar" adlı makalesi ise ağırlıklı olarak siyasi düşünüşü konu almış ilk ciddi denemelerden biridir.

Siyasal düşünce tarihi kanısındaki bu mesele, çalışmalar 1940'lı yıllarda Tarih Zafer Tunaya'nın doktora tezi olan *Müessesse Teorisi'ndeki Fikir Unsurları* adlı çalışması ile yeni bir boyut kazanır. Tunaya'nın bu tezi daha sonraki doçentlik tezine de ilham kaynağı olmuş ve Türkiye'de düşünce tarihçi işi konusunda da bir ilk yapıtı sayılabilecek *Anıme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyet'in Fikir Cereyanları* [(Tekser) (İstanbul 1948)] adlı çalışmasını yayınlamıştır. Bu yapıtta II. Meşrutiyet'in Bâncılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi üç ana siyasa, düşünce akımını tanıtan ve tartışan Tunaya, daha sonra bu akımlardan bazılarını makale bazılarını

(\* Bu yazıda verilen seçilmiş kaynakçaya bazı istisnalar bir kenara bırakılırsa, yabuzca akademik ve yan-akademik nitelikteki belu başlı yapıtlara yer verilmiş, makaleler -yine bir kaç istisna dışında- dahil edilmemiştir. Ayrıca Osmanlıca düşünce tarihini ilgili yazın da bu kaynakçanın dışında tutulmuştur. Diğer kaynaklara ilişkin bilg edinmek için hem bu ciltteki makalelere hem de toplu kaynakçaya bakılabilir. Siyasal düşünceler içinden çıkıldıkları toplanırsa, yapıtları açık ya da kapalı derin izlenim taşırlar. Bu nedenle siyasal toplumsal ve ekonomik koşullar bir veri olarak hep cilde tutulmalı, bu seçilmiş kaynakçada verdiğimiz yapıtlar dışında dönemin siyasal, ekonomik ve toplumsal tarihine ilişkin yapıtlara bakılmalıdır.

Bu arada Türkiye'de düşünce tarihini özenle yapan çalışmaların çoğunun modernleşme sürecinin mütat noktası olarak sime haline gelmiş olan Tanzimat'ın ilanı sonrasına rastladığını, bir not olarak kaydedelim.

nı da genişleterek kitap halinde yayınlamıştır. Tunaya'nın *Türkiye'nin Siyasal Hayatında Batılılaşma Hareketleri Müzahaderler ve Tezler* [(İstanbul Yedigün Matbaası, 1960) İkinci baskı (İstanbul Arba Yayınları, 1996)] adlı yapıtının Beşinci Bölümü Osmanlı dönemini kapsamaktadır. Yine Tunaya'nın *Hürriyet'in İlanı (İkinci Meşrutiyet'in Siyasal Hayatına Bakışlar)* (İstanbul: Baha Matbaası, 1959, ikinci baskı (İstanbul Arba yayınıları, 1996)), özellikle *Devrim Hareketleri içinde Atatürk ve Atatürkçülük* (İstanbul: Baha Matbaası, 1964) genişletilmiş ikinci baskı. (Ankara: Tarihî Kitabevi, 1981) ve üçüncü baskı (İstanbul: Arba Yayınları, 1994)] adlı yapıtı Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş dönemi üzerinde yoğunlaşan makaleleri içermektedir. Ayrıca yine Tunaya'nın *Medeniyetin Bekleme Odasında* [(İstanbul: Bağlam Yayınları, 1989) ve *İnsan Derisiyle Kaplı Anayasa* [(İstanbul Çağdaş Yayınları, 1979 ve ikinci baskı Arba Yayınları, 1988)] adlı çalışmalarında konumuzla ilgili değerli makaleler bulunmaktadır.

Tunaya'nın başyapıtı olan ve ilkin 1952 yılında basılan *Türkiye'de Siyasal Partiler* (İstanbul: Doğan Kardeş A.Ş. 1952) ve üçüncü baskısı (İstanbul Arba yayınıları, 1995)] adlı yapıtı daha sonra genişletilerek üç cilt halinde yayınlamıştır. *Türkiye'de Siyasal Partiler Cilt 1, İkinci Meşrutiyet Dönemi* genişletilmiş ikinci baskı (İstanbul Hürriyet Vakfı Yayınları, 1984, üçüncü baskı 1988 ve dördüncü baskı İletişim Yayınları, 1998), *Türkiye'de Siyasal Partiler Cilt 2, Mütevekkil Dönem*. Genişletilmiş ikinci baskı (İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları, ikinci baskı 1986 ve üçüncü baskı İletişim Yayınları, 1999) ve *Türkiye'de Siyasal Partiler Cilt 3, İttihat ve Terakki bir çağın, Bir Kuşak, Bir Partinin Tarihi* Genişletilmiş ikinci baskı (İstanbul Hürriyet Vakfı Yayınları, 1989 ve üçüncü baskı İletişim Yayınları, 2000)] Ancak bu dev eserlerin Cumhuriyet döneminin kapsayıcı olduğunu genişleterek yayınlamaya Prof. Dr. Tarkan Zafer Tunaya'nın ömrü vefa etmedi.

1950'li yıllarda düşünce tarihine olan ilgiye kıyılardanmanın bir ürünü de Kamuran Birand'ın *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin İktisadî İstisnaları* (Ankara: A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955) adlı çalışmasıdır ki siyasa, düşünüş konusundaki önemli yapıtlardan biridir.

Niyazi Berkes'in geniş bir perspektifle, modernleşme tarihini bir düşünce mukadelesi biçiminde ele aldığı ve Türkiye'deki tüm, çalışmalara ismen de kaynaklık etmiş olan ve önce İngilizce olarak *The Development of Secularism*

in Turkey (Montreal: McGill University Press, 1964) adıyla yayınlanan çalışması (1998'de yeni İngilizce baskısı Feroz Ahmad'ın önsözüyle tekrar yayınlanmıştır.) Türkçe'de *Türkiye'de Çağdaşlaşma* adıyla yayınlanmıştır (Birinci basım. (Ankara: Bilgi yayınevi, 1973) İkinci baskı (İstanbul: Doğu-Batı yayınıları, 1978) Ayrıca bu ve benzeri konuları içeren *Türk Düşününde Batı Sorunu* (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1975) adlı yapıtı daha önce yayınlanan *İki Yüz Yıldır Neden Bocalıyoruz?* [(Ankara: Yönetim Yayınları 1964)] ve *Batılaşık Ulusculuk ve Toplumsal Devrimler* [(Ankara: Yönetim Yayınları, 1965)] adlı iki kitabın bir araya getirilmesinden oluşmuştur. Berkes'in bir başka yapıtı ise *Türkish Nationalism and Western Civilization. Selected Essays of Ziya Gökalp* (New York: Columbia University Press, 1959) adlı yapıtıdır. Berkes'in çeşitli makalelerini bir araya getiren *Atatürk ve Devrimler* (İstanbul: Adan Yayınıncılık, 1982) *İktisat ve Laiklik* (İstanbul: Adan Yayınıncılık, 1984) *Toplumbilim Yazıları* (İstanbul: Adan Yayınıncılık, 1983) adlı yapıtlarında da önemli makaleler bulunmaktadır.

Düşünce tarihi konusunda, aslında Cumhuriyet ile başlamakla birlikte Osmanlı mirasını veya geçiş dönemini de kısmen atıf yapıyan alan makalelerin bulunduğu en son çalışmalarından biri Mete Tunçay'ın editörlüğünü yaptığı *75 Yılda Düşünceler Tanışmalar* (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1999) adlı yapıtıdır.

Tanzimat'tan sonraki düşünce yaşamının önemli ürünlerinden biri de "rûya"lardır. Dönemin aydınlarının bir kısmı siyasal siteme, toplumla, devlete ve iktidara yönelik eleştirilerini birer rûya anlatımı olarak içermişlerdir. Namık Kemal ile başlayan "siyasal rûya" edebiyatı II. Meşrutiyet'in sonuna kadar devam etmiştir. Bu edebiyatı derleyen ve değerlendiren bir kitap Metin Kaya'nın *Özgü'nün Türk Edebiyatında Siyasal Rüyalar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1989) adlı yapıtıdır.

İdris Küçükömer'in 1968 yılında *Ahşam Gazetesi*'nde yayınlandığında oldukça tartışma yaratan, ancak sonradan unutulmuş yazıları ilkin ertes. yı. *Düzenin Yabancılaşması* adıyla bir kitapta toplandı. [(İstanbul: Ant Yayınıları, 1969, İkinci Baskı Alan Yayınıları 1990) Üçüncü baskı Bağlam Yayınıları, 1994)] Bu kitap özellikle Türkiye tarihinde alışılmamış/yerleşik sağ sol siyasal çizgilerini sorgulaması ve yerlerini değiştirilmesi ile göze çarpmakta, üzerinde durulması gereken oldukça ilginç tespitleri içinde barındırmaktadır.

İlç kuşku yok ki 19 yüzyıl Osmanlı düşün-

cesini anlayabâmenin en önemli yollarından biri Liber Ortaylı'nın artık bir klasik haline gelen *İmparatorluğun En Uzun Yüzüğü* [(İstanbul Hil Yayınları, 1983 ve son baskısı 1996 ve İletişim Yayınları, 2000) adlı yapıtından geçiyor. Bu yapıt 19. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasını anlamaya ve anlamlandırmaya elverişli iklim, büyük bir ustalıkla ortaya koymakta, çerçevesini çizmekte ve temel verilerini sunmaktadır.

Kema. H. Karpat'ın yine artık klasik yapıtlar arsına girmiş olan *Türk Demokrasi Tarihi, önce Turkey's Politics, The Transition to a Multi-party System* (Princeton: Princeton University Press, 1959) adı ile Princeton üniversitesi yayınları arasından çıkmış, sonra Türkçe'de iki baskısı yapılmıştır [(İstanbul: İstanbul Matbaası, 1967) ve ikincisi. (İstanbul: Afa Yayınları, 1996).] Yine Kema. Karpat'ın bu yıl yayınlanan *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in The Late Ottoman State* (Oxford: Oxford University Press, 2001) son dönem Osmanlı düşünce tarihini anlamak açısından son derece büyük bir önem taşımaktadır. Karpat'ın editörlüğünü yaptığı ve geçen yıl yayınlanan *Ottoman Pasi Today's Turkey* (Leiden: Brill, 2000) adlı kitap da konumuz açısından önemli makaleler bulmaktadır.

IRCICA tarafından 1. cilt halinde yayınlanan *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* [Cilt 1 İstanbul: IRCICA, 1994) ve Cilt 2 (İstanbul: IRCICA, 1998), adlı derlemenin özellikle ikinci cildinde Ekmeceddin İhsanoglu, Orhan Okay ve Ahmet Yaşar Ocak tarafından yazılan ve düşünce tarihini konu alan makalelere bakılmalıdır. Ercanment Kuran'ın [Derleyen: Münim Tazer Türkön] *Türkiye'nin Bahışlaşması ve Milli Meseler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994) adlı yapıt ile Tücer Baykara'nın *Osmanlılar'da Medeniyet Kavramı ve Ondokuzuncu Yüzyıla Dair Araştırmalar* (İzmir: Akademik Kitabevi, 1992) ve genişletilmiş ikinci baskı (1999) adlı esere de bakılmalıdır.

Türk Siyasal Hayatı için olduğu kadar düşünce tarihi açısından da önemli taspyan ve editörlüğünü Metin Heper'in yaptığı iki ciltlik *Reading in Turkish Politics* [Volume I, Volume II (yyyyyyty)] ile editörlüğünü Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay'ın yaptığı önce *Türk Siyasal Hayatı* (İstanbul: Beta Yayınları, 1983, sonra *Türkiye'de Siyaset: Süreklilik ve Değişim* (İstanbul: Der Yayınları, ty) adıyla yayınlanan yapıtlar önemlidir.

Taner Timur'un; *Türk Devrimi ve Sonrası 1919-1946* [(Ankara: Doğan Yayınları 1971,

ikinci baskı (Ankara: İmge Yayınları, 1993)], *Osmanlı Kimliği* [(Hil Yayınları (Ankara: İmge Yayınları, 1998) *Osmanlı Çalışmaları* (Verso Yayınları Ankara: İmge Yayınları 1996) adlı yapıtları, konuya değişik bakış açıları getiren yapıtlar arasındadır.

Bulent Tanör'ün önce 1982 yılında teksir sonra da *Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Gelişmeler* (İstanbul: Der Yayınları, (1991) ) adıyla basılan ertesi yıl *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri* adıyla (İstanbul: Der Yayınevi, 1992) ) üçüncü baskısı *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri 1789-1980* (İstanbul: Afa Yayınları, 1996) ve dördüncü baskısı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998) adlı yapıt siyasal düşünce'nin anayasal gelişmelerinin içinde anlamlandırıldığı önemli bir kitaptır.

Metin Heper'in *Bürokratik Yönetim Geleneği Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Gelişimi ve Niteliği* (Ankara: ODTÜ Yayınları, 1974) ve İngilizce olarak basılan *The State Tradition in Turkey* (The Eothen Press: Beverley, 1985) ve son yapıtlarından biri olan *Historical Dictionary of Turkey* (Scarecrow Press) adlı yapıtları bulunmaktadır.

Sina Akşin'in iki cilt halinde yayınlanan *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi-1 ve 2* [(İstanbul: Yedigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, 1997) İkinci baskı, bir arada *Ana Çizgileriyle Türkiye'nin Yakın Tarihi* (Ankara: İmge Yayınları, 1998), adlı kitabın özellikle ikinci cilt ile Akşin'in İngilizce yayınlanan *Essays in Ottoman-Turkish Political History* (İstanbul: İSİS, 2000) kitabı ve ayrıca yine editörlüğünü Sina Akşin'in yaptığı, 5 ciltlik *Türkiye Tarihi dizisi* nin 3. Cildinde *Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1988) Sina Akşin'in yazdığı "Düşünce ve Bilim Tarihi." (1839-1908) ve aynı dizinin 4. Cildinde *Türkiye Tarihi 4 Çağdaş Türkiye 1908-1980* (İstanbul: Cem Yayınevi, 1989, Salihattin Hilav'ın yazdığı "Düşünce Tarihi, 1908-1980" adlı makaleler özet ve toparlayıcı nitelikte dir. Editor lüğünü İrvan Cemil Selick ve Ertugrul Ahmet Tonakin yaptığı önce İngilizce *Turkey in Transition* (Oxford: Oxford University Press, 1987) adıyla basılan ve Türkçeye Geçiş Sürecinde Türkiye (İstanbul: Belge Yayınları, 1990) adıyla çevrilen yapıttaki makaleler de mutlaka okunması gerekenler arasındadır.

Cavit Orhan Tütengil'in doktora tezi olan ve ilk baskısı 1956 yılında Montesquieu'nün *Siyasi ve İktisadi Fikirleri* adıyla yapılan kitabın gözden geçirilmiş ikinci baskısı *Montesquieu Siyaset ve İktisat Açısından Bir Yaklaşım* (İstanbul,

Cem Yayınevi, 1977) adıyla yapıldı. Bu çalışmanın içinde yer alan dördüncü bölüm "Montesquieu ve Türkiye" onun ilk altbaşlığı Montesquieu'nün Eserlerinde Türkiye ve Türkler" ikinci altbaşlığı ise "Türkiye'de Montesquieu'nün Etkileri" başlığını taşımaktadır. Bunun dışında Husrev Hatemi, *Türk Aydın Dünyası Bugünü* (İstanbul: İsalet Yayınevi 1991), Kurtuluş Kayalı, *Türk Düşünce Danyası I* (Ankara: Ayyıldız Yayınları, 1994), Osman Kafadar, *Türk Eğitim Düşüncesinde Batılaşma* (Ankara: Vadi Yayınları, 1997) ve Ali Gevgili, *Türkiye'de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk* (İstanbul: Bağlam Yayınları 1990) adlı kitapları bakılmalıdır.

Son olarak Murat Koralı Türk'ün *Osmanlı Ekonomik ve Toplumsal Tarihine İlişkin Türkçe Makaleler Bütüncü Araştırması Denemesi (1910-1997)* (İstanbul: Creative Yayıncılık, 1998) düşünce tarih. açısından kayınen de olsa kullanılabilir. cec bir emek ürünüdür.

### FELSEFİ DÜŞÜNÜŞ

Hilmi Ziya Ülken felsefî düşünüşle dana 1920'li ve 1930'lu yıllarda ilgilenmesine karşın onun bir klasik haline dönüşen ve ilk baskısı 1966'da yayınlanan *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* ilk cilti Konya Selçuk Yayınları, 1966) adlı yapıtı daha sonra altı kez basılmıştır (İstanbul: Ülken Yayınları, 1979, 1992, 1994, 1966 ve altıncı basımı 1998). Bu yapıtı henüz aşıldığı söylenemez. 1980'li yıllarda yeniden felsefî düşünüşü başlayan ilginin bir sonucu olarak Süleyman Hayri Bolay'ın *Türkiye'de Ruhcu ve Maddetçi Görüşün Mücadelesi* (Ankara: Akçağ yayınlar, 1987) ile birer monografi olan Murtaza Korlaelçinin *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986) adlı yapıtı ile Mehmet Akgün'ün *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988) adlı yapıtları yayınlanmıştır. Necatî Öner'in öğrencisi olan bu iki yazar Necatî Öner'in *Tanzimattan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı* (Ankara: AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967) adlı kitabının açtığı yoldan ilerlemiştir. Bu arada özellikle Orhan Okay'ın *İlk Türk Pozitivisti ve Naturalisti Beşir Fuad* (İstanbul: Dergah Yayınları, ikinci baskı) adlı yapıtı ile yine Okay'ın *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi* [(Ankara: Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1975, ikinci baskısı (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1989)] adlı yapıtları önemlidir. Bu alanda son

yayınlanan önemli yapıtların başında, Türkiye'deki çağdaşlaşma sorununa felsefî bir bırı kimle bakan Abdullah Kaygı'nın *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma* (Ankara: Gündoğan Yayınları 1992) adlı esen gelmektedir.

Ayrıca "Önsöz"ünü Süheyl Ünver'in ve "Son söz"ünü T. Remzi Kazancı'nın yazdığı ve Fındıklıoğlu Z. Fabrı'nın kaleme aldığı, *Claude Bernard ve Şakir Paşa* (İstanbul: Türkiye Harsı ve İctima Araştırmalar Derneği Yayını, 1962), Ero. Özbulgen'in *Pozitivizm Kışkırtıcılığı Türkiye'de* (İstanbul: Ağaç yayıncılık, 1994) ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında Konya'da yayınlanan *Yeni Fikir Dergisi* (1925-1929) ve onun benimsediği felsefî ekol ve dergi üzerine birincik monografi için Maammet G. Muştan'ın *Konya Enerjizim Felsefe Okulu* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990) Osman Bahadır'ın *Osmanlılar'aa Bilim* (İstanbul: Sarmal yayınevi, 1996) C. Parkan Özturan'ın yayına hazırladığı *İlk Türk Materyalist Beşir Fuad'ın Mektupları* (İstanbul: Arba yayınları, t.y.) adlı kitaplar bu konuda kullanılabilir.

411

### TANZİMAT DÖNEMİ

Bu döneme ilişkin en son yayınlanan eserlerden biri, 1996'da vefat eden Roderic H. Davison'ın *Nineteenth Century Ottoman Diplomacy and Reforms* (İstanbul: Isis Press, 1999) adlı yapıtıdır. Bu eserde öncesi ve sonrasıyla Tanzimat dönemi ve paşaları üzerine daha önce çeşitli dergi ve ansiklopedilerde yazdığı yazılar bir araya getirilmiştir. Yine Davison'un konumuz açısından okunması gereken kapsamlı ve önemli çalışması, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (Princeton: Princeton University Press, 1963) adlı kitabı da Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876 [Çev. Osman Akınhay] ilk cildi (İstanbul: Papirus Yayınları, 1997) adıyla Türkçeye kazandırıldı.

Tanzimat Dönemi devlet adamlarından Ahmed Cevdet Paşa üzerine M. Şakir Ülkütaşır'ın *Cevdet Paşa Hayatı-Şahsiyeti-Eserleri 1822-1895* (Ankara: Doğu Matbaası, 1945) kitabı vardır. Ama ilk bilimsel eser Ebülülâ Mardin'in *Medeni Hukuk Cebhesinden Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) Ölümünün 50'inci Yıldönümüne Vesilesiyle* [(İstanbul: İÜ Yayınları, 1946) Yeni baskısı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996)] yapıldı. Ayrıca Ümit Meriç'in *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü* (2. Basım: İstanbul: Ötügen yayınları, 1979) Ahmet Cevdet Paşa üzerine yapılan üçüncü toplantı kitaplaşmıştır. Bunlardan ilki Ahmed Cevdet Paşa Se-

mineri 21-28 Mayıs 1985 *Bildiriler* (İstanbul U Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1986), ikinci- si ise *Alimî Cevdet Paşa (1823-1895) Vefatının 100 Yılına Armağan* (Ankara, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 1997)

Tanzimat döneminin bu önlü ismi üzerine onun özellikle tarihçiliği hakkında kuşkusuz en yetkin eser Christoph K. Neumann'ın doktora tezi olan ve *Araç Tarih Armağanı Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasî Anlamı* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999) adı ile çevrilen başarılı çalışmasıdır. Tanzimat döneminin simgesi haline gelmiş modernist kanadın öncüsü Mustafa Reşit Paşa üzerine en önemli eser ise devamı hala yayınlanmayan *Reşat Kaynağı'nın, Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (Ankara, Türk Kurumu Basımevi, 1954, ikinci baskı: 1985) adlı yapıtıdır. Bu arada, U. Edebiyat Fakültesi, Tarafından yapılan 19. yüzyıl padişahları dönemini ki mi önem sınırları ve dönemleri konusundaki kitaplar da görülmesi gereken kitaplar arasındadır. Bunlardan biri de *Mustafa Reşit Paşa ve Dönem Semineri Bildiriler* 13-14 Mart 1985 (Ankara, Türk tarih Kurumu Yayınları, 1987), ile *Sultan II. Mahmut ve Reformları Semineri 28-30 Haziran 1989 Bildiriler* (İstanbul Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1990) adlı yapıtlardır. (Diğerleri bu seçilmiş kaynakçanın ilgili yerlerinde verilmiştir.) Fuat Andıç-Süphan Andıç, *Sadrazam Ali Paşa Hayatı, Zamanı ve Siyasî Vaziyetnamesi* (İstanbul Eren Yayıncılık 2000) adlı yapıtı da son yayınlanan eserlerden biridir.

Kamuran Burand'ın bugün anıttığımız o-makla birlikte değerini hala koruyan *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesi'nin Tanzimat'ta Tesirleri* (Ankara A Ü İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955) ile Tanzimat döneminin ilk muhalefet hareketlerinden biri olan Kulelî Vakası üzerine birincilik monografi olma özelliğini sürdüren Uluğ İğdemir'in *Kulelî Vakası Hakkında Bir Araştırma* (Ankara, Türk tarih Kurumu Yayınları, 1937) ve Osmanlı Düşünce tarihini üzerinde önemli bir rol oynadığı düşünülen Encümen-i Danış üzerine Kenan Akyüz'ün *Encümen-i Danış* (Ankara A Ü Eğitim Fakültesi Yayınları 1975) ve yine Akyüz'ün bu çalışmaya katkı biçiminde yayınladığı *Encümen-i Danış'ın Kuruluşu ve Mâhiyeti Hakkında Yeni Belgeler "Studi. Preottomani e Ottomani Atti del Convegno di Napoli (24-26 settembre 1974)"* (Napoli Istituto Universitario Orientale, 1976) adlı yapıtlar dönemi anlamak açısından mutlaka kullanılabilir.

Tanzimat'ın 150. Yıldönümü vesilesiyle yapılan toplantıların bir kısmı kitaplaşmıştır. Bu

kitapların içinde de konu ile ilgili makaleler bulmak olanaklıdır. Bunların başlıcaları şunlardır. 150. Yılında Tanzimat (Yayına hazırlayan Hakkı Dursun Yıldız) (Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları 1992), *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Sempozyumunun Bildirileri*, (6-7 Kasım 1989) (İzmir Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1992), *Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu Ankara 31 Ekim-3 Kasım 1989* (Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994)

Tanzimat'tan Birinci Meşrutiyet'e geçişin önemli isimlerinden olan Yunuslu Hayrettin Paşa üzerine Atilla Çetin'in, hazırladığı *Yunuslu Hayreddin Paşa* (Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1988) (ikinci baskı 1999), adlı yapıtı bakılabilir. Tanzimat, Birinci Meşrutiyet ve II. Abdühamit Döneminin önemli isimlerinden olan modernist kimliği ile öne çıkan Münif Paşa için İsmail Doğan *Tanzimat'ın İlk Münif Paşa ve Ali Suavi (Sosyo-pedagojik Bir Karşılaştırma)* (İstanbul, İz Yayınları, 1991) kullanılabılır.

#### YENİ OSMANLILAR VE I. MEŞRUTİYET

Robert Devereux, *The First Ottoman Constitution: Period A Study of the Midhat Constitution and Parliament* (Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963) adlı henüz Türkiye'ye çevrilmeyen eseri ile *Uluslararası Midhat Paşa Semineri Bildiriler ve Tartışmalar* Edine, 8-10 Mayıs 1984 (Ankara, TTK Yayınları, 1986) adlı kitaplar Birinci Meşrutiyet'in simgelerinden biri haline gelmiş Midhat Paşa üzerine önemli yapıtlardır. Ayrıca Birinci Meşrutiyet üzerine yapılan iki toplantı sonracan kitaplaşmıştır. Bunlardan biri *Armağan Kanun-u Esasî'nin 100. Yılı* (Ankara, A Ü Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1978) adlı yayındır ki içinde son derece önemli makaleler yer almaktadır. Cemil Oktay'ın "Hum Zamanının Serencamı Kanun-u Esasî'nin Muhalefet Üzerine Bir Deneme" *Bahri Savcı'ya Armağanı* (Ankara, Mülkiyeliler Vakfı Yayınları, 1988) adlı makalesi, (Daha sonra çeşitli makalelerinden oluşan kitaba isimlik yapan "Hum Zamanının Serencamı" (İstanbul Bağlan Yayınları 1991) ve *Siyaset Yazıları Hum Zamanı ve Diğerleri* (Der Yayınları 1997) dönem muhalefet düşüncesini anılamak açısından son derece önemlidir.

M. Kaya Bilgegil'in üç kitabı da bu dönem için kullanılabilecek orijinal bilgiler içeren kaynaklardır. *Yakın Çağ Türk Kültürü ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I. Yeni Osmanlılar*

(Ankara Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1976), *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar II Müteferrik Makaleler I*, (Ezrum Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1980) ve *Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma* Birinci Cilt ikinci baskı (Ankara Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1979) da madjaka bakılmalıdır

Yeni Osmanlılar konusunda, onun üyelerinden biri olan Ebüzzıya Tefvîk'in il Meşrutıyet sonrasında dizi yaz. halinde kaleme alınan yarın hatırat niteliğindeki yazıları 1973 yılında yeni harflere çevrilerek kitaplaştı. Üstelik 1973 yılında üstelik aynı ay Mart ayında ve aynı adla ama yayınevi ve sadeleştirilen farkıyla iki ayrı Yeni Osmanlılar Tarih. yayımlandı. İlki Ebüzzıya Tefvîk *Yeni Osmanlılar Tarih* (Sadeleştirilen Şemsütin Kutlu) (İstanbul Hürriyet Yayınları 1973) ilki cilt ve Ebüzzıya Tefvîk, *Yeni Osmanlılar Tarih* (Bugünkü dile uyarlayan Ziyad Ebüzzıya) Birinci Cilt (İstanbul Kervan Yayınları, Mart 1973) İkinci Cilt (İstanbul Kervan Yayınları, Kasım 1973) ve üçüncü cilt (İstanbul Kervan Yayınları, Şubat 1974)

Birinci Meşrutıyet'in romantik yarıtseveri Namık Kemal üzerine oldukça fazla say da yayın bulunmasına karşın onu gerçekten değerlendiren yapıt sayısı son derece azdır. Latin harflili ilk çalışına Kemal'in Şukrî'nun *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri* (İstanbul Kanaat Kütüphanesi, 1931)adlı eserdir Namık Kemal'e ığı doğumunun 100 Yılı nedeniyle artmıştır Necip Fazıl Kısakürek *Namık Kemal Şahs. Eseri Tesiri* (Ankara: Recep Ulusoglu Basımevi 1940) adlı yapıtı ile başyapıt ığı devamı etmiştir. Onun hakkında en erken yayınlanan ve bugün hala değerini korumakta olan eserlerden başında A Ü Dil İarın Coğrafya Fakültesi tarafından yayınlanan *Namık Kemal Hakkında Büyük Şairin Yüzüncü Doğum Yıldönümü Manasebetiyle Du ve İar h-Coğrafya Fakültesi Profesör ve Doçenleri Tarafından Hazırlanmıştır* (Ankara: A Ü D T C F Neşriyatı, 1942) adlı yapıt gelmektedir

Muthat Cemal Kuntay'ın *Namık Kemal, Devrin İnsanları ve Olayları Arasında* C. t 1 (İstanbul Maarif Matbaası, 1944 , Cilt 2 Kısım 1 (İstanbul Millî Eğıtım Basımevi 1949) Cilt 2 Kısım 2 (İstanbul Maarif Basımevi, 1956) adlı ilk cilt üç kitaplık eseri de hem Yeni Osmanlıların Siyasal düşünceleri açısından hem de dönem açısından kullanılması gereken önemli bir klasik kaynak niteliğindedir. Ayrıca Yusuf Mar'ın *Namık Kemal'in Londra Yuları*, (İstanbul Milliyet Yayınları, 1974) onun yurid şı macerasını anlatan önemli bir eserdir

Namık Kemal'in popüler hale gelmesi ikinci kez ve bu kez 100 Ölüm yıldönümü nedeniyle oldu. Ölümünün 100 Yılında Namık Kemal (İstanbul Marmara Üniversitesi Yayınları 1988) Bu arada 1980'li yılların sonunda sol aydınlar Namık Kemal'e ilgi gösterdiler. "Türk Aydılarıyla Dayanışma Grubu"nın öncülüğünde Mainz'da 15 Nisan 1988'de yapılan ve Türkçe ve Almanca tebliğlerin sunulduğu kollokyuma sunulan bildiriler aynı yılın sonunda *Bir Çağdaş Öncü Namık Kemal (1888-1988)*, (İstanbul Amaç Yayıncılık, 1988) adıyla yayınlandı. Namık Kemal hakkında kullanılabilecek en iyi biyografiya Mustafa Can'ın hazırladığı *Namık Kemal Bibliyografyası* (Ankara Kütür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988) bu alanda geniş bir kaynakça sunmaktadır. Fevziye Abdullah Tanse'nin dört cilt olarak yayına hazırladığı ve Türk Tarih Kurumu yayınlarından çıkan *Namık Kemal'in Hususî Mektupları* onun düşünce dünyasını anlamak açısından kullanılabılır

Şinasi üzerine ilk önemli kitap Ahmet Rastım tarafından kaleme alınan ve Osmanlıca yayımlanan *Matbuat Tarikine Medhal-ılk Büyük Muharririnden Şinasi* (İstanbul Yeni Matbaa 1927) adlı çalışmasıdır. Şinasi hakkında iki eser daha vardır. Bunlardan biri edebiyat yönünü ele alınmakla birlikte Gündüz Akıncı'nın *Battıya Yönelirken Şinasi*, (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1962) ve Ziyad Ebüzzıya tarafından yazılan ve ölümünden sonra ilavelerle Hüseyin Çelik tarafından yayınlanan *Şinasi* (İstanbul İletişim Yayınları, 1997) adlı kitaplar bulunmaktadır

Altı Suavi üzerine yazılan başlıca kitaplar şunlardır. Midhat Cemal Kuntay, *Sarıklı İhtilalci Altı Suavi* (İstanbul Ahmet Halit Kitabevi, 1946), Faliş Rifık Atay, *Başyeren İnkılabcı* (Dünya Yayınları, Gün Matbaası, t.y. Yyy), İsmail Hâmi Danişmend, *Altı Suavi'nin Türkçeleştiği* ikinci baskı (İstanbul CHP Genel Sekreterliği Neşriyatından, 1942) ve son olarak kapsamlı bir çalışma olan Hüseyin Çelik'in *Altı Suavi ve Dönem* (İstanbul İletişim Yayınları, 1994) adlı eserine bakılabilir

Sero Teber'in *Paris Komünü'nde Üç Yurtsever Türk Menmet Reşat ve Nuri Beyler* (İstanbul: De Yayınevi 1986) da ikinci el kaynakları kullanmasına rağmen dikkat çekici bir çalışmadır

Ahmet Midhat Efendi Üzerine Carter V Findley'in yazdığı *Ahmed Muhad Efendi Avrupa'da* (Çev: Ayşen Anadol) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları 1999)

## II ABDÜLHAMİT

Türkiye tarihinin en tartışmalı isimlerinden biri olan II Abdülhamit üzerine bilimsel çalışma son yıllarda peş peşe gelen Birincisi Selim Derin'in *Weil protected Domains. Ideology & The Legitimation of Power in The Ottoman Empire, 1876-1909* (IB AURIS 1999) adıyla İngilizce yayınlanan ve Türkçeye çevrilmekte olan eserdir. Selim Derin'in "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Regn of Abdülhamit II" *International Journal of Middle East Studies* Cilt XXIII, No 3 (1991) s 343-359 adlı çalışmasıyla müjdelendiği çalışması son derece önemli. Daha önce sözünü ettiğimiz Kemal H. Karpat'ın *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State Faith, and Community in The Late Ottoman State* (Oxford: Oxford University Press 2001) adlı eseri de uzun yılların birikiminin yansıması, dönem. etrafıca değerlendirilen ve son derece değerli. tahliller içeren yetkin bir çalışmadır.

Abdülhamit'in siyasi görüşleri üzerine fikir veren ilk kaynaklardan biri onun hatıratıdır. Aslında bu hatıratlar da tartışmalıdır. *Abdülhamit'in Hatıra Defteri* (İstanbul: Selek Yayınları, 1960), *Sultan Abdülhamit Siyasi Hatıratı* (İstanbul: Hareket yayınları 1974), *Abdülhamit'in Hatıra Defteri Belgeler ve Resimlerle* (Yayına hazırlayan ve sadeleştiren İsmet Bozdağ) (İstanbul: Kervan Yayınları, 1975) Çeşitli baskılar yapan bu hatıratlar üzerine Alaaddin Yalçınkaya'nın tenkidine ve kitabına mütaka bakılmamıştır. Ayrıca Ayşe Osmanoglu, *Babam Sultan Abdülhamit* (Hatıralarım) (Ankara: Selçuk yayınları 1984) adlı hatıratı önemlidir. Abdülhamit'in siyas. düşüncelerini anlayabilmek için şu k. tablolara bakılabilir. K. Mehmet Hocaoglu sadeleştirdiği ve *Abdülhamit Han ve Muhtıraları* [(İstanbul: Türkiyat Matbaacılık, 1989), ikinci baskı: Kamer Yayınları (1999)], A. Alaaddin Çetin ve Ramazan Yıldız'ın yayına hazırladığı *Sultan II Abdülhamit Han Devlet ve Memnnet Görüşleri* (İstanbul: Çığır Yayınları 1976), Orhan Kologlu, *Ne Kızıl Sultan Ne Ulu Hakan Abdülhamit Gerçeği* (İstanbul: Gar yayınları, 1987), Aydın Talay, *Eserleri ve Hizmetleriyle Sultan Abdülhamit* (İstanbul: R. Sale yayınları, 1991), İhsan Süreyya Sırma, *II. Abdülhamit'in İslam Birliği Siyaseti* 4. Baskı (İstanbul: Beyan Yayınları 1990) Cezmi Arslan, *II Abdülhamit ve İslam Birliği Osmanlı Devleti'nin İslam Siyaseti 1856-1908* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1992), Cevdet Ergül, *II Abdülhamit'in Döğü Polit. kası ve Hamidiye Alayları* (İzmir: Çağ a

yan Yayınları, 1997) II Abdülhamit ve dönemi konusundaki iki sempozyum kitaplaştırmıştır. Bunlardan ilki İlim Kültür Sanat Vakfı. Tar h Enstitüsü'nün düzenlediği toplantıda yapılan konuşmalar *II Abdülhamit ve Dönemi Sempozyum Bildirileri* 2 Mayıs 1992 (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992) adıyla kitaplaştırmıştır. İkincisi ise 1U Edebiyat Fakültesi'nin düzenlediği kapsamlı toplantıdır ki *Sultan II Abdülhamit ve Devri Semineri 27-29 Mayıs 1992 Bildirileri* (İstanbul: 1U Edebiyat Fakültesi Basımevi 1994) adıyla kitaplaştırmıştır.

II Abdülhamit ve sonrasında, dönemde önemli roller oynamış iki siyasetçi ve düşünüşü üzerine *Gazi Ahmet Muhtar Paşa Bir Osmanlı Paşası ve Dönemi* (İstanbul: Milliye yayınları 1976) ve daha sonra *Gazi Ahmet Muhtar Paşa (1839-1919) (Askeri ve Siyasi Hayatı)* Gözden Geçirmiş İkinci Baskı (İstanbul: F. L. Z. Kitabevi 1989) ile Yusuf H. Komet Bayur'un *Kaleme aldığı Sadrazam Kamil Paşa Siyasi Hayatı* (Ankara: Sanat Basımevi, 1954) bakılabilir. Ayrıca bu dönemin unlu iki sadrazamının anıları dönemi ve düşünce dünyasını anlamak açısından önemlidir. *Said Paşa'nın Osmanlıca uç cilti olarak yayınlanan kitabı Şemsettin Kudü* tarafından sadeleştirilerek yayınlandı. *Anılar Sadrazam Said Paşa* (Notlar ve açıklamalarla günümüz diline uygulayan Şemsettin Kudü) (İstanbul: Hürriyet Yayınları, 1977) ve *Kamil Paşa'nın anıları için Kamil Paşa'nın Anıları* (Yayına hazırlayan Gül Çağalı Güven) (İstanbul: Arba Yayınları, 1991).

## JÖNTÜRKLER VE II MEŞRUTİYET

Hiç kuşku yok ki gerek "Yen (ya da Genç) Osmanlılar" ve gerekse "Jöntürk" Düşünüşü üzerine en yetkin iki çalışma Şerif Mardin'in tarafından yapılmıştır. Bunlardan ilki Birinci Meşrutiyet ve dönemin önemli isimlerinin siyasal ve toplumsal düşüncüşü konusunda 1962 yılında İngilizce yayınlanan yapıt Şerif Mardin'in doktora tezi olan ve Princeton Üniversitesi yayınları arasında basılan *The Genesis of Young Ottoman Thought A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962) adlı eseridir. Bu yapıt yayınlanışından yaklaşık 35 yıl sonra *Yen. Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996) Türkçeye çevrilmiştir. Bu yapıt geçen yıl tekrar İngilizce olarak da yayınlanmıştır (Syracuse University Press, 2000). Yine Şerif Mardin 1964 yılında bu defa Türkçe olarak kaleme aldığı *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*

1895-1908 (Ankara İş Bankası Yayınları, 1964) adlı ve artık bir kasık haline gelmiş olan yapı. 1983 yılından itibaren İletişim yayınları tarafından yapılan baskıları cürde ulaşmıştır. Mardin'in bir kitapçık şeklinde basılan *Continuity and Change in the Ideas of the Young Turks* (Ankara Yenşehir Matbaası, 1969) da dikkate değer bir başka çalışmadır. Mardin çeşitli dergilere yayınlanmış ve konumuzu da ilgilendiren makaleleri dört cilt halinde toplanmıştır. *Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler 1* (İstanbul İletişim Yayınları 1990), *Siyasal ve Sosyal Bilimler, Makaleler 2* (İstanbul İletişim Yayınları 1990), *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler 3* (İstanbul İletişim Yayınları, 1991) ve *Türk Modernleşmesi Makaleler 4* (İstanbul İletişim Yayınları 1991) Bu derlemelerde düşünce tarih açısından önemli makaleler bulunmaktadır. Şerif Mardin'in yine Syracuse University yayınları arasından çıkan *Religion, Society and Modernity in Turkey* (1999) adlı yapıtına bakılmalıdır.

Jön Türk düşüncesi için özellikle şu yapıtlar mutlaka kullanılmalıdır. Ernest Edmondson Ramsaur, *The Young Turks. Prelude to the Revolution of 1908* (Princeton: Princeton University Press 1957) *Türkçe Çevirisi Jön Türkler ve 1908 İhtilali* [Çev. Nuran Üken] (İstanbul: Sander Yayınları 1972 İkinci Baskı 1982), *Sina Akşin, 100 Soruda Jön Türkler ve İhtilal ve Terakki* (İstanbul Gerçek Yayınevi, 1979) ve ikinci baskı *Jön Türkler ve İhtilal ve Terakki* (İstanbul Remzi Yayınevi, 1987) Yunus Aşatoviç Petrosyan, *Sovyet Gözüyle Jön Türkler* (Çev. Mazlum Beyhan-Ayşe Hac hasanoğlu) (İstanbul Bilgi yayınevi, 1974) Feroz Ahmad'ın *The Young Turks The Committee of Union and Progress in Turkish Politics 1908-1914* (Oxford: The Clarendon Press, 1969) adlı araştırması 1971 yılında *İhtilal ve Terakki 1908-1914* [Çev. Nuran Yavuz] (İstanbul: Sander Yayınevi 1971) adıyla çevrilmiştir. (İkinci baskı İstanbul Kaynak Yayınları, 1984 ve üçüncü baskı 1986) Yine Feroz Ahmad'ın çeşitli dergilerde konu ile ilgili yayınlanmış makaleleri *İhtilalden Kemalizme* (İstanbul Kaynak Yayınları, 1986) başlığı altında yayınlanmıştır. Ahmet Bedevi Kur'an'ın *İhtilal İlahımız ve Jön Türkler* (İstanbul: Tan Matbaası, 1945) ve Osmanlı İmparatorluğu'nda *İnkılap Hareketleri ve Milli Mücadele* (İstanbul Baha Matbaası 1956), *İnkılap Tanrımız ve İhtilal ve Terakki* (İstanbul 1948, *Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde İnkılap Hareketleri* (İstanbul 1959) adlı yapıtları önemlidir.

M. Şükrü Hanioğlu'nun *Bir Siyasal Örgüt*

*Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türkler Cilt 1 1898-1902* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986, İkinci baskı 1989) Bu yapıt Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin bir örgüt olarak tanıtı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ne yazık ki ikinci cildi Türkçe olarak yayınlanmamıştır. Bu yapıtın 1908'e kadar olan dönemi de içeren ve henüz Türkçeye çevrilmeyen baskısı İngilizce olarak yapıldı *Jonturks in Opposition 1889-1908* (Oxford: Oxford University Press, 1995) Hanioğlu'nun Türkçe yayınladığı ve 1902 Kongresi ile bıraktığı kitabı İngilizce ve ikinci cilt niteliğindeki kitapla tamamlanmış oldu. Bu kitap *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908* (Oxford: Oxford University Press, 2000) adını taşımaktadır.

II Meşrutiyet'in döneminin öncesi ve sonrası için Aykırı Kansı, 1908 *Devrimi* (İstanbul İletişim Yayınları, 1995) yapıta bakılabilir. Kansı'nın ayrıca *Elastic Transformation: The Reformation of 1908 in Turkey* (Leiden: Brill, 1997), *The Revolution of 1908 in Turkey* (Leiden: Brill 1997) ve geçtiğimiz yıl yayınlanan *Politics in post-revolutionary Turkey 1908-1913* (Leiden: Brill 2000) adlı kitapları kullanılabilir.

Ali Birinci'nin *Hürriyet ve İhtilal Fırkası II Meşrutiyet Devrinde İttihat ve Terakki'ye Karşı Çıkanlar* (İstanbul: Dergah Yayınları 1990) adlı yapıtı ise II Meşrutiyet'in muhalefet partisi ve bu parti etrafında örgülenen siyasal düşüncünün ve kişilere ilişkin ayrıntılı bilgileri sunmaktadır.

Jön Türk hareketinin önderlerinden olan Prens Sabahattin üzerine Nezahat Nurettin Ege'nin *Prens Sabahaddin Hayat ve İlmi Müdafaları* (İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1977) adlı eserinde Prens Sabahattin'in çeşitli yerlerde yayınlanmış yazılarının çevirmesini yapmak olanağıdır. Cavit Orhan Tutengil'in *Prens Sabahattin* (İstanbul: İstanbul Matbaası, 1954) adlı yapıtı da Prens'in düşüncünün anlamak açısından önemlidir. Prens Sabahattin'in kardeşi, Lütfullah üzerine Cavit Orhan Tutengil ve Vedat Günyol'un birlikte hazırladıkları küçük kitapçık *Prens Lütfullah Dosyası* (İstanbul: Çan yayınları, 1977) adıyla yayınlanmıştır. Son olarak *Le Play Sosyolojisinin 100 Yılı Dünyada ve Türkiye'de Tesirleri Türk Sosyoloji Cemiyeti'nin 21 Aralık 1957 günü tertiplediği toplantıda bu mevzu da tartışılan tebliğler* (İstanbul: Türkiye Yayınevi ve basımevi 1958) adlı çalışmayı zikredebiliriz. Prens sabahattin üzerine yayınlanan son kitap onun risalelerinin derlendiği *Prens Sabahaddin, Türkiye Nası Kurtarılabılır?*



Ve İzahlar [Çeviri,yazı:Fahri Jnan] (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1999) adlı çalışmadır. Bu çalışmanın geniş yazısı, daha önce Cavit Orhan Tutengil'in yazdığı yazıdır!

Genel olarak liberal siyasal düşüncesin uzun erimli tarihçesi için Tefik Çavdar'ın *Türkiye'de Liberalizmin Doğuşu* (İstanbul: Uygur Yayınları, 1982) ikinci baskı *Türkiye'de Liberalizm* (1860-1990) (Ankara: İmge Yayınevi, 1992) adlı kitabı bakılabilir.

Mızancı Murat Üzerine Birol Emel'in *Mızancı Murat Bey Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: Edebiyat Fakültesi, Basımevi, 1979), Abdullah Cevdet için Şükrü Han.oğlu'nun *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), Enver Paşa için Şevket Süreyya Aydemir'in, *Makedonya'dan Ortaasya'ya Enver Paşa (1860-1908) Cilt 1* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1970), (1908-1914) Cilt 2 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1971) (1914-1922) Cilt 3 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1972), Kazım Karabekir'in *İstiklal Harbimizde Enver Paşa ve İttihat Terakki Erkanı* (İstanbul: Menteş Matbaası, 1967), ikinci baskı (İstanbul: Yayınları, 1990) Fendül Kandemir'in *Enver Paşanın Son Günleri* (İstanbul: Güven Yayınevi, 1943) M. Şükrü Han.oğlu'nun yayına hazırladığı, *Kendi Mektuplarında Enver Paşa* (İstanbul: Der Yayınları, 1989), Masayuki Yamachi, *Hosnut Olmuş Adam Enver Paşa* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1995) adlı çalışmalar bulunmaktadır.

Talat Paşa için Hüseyin Cahit yalçın *Talat Paşa* (İstanbul: Yedigün Neşriyatı, 1943) ve Tefik Çavdar, *Talat Paşa Bir Örgüt Üstasının Yaşamı Öyküsü* (Ankara: Dost Kitabevi, 1984) İkinci Baskı (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995) adlı kitaplara bakılabilir. Ahmet Rıza için ise Fındıkoğlu Z. Fahri, *Aguste Comte ve Ahmet Rıza* (İstanbul: Türkiye Hars. ve İç İmaı Araştırmalar Derneği, 1962), Ahmet Rıza'nın Bauda Fransızca olarak yayınladığı kendi kitabı, neredeyse 100 yıl geçtikten sonra Türkiye'de İngilizce olarak yayınlamıştır. [Çev. Adair Mill] *The Moral Bankruptcy of Western Policy towards the East* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988) Rıza Nur için, Rıza Nur, *Huclumlara Cevaplar* (İstanbul: Matbaası Ebuzziya 194.) Cavit Orhan Tutengil, *Doktor Rıza Nur Üzerine Uç Yazı: Yankılar-Belgeler* (Ankara: Güven Matbaası, 1965) Bozkurt Zahir Avşar, *Bir Muhafızın Portresi Dr Rıza Nur* (İstanbul: Belgesel Kitaplar, 1992) Son olarak Rıza Nur'un Almanya'da da çeşitli basımları yapılan Hatıratına bakılabilir.

## SOL DÜŞÜNÜŞ

Türkiye'de sol siyasal düşünüşün uzun çalışmaları 1960'lı yıllarda peşpeşe ortaya çıktı. Ama Osmanlı dönemi sol/sosyalist siyasal düşünüşünü ayrıntısıyla inceleyen ve alanında bir klasik haline gelen bir yapıt kuşkusuz Mete Tunçay'ın çalışmasıdır. Tunçay'ın, bilimsel çalışma üslubu ve akademik ahlak açısından da yenilikler içeren *Türkiye'de Sol Akımı* ar 1908-1925 (Ankara: A Ü Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1967) adlı yapıtı bugüne kadar her defasında genişletilerek dört baskı yapmıştır. [Son baskısı Cilt 1 Metin (İstanbul: BDS Yayınları, 1991) Belgeler (İstanbul: BDS Yayınları, 1991)] ve bu yapıtın 1925-1936 yıllarını kapsayan devamı niteliğindeki ikinci cildi de *Türkiye'de Sol Akımı ar 1925-1936* (İstanbul: BDS Yayınları, 1992) adıyla yayınlamıştır. Sol sosyalist düşünce açısından kullanılabilecek bir kaynak da asıl adı Ahmet Nevzat Cerrahlar olan ve A. Cerrahoglu takma adını da kullanan ve Kerim Sadı adıyla ilk baskısı 1975 yılında yayınlanan kitabıdır. Daha önce kitapçıklar halinde yayınlanan eserler daha sonra bir araya getirilerek *Türkiye'de Sosyalizm Tarihine Katkı* (İstanbul: May Yayınları, 1975) adıyla yayınlanmıştır. Bu eser bazı eklemeler ö umünden sonra aynı adla yayınlanmıştır (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994).

Bu alanda kullanılabilecek diğer kaynaklar arasında şu eserler sayılabilir: Fethi İvetoglu, *Türkiye'de Sosyalist ve Komünist Edebiyetler* (1910-1960), (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1967), Dırmır Şişmanov, *Türkiye'de İşçi ve Sosyalist Hareketi* (Haz. Ayşe ve Ragıp Zarakolu) (İstanbul: Belge Yayınları, 1978, ikinci baskı 1990), Munır Süleyman Çapanoğlu, *Türkiye'de Sosyalizm Hareketleri ve Sosyalist Hittı* (İstanbul: Pınar Yayınevi, 1964), Aclan Sayılgan, *Türkiye'de Sol hareketler (1871-1971)* (İstanbul: Hareket yayını, 1972) (ilk baskısı 1968), Refik Sönmezsoy, *Türkiye'de ve Dünyada İşçi Hareketleri* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1981), Lütfü Erişçi, *Türkiye'de İşçi Sınıfının Tarihi (Özet Olarak)* (İstanbul: Kutulmuş Basımevi, 1951), George Haupt Paul Dumont, *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalist Hareketler* (Çev. Tağrı Artunkal, İstanbul: Gözlem yayını, 1977), M. Şehmus Güzel, *Türkiye'de İşçi Hareketleri* (İstanbul: Sosyalist yayını, 1993), Oya Sencer, *Türkiye'de İşçi Sınıfı Doğuşu ve Yapısı* (İstanbul: Habora Yayınları, 1969), Hüseyin Avni, şanda'nın daha önce çeşitli tarıf ve farklı yayınevleri tarafından çıkan kitapları

Bir Yarım Müstemleke Oluş Tarıhı (İstanbul Sınan Matbaası, 1932), 1908'de Eneet Sernayes, ne Karşı İlk Kalkınmalar (1935) İkinci baskısı Türkiye'de 54 Yıl Önceki İşçi Hareketleri (İstanbul Evren Yayınları, 1962) adıyla yapılmıştır. Bunlar Huseyin Anı, Şanda, Yarı Müstemleke Oluş Tarıhı-1908 İşçi Hareketleri (İstanbul Gözlem Yayınları, t.y.) adıyla bir araya getirilerek tekrar yayınlanır. Ayrıca onun ilk baskısı 1941'de yayınlanan Reaya ve Köylü adlı yapıtı yeni düzenlemeyle 1970 ve 1975 yılında iki kez basılır (İstanbul Habera yayınevi, 1970 ve 1975), G.S. Harris, *The Origins of Communism in Turkey* (Standford Hoover Institution, 1967) adlı yapıtın Türkçesi *Türkiye'de Komünizmin Kaynakları* [Çev. En z Yedek] (İstanbul Bogazıcı yayınları, 1979) adıyla yayınlanmış ve üç baskı yapmıştır. Feridun Kandemir, *Ata türk'ün Karıduğı Türkiye Komünist Partisi ve Sonrası* (Yayınlayan, Nejat Ağbaba) (İstanbul Yakın Tarihimiz Yayınları, 1965) Mustafa Subhi'nin ilk dönem yazılarını bir araya getiren Dilek A. Karat'ın *Mustafa Subhi İlk Yazılar I Cilt 1908-1910* (İstanbul Amaç Yayınları, 1989), 28-29 Ocak 1921'i Unutma Mustafa Subhi ve Yoldaşları (İstanbul Güncel yayınlar, 1977), Mete Tunçay, *Mustafa Sabri'nin Yeni Dünyası* (İstanbul: BDS Yayınları, 1995) ve Hikmet Bayır, "Mustafa Sabhi ve Milli Mücadeleye El Koymaya Çalışan Başlı Dışarıda Akımlar" Belleten Cilt XXXV, No.140 (Ekim 1971) ve Mustafa Subhi üzerine son yapıtlardan biri Tunca Asan'ın *Türkiye Komünist Fırkasının Kuruluşu ve Mustafa Subhi* (Ankara Türk tarih Kurumu yayınları, 1997) adlı yapıtıdır.

Son yıllarda yayınlanan *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire 1976-1923* Derleyenler Mete Tunçay-Erik J. Zürcher (London New York British Academic Press, 1994) adlı yapıtı Mete Tunçay'ın çevirisyle *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik 1876-1923* (İstanbul: Letişim yayınları, 1995) adıyla yayınlanmıştır. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Yahudi, Rum, Bulgar ve Ermeni Cemaatlerinin sosyalist hareket ve düşüncü katkılarını inceleyen makalelerden oluşmaktadır.

### İSLAMCI DÜŞÜNÜŞ

Türkiye'de İslamcı düşünüş üzerine ilk çalışmalar ise çok-partili siyasal yaşama geçildiği dönemde, bu düşüncenin yeniden canlandığı bir sırada en azından makaleler şeklinde belirmiş Demokrat Parti döneminde yoğunlaşmış ve ilk çalışma 1941 askeri darbenin sonrasında

yine Tarık Zafer Tunaya tarafından Türkiye'de İslamcılık Cereyanı İkinci Meşrutiyet'in Siyasal Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseler (İstanbul Baha Matbaası, 1962) başlığı ile yapılmıştır. Bu yapıtın dili sadeleştirilerek Türkiye'de İslamcılık Akımı (İstanbul Sınavı Yayınları, 1991) adı ile ikinci baskısı da yapılmıştır. İslamcılık düşüncesi üzerine bir uzman olan İsmail Kara'nın çalışması ise Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi Metinler/Kişiler Kışiler Cilt I (İstanbul Risale yayınları, 1986) Cilt II (İstanbul Risale yayınları, 1987) Cilt 3 (İstanbul Pınar Yayınları, 1994) adı ile üç cilt halinde yayınlanmış ve yapıtta ilk kez doğrudan doğruya seçilen kişilerin düşüncelerini yansıtan metinler (seadeleştirilerek) verilmiştir. Kara'nın yeni baskıları da yapılan bu çalışmanın ilk cildinin başına yazdığı, uzun giriş yazısı, İslamcılar'ın düşüncelerini çözümlemesi açısından ayrıca önem taşımaktadır. İsmail Kara'nın bu konuda yayınladığı önemli bir kitap da *İslamcılar'ın Siyasal Görüşleri* (İstanbul: İz Yayınları, 1994) adını taşımaktadır. İslamcı düşünüş üzerine yayınlanan yapıtlardan biri I. Meşrutiyette İslamcı düşüncünün bir ideoloji olarak doğuşuna inceleyen Mümtaz er Türk'ünün *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu* (İstanbul İletişim Yayınları, 1991) başlıklı eseridir. Kuşkusuz Cumhuriyet'in başlarından itibaren Türkiye'de İslamiyete bakış ve İslamcılık konusunda mahakkak okunması gereken kitaplar arasında Gotthard Jäschke'nin *Yeni Türkiye'de İslamcılık* (İstanbul Bilgi Yayınevi, 1972) adlı çalışması gelmektedir. Bir başka çalışma Türkiye üzerine araştırmaları ile tanınan Jacob Landau'un *The Politics of Pan-Islam, Ideology and Organization* (Oxford: The Clarendon Press, 1990) adlı yapıtıdır. Son olarak bu konuda yapılan bir sempozyum Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam Sempozyum 3-4 Mayıs 1997, İzmir (Yavına Hazırlayan: Mehmet Demireli) (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000) adıyla kitaplaşmıştır. Dönemin İslamcılar'ından Said Halim Paşa'nın eserleri, düşünceleri ve yaşamı için M. Hanefi Bostan, *Bir İslamcı Düşünür Said Halim Paşa* (İstanbul: Anıl Yayıncılık, 1992) adlı eseri kullanılabilir.

Türkiye'de İslamcılık düşüncesinin kilit isimlerinden biri olan ve Abdülhamit döneminde başlayarak Cumhuriyet döneminde de etkili olmuş olan Said Nursi'ye zenne Şerif Mar'dın'ın *Religion and Social Change in Modern Turkey (The Case of Bediüzzaman Said Nursi)* (New York: State University of New York, 1989) adlı çalışması, *Bediüzzaman Said Nursi*,

Olayı *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* (Çev. Metin Çulhaçoğlu) (İstanbul, İletişim Yayınları, 1992) adıyla Türkçeye kazandırılmıştır. Said Nursi üzerine de geniş bir literatür bulunmaktadır. Mardin'in kaynakçasında büyük bölümü yer almaktadır. Ayrıca, Said Nursi'nin Kurtuluş hareketi ile olan ilgisi için Rohat Unluturmuş'un *Bir Öyküsü Said i Kuru* (İstanbul: Fırat Yayınları, 1991) ve Malmisanlı, Said-i Nursi ve Kürt Sorunu (İstanbul, Doz yayınları, 1991) Kurtuluş ile ilgisi için Naci Kuday, *İttihat-ı Terakî ve Kürtler* (Stockholm, Vajin yayınevi, 1990) adlı kitapları bakılabilir. Genel olarak Kürt milliyetçiliği üzerine ise Robert Olson, *The Emergence of Kurdish Nationalism and The Sheikh Said Rebellion 1880-1925* (Austin University of Texas Press, 1989) adlı çalışmaya bakılabilir.

### MİLLİYETÇİLİK

Özellikle 1930'lu yıllar Türkiye'de milliyetçiliğin yükseldiği ve milliyetçi literatürün arttığı bir dönemdir. İkinci Dünya Savaşı bu ilgiyi pekiştirmiştir. Türkiye'de telif olarak kaleme almış ilk çalışma olan ve yakın zamanlarda ikinci baskısı yapılan Mehmet Ali Aydın'ın *Milliyetçilik* (İstanbul: Maarifet Basımevi, 1943) adlı eseri de bu sıralarda yayınlanmıştır. Teorik ve genel milliyetçilik tartışmalarının yanı sıra Osmanlı Devleti'nde milliyetçiliğin gelişimi ve özellikle Arnavutlar, gayrimüslim cemaatler Rumlar, Ermeni milliyetçiliği konusunu ele almaktadır. Bu sırada milliyetçilik konusundaki ilk sistematik çalışmaların öncüsü Hans Kohn'un *A History of National Movements in the East* (New York, 1929) adlı yapıtın Türk milliyetçiliğine dair olan sekizinci bölümü Ali Çenkaya tarafından *Türk Milliyetçiliği* (İstanbul: Hürriyet Kitabevi, 1944) adıyla çevrilmiştir. Yine Hüseyin Namık Orkun *Türkçülüğün Tarihi* (İstanbul: Berkalp Kitabevi, 1944) adlı eser, bu dönemde yazılmıştır. Hilmi Ziya Ülken'in *Millet ve Tarih Şiuru* (İstanbul: Pulhan Matbaası, 1948) adlı kitabı bir bütün olarak düşünce tarihi açısından önem taşımakla birlikte özellikle Üçüncü Bölüm "Türkçülüğün İkamülü" konusuna ayrılmıştır. Ayrıca Hilmi Ziya Ülken'in *Milletlerin Uyanışı* (İstanbul: Marmara Kitabevi, 1945) adlı eseri de bu açıdan değerlendirilebilecek kitaplardan bindir.

Türk milliyetçiliği konusundaki ilk çalışmalardan biri David Kushner'in *The Rise of Turkish Nationalism 1860-1908* (London: Frank Cass Press, 1977) adlı yapıtıdır ve Türkçeye

*Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu 1876-1908* [Çeviri: Şevket Serdar Türet-Rekin Ertim Fabrı Erdem] (İstanbul: Kervan Yayınları, 1979) adıyla çevrilerek yayınlanmıştır.

Türk milliyetçiliği deyince akla ilk gelen isimlerin başında Ziya Gökalp gelir. Uriel Heyd'in Ziya Gökalp üzerine *Foundations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp* (London: Luzac Co., 1950) adlı yapıtı *Türk Ulusçuluğunun Temelleri* [Çev. Kadir Günay] (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979) adıyla çevrilmiştir. Bu yapıtın bir de kısaltılmış bir çevirisi, Cemil Meriç tarafından Ziya Gökalp'in *Hayatı ve Eserleri: Türk Milliyetçiliğinin Temelleri-Uriel Heyd'den Cemil Meriç* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1980) adıyla yapılmıştır. Ama Ziya Gökalp ve siyasal/toplumsal düşüncesi üzerine yayınlanan en iyi biyografilerin başında şüphesiz Taha Parla'nın *The Social And Political Thought of Ziya Gökalp* (Leiden: E. J. Brill, 1985) adlı yapıtı Türkçede Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm Yayını hazırlayan Füsün Üstü-Sabir Yücesoy] (İstanbul: İletişim Yayınları, 1989) Ziya Gökalp konusunda zengin bir kaynakçaya sahiptir. Ziya Gökalp üzerine, Namık Kemal'e benzer şekilde diğer düşünürlerle oranla daha geniş bir yazın bulunmaktadır. Bunlardan bazıları aşağıda verildi.

Sosyoloji konusundaki eserlerin dolayısıyla etkilendiği başlıca kaynakları öğrenmek açısından Şevket Beysanoğlu, *Tamamıyanmamış Eserler: Sosyoloji Dersleri- Hanuk Sosyolojisi-Din Sosyolojisi-Tatbiki Sosyoloji, Halk Klasikleri I-Nasrettin Hoca'nın Latifeleri-Birinci Cilt* (Ankara: Neyir Matbaası, 1985) adlı derlemesine bakılmalıdır. Ziya Gökalp'in sol düşünceden bir ehestirisi için Kerim Sadi Ziya Gökalp *Tarihi Materyalizmin Muavazesi* (İstanbul: Çeltik Kolektif Şirketi Matbaası, 1940) okunabilir. Bir başka değerlendirme için Abidin Nesimi, *Türkiye'nin İhtimali Hamlelerinde Ziya Gökalp* (İstanbul: Sebat Basımevi, t.y.) adlı esere bakılabilir. Bunların dışında Ziya Gökalp ve düşüncesi için şu kitaplara bakılabilir: Hilmi Ziya Ülken, *Ziya Gökalp* (İstanbul: Kanaat Kitabevi, t.y.), Haz. Fevziye Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyyatı-I Şiirler ve Halk Masalları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), Haz. Fevziye Abdullah Tansel, *Ziya Gökalp Külliyyatı-II Lügati ve Malta Mentepları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), Haz. Şevket Beysanoğlu, *Doğumunun 80. Yıldönümü Münasebetiyle Ziya Gökalp'in İlk Yazı Hayatı* (İstanbul: Şehir Matbaası, 1956), İsmet Bınark Nejat Sefercioğlu; Do-

gumunun 95. Yıldönümü Manasebetiyle Ziya Gökalp Bibliyografyası Kitap-Makale (Ankara Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 1971) Cavit Orhan Tuğengil, Ziya Gökalp Hakkında Bir Bibliyografya Denemesi. (İstanbul İÜ İF İktisadiyat Enstitüsü Neşriyatından 1949) Cavit Orhan Tuğengil, Ziya Gökalp Üzerine Notlar (İstanbul, TÜRK Sosyoloji Cemiyeti Yayınları, 1956), Ziya Gökalp Kimdir? Türkçülük Nedir? (İstanbul: Tasvir Neşriyatı. t.y.), Enver Behnani Şapolyo, Ziya Gökalp İttihat ve Terakki ve Meşrutiyet Tarımı (İstanbul Güven Basımevi, 1943), Fındıkoğlu Z. Fahri, Ziya Gökalp (İstanbul M. Sıralar Matbaası, 1955), Kâzım Nami Duru, Ziya Gökalp ikinci basılış (İstanbul Millî Eğitim Basımevi, 1965), Mehmet Emin Erişirgil, Bir Fikir Adamının Romanı Ziya Gökalp (İstanbul İnkılap Kitabevi, 1951) ikinci baskısı (2. Basıma hazırlayanlar Aykut Kazancıgil Cem Alpar) (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984) İktisadi Fikirleri için Osman Tolga, Ziya Gökalp ve İktisadi Fikirleri (İstanbul İÜ İktisat ve İktisadiyat Enstitüsü Neşriyatı, 1949), Sosyoloji Konferansları, Öndördüncü Kitap, Bu Sayımız Doğumunun 100. Yılı Vesilesiyle Türkiye'de Sosyolojinin Kurucusu Ziya Gökalp'e Ayarlı mıştır (İstanbul İÜ İF Sosyoloji Enstitüsü Yayını 1975), Orhan Türkdoğan Ziya Gökalp Sosyolojisinde Bazı kavramların Değerlendirilmesi: 2. Baskı (Ankara, Atatürk Üniversitesi Yayınları, 1973), İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Ziya Gökalp (İstanbul: Yeni matbaa, 1966) 60. Ölüm Yıldönümüne Ziya Gökalp (İstanbul İÜ AİİF Yayınları 1986) Ali Nüzhet Göksel, Ziya Gökalp Hakkında Makale ve On Fıkra (İstanbul, yenilik Basımevi, 1955) Haz. Ali Nüzhet Göksel, Ziya Gökalp'in Neşredilmemiş Yedi Eseri ve Aile Mektupları (İstanbul, İşıl Matbaası, 1956), Doğumunun 80. Yıldönümü Dolayısıyla Ziya Gökalp ve Açılan Ziya Gökalp Mazesi (İstanbul, İşıl Matbaası, 1956) A. aaddin Korkmaz, Ziya Gökalp Akıncıları Meşrutiyet ve Cumhuriyet Üzerindeki Tesirleri (İstanbul, Millî Eğitim ve Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, 1988), Rıza Filizok, Ziya Gökalp'in Edebi Eserleri Üzerine Bir Araştırma (Ankara, Kültür Bakanlığı yayınları, 1991)

Milletçilik konusunda yayınlanan hem Türk milletçiliğinin anlaşılması açısından hem de bu konudaki gerçekten kıt isimlerden birisi olan Yusuf Akçura'nın değerlendirilmesi açısından önemli bir çalışma François Georgeon tarafından doktora tezi olarak *Aux origines du nationalisme turc* Yusuf Akçura (1876-1835) (Paris: 1980) adı ile yapılmış ve bu yapıt Türk

Milletçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935) [Çev. Alev Er, (Ankara Yurt Yayınları, 1986, ikinci baskı (İstanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996) adı ile yayınlanmıştır

Jacob M. Landau'nun da Türk milletçiliği üzerine uzun soluklu bir dönemi kapsayan çalışması *Pan Turicism in Turkey A Study of Irredentism* (London, C. Hurst Co. 1981) adını taşır Bu çalışma gözden geçirilip genişletilerek ikinci baskısı *Pan Turicism From Irredentism to Cooperation* (Bloomington University of Indiana Press, 1995) adı ile yapılmıştır Bu yapıt *Pantürkizm* [Mesut Akın, (İstanbul Sarmal Yayınevi, 1999) adıyla Türkçeye kazandırılmıştır Landau kitabının ikinci baskısında 19. yüzyılın sonundan ele alamaya başladığı konuyu 1990'ların ortalarına kadar getirmektedir Aynı zamanda Yahudi olmakla birlikte Türk Milletçiliğinin ideologlarından biri haline gelmek gibi Jg. çekici bir yanı olan Moiz (Moşe/Musa, Kohen daha yaygın olarak bilinen adıyla İeküna, p üzerine Landau'nun, *Ternalp Turkish Patriot* (1883-1961) (İstanbul, Nederland Historich - Archeologisch Institut, 1984) adlı eserini de zikretmek gerekir Bu kitap Türkçeye *Ternalp Bir Türk Yurtsever* (1883-1961) (İstanbul İletişim yayınları 1996) adı ile çevrilmiştir

Literatürde Jön Türk veya İttihat Terakki Dönemi olarak adlandırılan 1908-1918 yılları arasındaki dönemde Türk Milletçiliği konusunda yayınlanan çalışmalardan biri Masaru Arai'nin 1992 yılında çıkan *Turkish Nationalism in the Young Turk Area* (Leiden E. J. Brill 1992) adlı yapıtı *Jön Türk Dönemi Türk Milletçiliği* (İstanbul İletişim yayınları, 1994, ikinci baskı 2000) adı ile Türkçeye çevrilmiştir Bu çalışma daha önce baz. bölümleri makaleler halinde ODIÜ Gelişme ve Turcica'da yayınlanmıştır Bu çalışma II. Meşrutiyet dönemindeki ilk Türkçü örgütlenmelerden olan Türk Derneği Türk Yurdu Türk Ocakları ve onların aynı adı taşıyan yayın organları. Je dönemin Türkçü dergilerinden *Genç Kaemler* ve *İstam Mecmuası* üzerinde yoğunlaşmaktadır

Fındıkoğlu Ziyaeddin Fahri'nin küçük bir kitapçık şeklinde yayınlanan, *Sosyoloji, Sohbetleri Türkiye'de Sosyoloji Tarihi, Türkiye'de Türkçülük, Türkiye'de Çalışma Sosyolojisi* (İstanbul, Türkçe Hars. ve İktisadi Araştırmalar Derneği kitapları, İstanbul Matbaası, 1958) kitabı kısa ama ilginç tespit ve bilgiler verir

Türkçe'de milletçilik konusunda balolabilecek diğer kitaplar şunlardır İlhan E. Darendeloluğu *Türkiye'de Milletçilik Hareketleri*

*Toplantılar, Mitingler, Nümayişler, Bildiriler, Cemiyetler*, Basım (İstanbul: Tokar Yayınları, 1968) Ali Kemal Meram, *Türkçülük ve Türkçülük Mücadeleleri Tarihi* (İstanbul: Kültür Kitabevi Yayınları, 1969), F. Erverdi-D. Özer-A. Debbagöğlu, *Türk Milliyetçiliği ve Batılaşma* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1975 İkinci baskı 1979)

Türkçülüğün (kesimlerle de olsa) en uzun süreli Kurumu Türk Yurdu ve Türk Ocakları ve onun yayın organı *Türk Yurdu Mecmuası* üzerine de bazı çalışmalar bulunmaktadır. Türk Ocakları üzerine başlıca analitik çalışmalardan biri Füsün Üstefin *Türk Ocakları* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, adlı çalışmasıdır. Bunun dışında İbrahim Karaer'in *Türk Ocakları* (1912-1931) (Ankara: Türk Yurdu Neşriyatı 1992), Hüseyin Tuncer'in *Türk Yurdu Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), Yusuf Sarı'nın *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları 1912-1931* (İstanbul: Ötügen Neşriyat, 1994), ve son olarak Hasan Ferit Cansever'in *Türk Ocaklarının Doğuşunda Sebepler ve Şahitler* Abdüthak Şinasi Hırsar, *Türk Ocakları Hatıraları*, Kenan Akyüz *Türk Ocakları ve Yücel Hacıoğlu*, *Türk Ocakları Yeniden Kuruluyor* (Ankara: Türk Yurdu Neşriyatı, 1995) adlı çalışmalar bulunmaktadır.

Büşra Ersanlı (Behar)'ın *İhtidat ve Tarih Türkiye'de "Resmî Tarih" Tezi'nin Oluşumu* (1929-1937) (İstanbul: Afa Yayınları, 1992) adıyla yayınlanan doktora tezi de Cumhuriyet'in başlarında şekillenen millîyetçi hâlin anlaşılması açısından kullanılabilir.

Türkçülüğün Türkiye dışından gelen başlıca isimlerinden olan Gaspıralı İsmail Bey için C. S. Kirimer, *Gaspıralı İsmail Bey* (İstanbul, 1934), A. (hmet) Caferoğlu *İsmail Gaspıralı Ömrünün 50 Yılda Ömrü Münaşebeti*, *Bir Etüd* (İstanbul 1964), Mehmet Saray *Türk Dünyasında Eğitim Reformu ve Gaspıralı İsmail Bey (1851-1914)* (Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1987) ve Nadir Devlet, *İsmail Bey (Gaspıralı)* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988) Bu alanda yapılmış önemli ama yayınlanmamış bir doktora tezi için Edward James Lazzari'nin *İsmail Bey Gaspıralı'nın and Mushin Modernism in Russia 1878-1914* (yayınlanmamış doktora tezi) (Washington: University of Washington, 1973) kullanılabilir. Bu alanda son yayınlanan yapıtlardan biri olan Suavi Aydın'ın, *Modernleşme ve Milliyetçilik* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993) adlı çalışması Ernest'gü açılımı sorgulaması açısından ilginçtir. Suavi Aydın'ın daha önce çeşit-

li yerlerde yayınlanmış ve Osmanlı döneminde içeren makalelerden oluşan *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye* (İstanbul: Bağlam yayını, 1995) adlı kitabı da bulunmaktadır.

Dönemin popüler milliyetçi mühtanlarından Ömer Seyfettin için Hikmet Dızdaroğlu, *Ömer Seyfettin* (Ankara: Türk Dil Kurumu yayını, 1964), Kemal Karpaz "Ömer Seyfettin and the Transformation of Turkish Thought" *Revue des Etudes Sud-Est Européennes*, Cilt: X No 4 (1972), *Doğumunun 100 Yılında Ömer Seyfettin* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1984) ve *Doğumunun 100 Yılında Ömer Seyfettin* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1985) adlı yapıtlar kullanılabilir.

Dönem i Ermeni ulusçuluğuna üzerine Anade İer Minassian, *Ermeni Devrimci Hareketinde Milliyetçilik ve Sosyalizm 1887-1912* (Çev: Mete Tunçay) (İstanbul: İletişim yayını, 1992) adlı yapıta bakılabilir. Bu yapıta Mete Tunçay'ın eklediği ilk belge II. Mesrutiyet dönemi Ermeni siyasal ve toplumsal düşüncesini açısından ilginçtir. Arap milliyetçiliği için C. Ernest Dawn *Osmanlı'dan Arapçılığa* [Çev: Bahattin Aydın Taşkın Temiz] (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998) ve Hasan Kaya'nın *Arabs & Young Turks Ottomanism, Arabism, & Islamism in the Ottoman Empire 1908-1918* (University of California Press 1997) adlı çalışması hem Arap milliyetçiliği Hem Osmanlıcılık Hem de İslamcılık açısından kullanılabilir. Bu çalışmada önemli bir çalışmadır. Bu çalışma Jon Türkler ve Araplar *Osmanlıcılık, Erren Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık* (1908-1918) (Çev: Türkan Yöney) adıyla Türkiye kazandı. Arnavut milliyetçiliği için Nuray Bozboru, *Osmanlı Yönetiminde Arnavutluk ve Arnavut Ulusçuluğunun Gelişimi* (İstanbul: Boyut Yayınları, 1997) adlı kitabı bakılabilir.

## EDEBİYAT

Edebiyat eserleri olmakla birlikte düşünse, dönüşümü de vermek konusunda önemli olan edebiyat tarihi çalışmalarından da birkaç örnek vermek gerekir. Bunlardan biri yalnızca bir edebiyat çalışması olarak düşünülmemesi, gereken Anmed Hamdi İanpınar'ın ilk cildi yayınlanan ve ardı gelmeyen yapıtıdır. XIX. Asır *Türk Edebiyatı Tarihi* Cilt: I (İstanbul 1956) sonraki bazı baskılar Çağlayan Yayınevi 6 baskı) İbrahim Necmi Dilmen *Tanzimat Edebiyatı Tarihi Notları* (1940-1941 Sömestirlerindeki takrimlerden toplayan Zeynep Dengi) (Ankara: Dil-Tarih-Coğrafya Fakültesi Türk Dili ve Ede-

biyatı Semineri Alaeddin Kırıl Basımev., 1942) Güzin Dino, *Tanzimatın Sonra Edebiyatı Gerçekleştiği Doğru* Birinci Kısım (Ankara A Ü Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları, 1954) Robert P Finn, *Türk Romanı (İlk dönem 1872-1900, (Çev Tomris Uyar) (Ankara Bilgi Yayınevi, 1984) ve Jale Parla'nın büyük bir analitik ustalikle kaleme aldığı Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri (İstanbul İletişim Yayınları 1990) İsmail Habib, *Edebi Yeniliğimiz* (İstanbul Remzi Kitabevi, 193) ve Birol Emir'in derlediği *Yeni Türkçülere Dair Vesikalar Edebiyatçı Yeni Türkçülerin Mektupları (Ali Kemal ve Süleyman Nazif'den Mıracı Murad Bey'e) (İstanbul İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1982) adlı esere bakılabilir. Ayrıca genel olarak Mehmet Kaplan-İnci Enginün Birol Emir, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi Cilt 2 (1789-1856) (İstanbul 1978), Mehmet Kaplan-İnci Enginün-Birol Emir, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi Cilt 1 (1839-1865) (İstanbul Marmara Üniversitesi Yayınları, 1988) adlı derlemelere bakılabilir. Son olarak Tevfik Nevzad için Ziya Sömer, *Bir Adam'ın ve Bir Şehrin Tarihi. Tevfik Nevzad İzmir'in İlk Fikir-Hürriyet Kurbanı (İzmir Ahenk Matbaası, 1948) adlı kitap kullanılabilir.*****

### FEMİNİZM

Türkiye'de feminizm konusunda ilk hazırlanan kitaplardan biri Serpil Çakır'ın *Osmanlı Kadın Hareketi* (İstanbul Metis Yayınları, 1994) adlı yapıtıdır. Osmanlı Feminizmi ile Cumhuriyet feminizmi arasındaki köprü'nün ilk isimlerinden biri olan Nezihe Muhiddin ve onun feminist düşüncüsü üzerine olan yayına Ayşegül Baykan ve Belma Ötüş-Baskettin hazırladığı *Nezihe Muhiddin ve Türk Kadını 1931* (İstanbul İletişim Yayınları, 1999) adlı yapıta bakılabilir.

### CUMHURİYET'E GEÇİŞ VE MİRAS

Türkiye'de Cumhuriyet'in ilk yıllarına ilişkin bilimsel çalışmalar için 1980'li yıllar beklemek gerekmiştir. Bu alandaki öncü ve klasik çalışmada ise yine Mete Tunçay'a aittir. *Türkiye'de İktisadi Yönetimin Kurulması 1923-1931* [Ankara Yurt Yayınları 1981] İkinci baskı (İstanbul Cem Yayınevi, 1989) ve üçüncü baskı (İstanbul Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999)] Bu yapıta Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki siyasal gelişme ve onunla birlikte siyasal düşünüşe ilişkin

çok değerli saptama ve yorumlar vardır. Geçiş süreci için, ilk baskısı 1976'da çıkan Sina Akşın, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele* (İstanbul Cem Yayınevi, 1983) adlı çalışması önemlidir. Bu araştırma daha sonra iki cilt halinde yayınlanmıştır. *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele Son Meşrutiyet (1919-1920)* (İstanbul Cem Yayınevi, 1992)

Mütareke Dönemi olarak adlandırılan ve siyasal açıdan tam bir kaosun yaşandığı, imparatorluk'tan Ulus-devlet'e geçiş sürecindeki siyasal olaylar ve kısmen düşüncü için Erik Jan Zürcher, *The Unionist Factor The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement (1905-1926)* (Leiden Brill, 1984) adlı eseri ekleme ve düzeltmelerle Milli Mücadelede İttihatçılık (Çev Nüzhet Salıboğlu) (İstanbul Bağlam Yayınları, 1987) adıyla çevrilmiştir.

Bu dönemde yaşamış birinin biyografisi ve düşünceleri için Seha L. Meray'ın çalışması olan *Lozan'ın Bir Öncüsü Prof. Ahmet Selahattin Bey (1878-1920)* (Ankara Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976) adlı kitaba bakılabilir. Amerikan mandası konusundaki tartışmalar için Mine Erol'un *Türkiye'de Amerikan Mandası Mesaisi 1919-1920* (Gresin İleri Basımevi, 1972) adlı yapıtı kullanılabilir.

Zürcher'in ikinci kitabı Cumhuriyet'in hemen ilk yılları kapsıyor *Political Opposition in the Early Turkish Republic The Progressive Republican Party 1924-1925* (Leiden EJ Brill, 1991) yayınlanışının ertesinde Türkçeye çevrildi. *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* (Çev: Gül Çağalı Güven) (İstanbul Bağlam Yayınları, 1992) aynı konuda bir başka çalışma için Nev'in Yurdsever Ateş, *Türkiye Cumhuriyeti'nin Kuruluşu ve Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası* (İstanbul Sarmal Yayınevi, 1994) ve (İstanbul Der Yayınları, ty)

Birinci Meclis üzerine iki çalışma bulunmaktadır. İhsan Güneş *Birinci TBMM'nin Düşünce Yapısı (1920-1923)*, (Eskişehir Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1985) ikinci baskı (Ankara Türkiye İş Bankası Yayınları, 1997) d.ğeri ise gerçekten yetkin ve önemli bir çalışma olan Ahmet Demirel'in *Birinci Mecliste Muhalefet* (İstanbul İletişim Yayınları, 1994) İkinci baskı (1995) Yine Ahmet Demirel'in *Ali Şükrü Bey ve Tan Gazetesi* (İstanbul İletişim Yayınları, 1999) adlı yapıtı ile Dursun Gök'ün *İkinci Türkiye Büyük Millet Meclisi Dönemi (1923-1927)* (Konya Günay Ofset, 1995) kitapları kullanılabilir. Bu konuda son yayınlanan değerli bir çalışma Rıdvan Akın tarafından TBMM Devleti

(İstanbul: İletişim Yayınları, 2001) adıyla yayınlandı.

Kurtuluş Savaşı dönemi için Ömür Sezgin'in *Türk Kurtuluş Savaşı ve Siyasal Rejim Sorunu* (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984) Nuri Meriç'in büyük bir ustalıkla kaleme aldığı *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (İstanbul: Bağlam yayınları, 1994) adlı çalışması İsmail Parla'nın *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları* Cilt. 1 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), Cilt 2 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991) Cilt 3 (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992) başlıklı ve üç ciltli yayınlanan kitapları mutlaka okunmalıdır. Ayrıca *Çağdaş Düşüncenin Işığında Atatürk* (İstanbul: Eczacıbaşı Vakfı Yayınları, 1983. İkinci baskı 1986) adlı eserde de düşünsel gelişim üzerine önemli makaleler yer alır. Iskender Gökalp-François Georgeon'un derledikleri *Kemaüsme et monde musulman cahiers du gerc* adlı kitap *Kemalizm ve İslam Dünyası* (Çev. Cüneyt Akalın) (İstanbul: Arba yayınları, 1990) Kemalist ideolojinin çevresine etkileri üzerine mutlaka okınması gereken bir kitaptır.

Halil Berktaş tarafından yazılan *Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü* (Ankara: Kaynak yayınları, 1983) adlı yapıt ise bir Cumhuriyetçi ideoloğunun yetkin bir değerlendirmesidir.

### İKTİSADİ DÜŞÜNÜŞ

Türkiye'de siyasal düşünüş konusunda ilk çalışmaların yayınlandığı yıllarda Sabri Ülgener iktisadi düşünce yazdığı makale ve kitaplar bu alanda yeni bir evre açıyordu. İlkın 1951'de yayınlanan ve gözden geçirilmiş ikinci baskısı 1981'de yapılan *İktisadi Çözümün Ahlak ve Zihniyet Dünyası. Fikir ve Sanat Tarih. Boyu Akisleri ile Bir Portre Denemesi* (İstanbul: Der Yayınları, 1981), *Dünya ve Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözüm Devri İktisat Ahlakı* (İstanbul: Der Yayınları 1981) ve çeşitli makalelerini bir araya getiren *Zihniyet Aydınlatır ve İzm'ler Denemeler ve Araştırmalar* (Ankara: Mayaş. 1983) adlı kitapları son derece dikkate değer çalışmalardır.

Şerif Mardin'in yine bu yıllarda yaptığı *Tanzimat Sonrası İktisadi Düşünüş* üzerine olan

yapıtı da bir çalışma olarak yayınlanmıştır. Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Genişmesi 1838-1918 (Ankara: AÜSBF Maliye Enstitüsü, 1962). Bu çalışma daha sonra makaleler Cilt 3 de de yayınlanmıştır. Bu alanda daha geniş bir çalışmayı Ahmed Güner Sayar *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması Klasik Dönem'den II. Abdülhamit'e* (İstanbul: Der Yayınları, 1986) ikinci baskı (İstanbul: Ötüken yayınları, 2000) Bu kitabın ikinci cildi de yayınlanacak ve II. Abdülhamit Döneminden itibaren kısıt düşüncesi üzerine olacağı vad edilmiştir. adıyla Klasik dönemden başlayıp Tanzimat dönemi ile devam eden ve II. Abdülhamit dönemine kadar olan zamanı kapsayan bir çalışmadır. II. Meşrutiyet Dönemi İktisadi Düşüncesi üzerine bugüne dek yayınlanmış tek yapıt olan Zafar Toprakın *Türkiye'de "Milli İktisat"* (1908-1918) (Ankara: Yurt Yayınları, 1982) adlı yapıtıdır. Bu yapıtı yeni eklemelerle genişletilerek cildler halinde yeniden Tarih Vakfı'ndan yayınlanmaya başlamıştır. Türkiye Harsı ve İktisat Araştırmalar Derneği'nin bazı yayınları sosyolojik düşünüş açısından da önem taşımaktadır.

Ayrıca Osmanlı Dönemi düşünce tarihini ve kişileri ilgilendiren makaleler *Encyclopedia of Islam, İslam Ansiklopedisi, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi Tarih ve Toplum, Toplumsal Tarih, Toplum ve Bilim, Toplumabim, Birikim, Türk Düşüncesi, Dergah, Yapıt, Yeni Türkiye, Türkiye Yazıları, Yeni Hayat* gibi dergilerde yayınlanmış veya yayınlanmaya da devam etmektedir.

Tanzimat öncesi dönem için kullanılabilecek eserler arasında Mehmed Ali Aydın'ın *Türk Ahlakçıları, Cornell Hugh Fleischer in Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire The Historians Mustafa Ali (1541-1600)* (Princeton: Princeton University Press, 1986) adlı yapıtı, Türkçeye Cornell H. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Ali Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati Çetvönü Mustafa Ali* (Çev. Ayla Ortaç) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları) adıyla çevrildi. Ayrıca Virginia Aksan'ın *Şaşı ve Banşı Bir Osmanlı Devlet Adamı Ahmed Resmi Efendi* (Çev. Özden Arıkan) (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları) oldukça dikkate değer bir çalışmadır.

HAZIRLAYAN MEHMET Ö. ALKAN

# Kaynakça

- A. Mithat Efendi, *Denizci Hasan (Hasan Mirlâh)*, Kültür Bakanlığı Yayınları İstanbul 1975 (1874)
- A. Mithat Efendi, *Fetihün Bey ile Rakım Efendi*, Mısır Kültür Yayınları İstanbul, 1992 (1875)
- A. Mithat Efendi *Ön Türk Oğlak Yayınları*, İstanbul, 1995 (19.0)
- A. Mithat Efendi, *Beşir Fuad, Oğlak Yayınları*, İstanbul, 1996 (1887)
- Abadan, Yavuz, "Tanzimat İttihadının İshali" *Tanzimat I içinde Milli Eğitim Bakanlığı* İstanbul 1999
- Abdülh, Ya. Ç. x, *Djavidizm sredi tatar voznikovenie razviti i istoričeskoe mesto*, Kazan, 1906.
- Abu-Manneh, Butrus. "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *International Journal of Middle East Studies*, sayı 22, 1990
- Abu-Manneh Butrus, "The Islamic Roots of the Gülbahne Rescript," *Die Welt Des Islams*, sayı 34, 1994
- Adanır, Piktet, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Ulusal Sorun ile Sosyalizmin Oluşması ve Gelişmesi Makedonya Örneği", *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik içinde*, der. Mete Tunçay ve Erik J. Zürcher İletişim Yayınları, İstanbul, 1995
- Agaoglu Ahmet, "Millî Cereyan", *Türk Yurdu*, cilt 8, sayı. 2, 19 Mart 1931
- Ahmad, Feroz, "Unionist Relations with the Greek, Armenian and Jewish Communities of the Ottoman Empire, 1908-1914" *Christians and Jews in the Ottoman Empire içinde*, derleyenler B. Braude ve B. Lewis, cilt 1, Holmes & Meier Publishers, 1982, New York.
- Ahmad, Feroz, *İttihat ve Terakki 1908-1914* çev. Nurcan Yavuz, Kaynak Yayınları İstanbul 1984
- Ahmad, Feroz, *İttihatçıların Kemalizme* çev. Fatma-gül Berktaş (Baltalı) Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996.
- Ahmad, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Sarıcalı Yayınları, İstanbul, 1998 [*The Making of Modern Turkey*, Routledge, Londra, 1993]
- Ahmet Cevat, *Mektepte Malumat-ı Ahlakîye ve Medenîye Dersleri*, Mahmud Bey Matbaası İstanbul, 1912
- Ahmet Rıza, *Ahmed Rıza Bey'in Anıları*, yayına hazırlayan Bülent Denarbaş, Arba Yayınları, İstanbul, 1988
- Ahmet Rıza, *The Moral Bankruptcy of Western Policy Towards The East*, Ministry of Culture and Tourism Publications, Ankara 1988
- Ahreweller, Hefen, *Idéologie politique de l'Empire Byzantin*, PUF 1975
- Akarlı, Engin Deniz, *Belgelerle Tanzimat Osmanlı Sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Vasiyetnameleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1978.
- Akarlı, Engin Deniz, *Belgelerle Tanzimat Osmanlı Sadrazamlarından Ali ve Fuad Paşaların Vasiyetnameleri*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları İstanbul 1978.
- Akarlı, Engin Deniz, "Abdülhamid II's Islamic Policy in the Arab Provinces", *Türk-Arap İlişkileri Geçmişte, Bugün ve Gelecekte içinde*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1979
- Akarlı, Engin Deniz, "Abdülhamid II's Attempt to Integrate Arabs into the Ottoman System", *Palestine in the Late Ottoman Period içinde*, derleyenler David Kushner ve F. J. Brill, Leiden, 1986.
- Akay, Hasan Şervet, *Fânân Şiir İstetiği*, Cenab Şaha beddin'in Gözüyle İstanbul, 1998.
- Akçam, Taner, *Türk Ulusal Kimliği ve Ermeni Sorunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992
- Akçam, Taner, *İnsan Hakları ve Ermeni Sorunu*, İnce Yayınları Ankara 1999
- Akcura(oglu), Yusuf, *Türk Yurdu*, İstanbul 1928.
- Akcura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu 1993
- Akpolat Davud, Yıldız, *Ulân-u İktisadiyye ve İctima-iyye Mecmuası'nda Ahmed Şuaybî'nin Sosyoloji Görüşü*, Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi 1994
- Aksan, Virginia, *An Ottoman Statesman in War and Peace Ahmed Rıza Efendi 1700-1783*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln 1995



- Aksın, Sina. *Jön Türkler ve İttihad ve Terakki Remzi*. Kitabevi İstanbul, 1987
- Akyüz, Kenan. *Tevfik Fikret A. Ü. Dil ve Tarih-Cografiya Fakültesi Yayını*, Ankara, 1947
- Akyüz, Kenan. *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri, 1860-1923*, İnkılâp Kitabevi İstanbul, 1990 [1995]
- Alangu, Tahir Ömer. *Seyfeddin Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, İstanbul 1968.
- Aleksandris, Aleksis. *The Constantinopolitan Greek Factor during the Greco-Turkish Confrontation of 1919-1922*, *Byzantine & Modern Greek Studies*, cilt 8 1983
- Aleksandris, O. *Ελληνες στην Υπηρεσία της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας 1850-1922, Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας της Ελλάδας* cilt 23, 1980
- Al. Fahri, *İkinci Osmanlılar Kongresi, Cenevre (taşbaskı)* 1316
- Al. Fahri Yine Kongre, Paris (taşbaskı) 1318
- Ali Paşa, "İltifatname-i Ali Paşa", *Mecma-i Fünun*, sayı 2 1862
- Alkan, Mehmet Ö. "Bilinmeyen bir felsefe dergisi Cerride-i Felsefiye ve bir Yahudi Sosyalist Bohor İsrail" *Tarih ve Toplum* cilt 13 sayı 77, Mayıs 1990
- Alkan, Mehmet Ö. 1856-1945 İstanbul'da Sivil Toplum Kurumları", *Tanzimatın Günümüze İstanbul'da STK'lar içinde*, derleyenler A. N. Yücekök - I. İbrahim M. O. A. Kan, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998
- Anagnostopoulos, Μικράς Ασίας, 9ος αι., 1919 *Οι Ελληνορθόδοξες Κοινοτητες Απο το Μιαλετ των Ρωμιων στο Ελληνικο Εθνος*, ΕΠΕΚΕ Grammata, Atina 1997.
- Anagnostopoulos, Anastasia. "Tanzimat ve Rum Milletinin Kurumsal Çerçevesi, Patrikhane Cemaat Kurumları, Eğitim", *19 Yüzyıl İstanbul'da Gayrimüslimler içinde* der P. Stathis, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999
- Anestidis, Stavros Th. "Οθωμανικός Πολιτικός Σύνδεσμος και Αρμενικο Φιλοσυνταγματικό και Φιλοδημοκρατικό Κόμμα" *Δελτίο Κέντρου Μικρασιατικών Σπουδών* cilt 12 1997-1998.
- Atai Masatmu *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği* çev Tansel Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000
- Arblaster Anthony. *The Rise and Decline of Western Liberalism* Basil Blackwell, Oxford ve New York 1984
- Arendt, Hannah, *La Crise de la Culture* Folio Gallimard, 1989
- Armagan, Servet, "Memleketimizde İlk Parlamento Seçimleri," *Armagan Kurumu Esasının 100 Yılı içinde* A. Ü. Siyasal Bilg. Fakültesi Yayınları, Ankara 1978
- Aron, Rodrigue. *Tarhiye Yahudilerinin Batıl İslamı* Ayraç Yayınlar, Ankara 1997
- Atsız, Nihal (yayınla hazırlayan), *Aşıkpaşazade Tarihi*, İstanbul 1949
- Augustinos, Gerastimos. *Kaçık Asya Rumları*, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997
- Aybay, Rona. "Tebaa-ı Osmanî den TC Yurttaşına Geçişin Neresindeyiz?", *75 Yüda Tebaa dan Yurttaş a Doğru* içinde, der. Arslan Ünsal, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul 1998
- Aydın, Cemil. *Mecma-i Fünun ve Mecma-i Umum Dergilerinin Medenîyet ve Bilim Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1995
- Aydın, Suavi. "Yahudiler ve Türk Milliyetçiliği", *Tarih ve Toplum* sayı 15 1991
- Aydın, Suavi, *Modernleşme ve Milliyetçilik*, Gündoğan Yayınları Ankara 1993
- Badran, Margot. *Feminists, Islam and Nation Gender and the Making of Modern Egypt* Princeton University Press Princeton, New Jersey, 1995
- Banks, Olive, *Faces of Feminism A Study of Feminism as a Social Movement* Basil Blackwell, Oxford & New York, 1986
- Bartl Peter. *Die albanischen Muslime zur Zeit der nationalen Unabhängigkeitsbewegung (1878-1912)*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1968
- Battal-Troyski A. "Milliyetçi bileşim" *Mektep*, yıl 1 sayı 6, 29 Mayıs 1913.
- Baykara. *Tuncel Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*, Akademi İzmir, 1992
- Bayram, Fatih. *Ebabe-i Râis Efendi as an Ottoman Envoy of Knowledge Between the East and the West*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi Bilkent Üniversitesi, Ankara, 2000
- Bayur Yusuf Hikmet. *Türk İnnuab Tarihi* cilt 2 kısım 4 Türk Tarih Kurumu Ankara, 1983.
- Belgesay, Mustafa Reşit. *Tanzimat ve Adliye Teşkilatı*, *Tanzimat I içinde*, M. İ. Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1999
- Berkes, Niyazi. *Turkish Nationalism and Western Civilization* New York 1958
- Berkes, Niyazi. *Türk ve de Çağdaşlaşma*, Bilgi Yayınevi, İstanbul 1973 *Doğu-Batı Yayınları* 1978] [The Development of Secularism in Turkey, McGill University Press, Montreal, 1964]
- Berkes, Niyazi. *Türk Düşününde Batı Sorunu*, Bilgi Yayınevi Ankara 1975
- Berkes, Niyazi. "Unutulmuş Adam Yusuf Akçura" *Sosyoloji Konferansları* içinde 1976
- Berki, Ali Hümmet (yayımlayan), *Mecelle Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Türkiye İş Bankası Tesis* Ankara 1959
- Bernheimer, Charles. "Prostitution in the Novel", *A New History of French Literature* içinde der Denis Holler, Harvard University Press, Cambridge ve Londra, 1989
- Bilgegil, M. Kaya. *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyat Üzerinde Araştırmalar I Yeni Osmanlılar Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi*, Ankara, 1976.
- Birinci, Ali. "İttihad ve Terakki Cemiyeti Kuruluşu ve İlk Nizamnamesi" *Tarih ve Toplum*, sayı 32, 1988
- Birtek Faruk. "Devletçiliğin Yükselişi ve Düşüşü 1923-1950", *Türkiye'de Devletçilik* içinde der Nevin Coşar, Bagam Yayınları, 1995
- Bleda. Mitna. *İmparatorluğun Çöküşü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979

- Bolay, S. Hayri, "Ahmed Cevdet Paşanın Düne Bakışı" *Ahmed Cevdet Paşa Semineri* 27-28 Mayıs 1985 Bildiriler içinde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi İstanbul 1986
- Bouras, Katerina "The Greek Millet in Turkish Politics: Greeks in the Ottoman Parliament (1908-1918)" *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, derleyenler D. Gondicas ve C. Issawi, The Darwin Press, Princeton 1999
- Brinton, Crane "Declaration of the Rights of Man and the Citizen" *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde derleyenler Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson cilt 5, The Macmillan Company, New York 1933
- Brinton, Crane, "Natural Rights" *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde, derleyenler Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson cilt 11 The Macmillan Company, New York 1933
- Büzünar, Ş. Tufan, *Abdülhamid II, İslam and the Arabs, the Cases of Syria and the Hijaz, 1878-1882* Yayınlanmamış Doktora Tezi University of Manchester, 1991
- Cassirer, Ernst "Enlightenment" *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde, derleyenler Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson cilt 5 The Macmillan Company, New York, 1931
- Cavid, Mehmed, *İlm-i İktisad*, Birinci Kitap, İstanbul 1899 (1315) (a)
- Cavid, Mehmed, *İlm-i İktisad*, İkinci Kitap, Mithran Matbaası, İstanbul 1899 (1315) (b)
- Cavid Mehmed, *İlm-i İktisad*, Üçüncü Kitap, Karabet Matbaası, İstanbul, 1900 (1316)
- Cavid, Mehmed, *İlm-i İktisad*, Dördüncü ve Sonuncu Kitap, Alem Matbaası İstanbul 1901 (1317)
- Celal Nuri, *İttihad-ı İslam* Osmanlı Matbaası, İstanbul 1913 (1331)
- Ceran, Alime, Şeref *Prens Sabahattin Bey*, An Matbaası, Konya 1984
- Cevdet Paşa Ahmedî *Tezâkir*, yayına hazırlayan Cavid Baysun, Türk Tarih Kurumu Ankara, 1953-67 [1986]
- Cevdet Paşa, Ahmed *Ma'rûzât*, yayına hazırlayan Yusuf Haşçoğlu Çağrı Yayınları, İstanbul, 1980.
- Chambers Richard Leon *Ahmed Cevdet Paşa The Formative Years of an Ottoman Transitional* Yayınlanmamış Doktora Tezi, Princeton Univ 1968
- Cleveland William I, *The Making of an Arab Nationalist Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati A. Hani*, Princeton University Press Princeton New Jersey 1971
- Clogg, Richard "The Greek Millet in the Ottoman Empire", *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, derleyenler B. Braude ve B. Lewis, cilt 1, Holmes & Meier Publishers New York, 1982
- Coşkun G. D. H., "Laissez faire" *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde, derleyenler Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson cilt 9 The Macmillan Company New York 1933
- Çakır, Serpil, *Osmanlı Kadın Hareketi* Metis Yayınları İstanbul, 1996
- Çavdar, İzzet *İttihat ve Terakki*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991
- Çavdar, İzzet, *Türkiye'de Liberalizm, 1860-1990* (in: İzzet Kitabevi, Ankara, 1992)
- Çelik, Hüseyin, *Ali Şuavi ve Dönemi* İletişim Yayınları İstanbul 1994
- Çetin, A. Alaaddin ve Ramazan Yıldız, *Sultan II Abdülhamid Han Devlet ve Memleket Görüşleri* Çığır Yayınları, İstanbul 1976
- Çetinsaya, Gökhan, *II Abdülhamid Döneminin İlk Yıllarında İslam Birliği Hareketi 1876-1878* Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi 1988
- Çetinsaya, İsmail *Halit Ziya Uşaklıgil*, Şule Yayınları, İstanbul 2000
- Dakin, Douglas *The Unification of Greece* Londra, 1972
- Davison, Roderic *Turkey A Short History*, Eathon Press, Huntington, 1981
- Davison, Roderic, "The Millets as Agents of Change in the Nineteenth Century Ottoman Empire" *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, derleyenler B. Braude ve B. Lewis cilt 1 Holmes & Meier Publishers New York 1982
- Davison Roderic H., *Essays in Ottoman Turkish History 1774-1923 The Impact of the West* University of Texas Press Austin, 1990
- Davison, Roderic H. *Osmanlı İmparatorluğunda Reform*, Papirüs Yayınları İstanbul, 1997 [Reform in the Ottoman Empire 1856-1876, Gordian Press New York 1973]
- Demirdirek, Aynur *Osmanlı Kadınların Hayat Hakkı*, *Araştırın ve Hırsayın* İmge Kitabevi Ankara 1993
- Demiroğlu, N. Ayla, "1892'de Osmanlı başında feminizm" *Tarih ve Toplum*, sayı 114, 1993.
- Denais Joseph, *La Turquie Nouvelle et l'Ancien Régime* Librairie des Sciences Politiques et Sociales, Paris 1909
- Deringil, Selim, "Osmanlı İmparatorluğunda Geleceğin İcadı" *Muhayyel Cemaat ve Panslamlar*, *Toplum ve Bilim* sayı 54/55 Yaz/Güz 1991
- Deringil, Selim *The Well Protected Domains Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909* I. B. Tauris Londra, 1998
- Develioglu Ferit, *Osmanlıca Türkçe Lügat*, AK Yayınları 1998
- Devlet, Nadir, "İddi Uralca Tatar ve Başkurt Türklerinde Mülkiyetçilik", *Mülkiyetçilik ve Mülkiyetçilik İddi* II. İlim Kongresi-Tarihçiler Ankara 1989
- Devlet, Nadir, *Rusya Tümeninin Mith Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Türk Tarih Kurumu Ankara 1995
- Devlet, Nadir, "XX Yüzyılda Tatarlarda Kimlik Sorunu" *Belleter* cilt 60, sayı 227, Nisan 1996
- Devlet Nadir 1917 Ekim İhtilali ve Türk-Tatar Millet Meclisi (ile Rusya ve Sibirya Müslüman Türk Tatarları'nın Millet Meclisi-1917-1919) Otügen Yayınları, İstanbul 1998
- Ducellier, Alain *Le Drame de Byzance* Hachette 1976
- Ducellier, Alain *Byzansın*, Sevil 1988
- Dumont Paul, ve G. Haupt *Osmanlı İmparatorluğunda Sosyalist Hareketler*, çev. T. Arturkal, Gözlem Yayınları, İstanbul, 1977

- Dumont, Paul, "Un économiste social-démocrate au service de la Jeune Turquie", *Mémorial Barkan Ömer Lütfi içinde*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve Paris 1980
- Dumont, Paul, "Yahudi-Sosyalist-Osmanlı Bir Örgüt Selanik İşçi Federasyonu" *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik içinde*, derleyenler Mete Tunçay ve Erik, Zorcher İletişim Yayınları, İstanbul, 1995
- Durukan Kaan, "Osmanlı Araştırmaları'nın İhmal Edilen İki Alanı Kadın Tarih ve Azınlıklar Tarihine Üzerine Birkaç Not" *Toplum ve Bilim*, sayı 86, Güz 2000
- Eagleton, Terry, *İdeoloji*, çev. Osman Akınhay, Ayrintı Yayınları, 1995
- Ebuzziya, Tefvik, *Yeni Osmanlılar Tarihi* yeni Türkçesi, Şemseddin Kulu Hürriyet Yayınları, İstanbul 1973
- Ege Nezahet Nurettin, *Prens Sabahaddin, İstisna ve İlmü Müdafaları*, Fakiyetler Matbaası, İstanbul 1977
- Emirhan Ravid, "Rıza Fehreddinov-tarihçi", *Miras*, sayı 12 (13), 1992
- Erdoğan Bilge, *Servet-i Fünun'da Edebi Tenkit*, I. C. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 1998
- Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, Eser Matbaası, İstanbul, 1977
- Erkul, Ali, "Prens Sabahaddin *Türk Toplum Bilimleri* içinde, der. Emre Kongar, Remzi Kitabevi 1982
- Esad Efendi *İttihad-ı İslam*, İstanbul, 1873 (1290)
- Etmejian James, *The French Influence on Western Armenian Renaissance 1843-1915* New York, 1964
- Evin Ahmed, *Origins and Development of the Turkish Novel*, Bibliotheca Islamica, Minneapolis 1983
- Exertzoglou, Haris ΕΒΝΑΗΚ ΤΑΥΤΟΤΗΤΑ ΣΤΗΝ ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΟΥΠΟΛΗ ΤΩΝ 1900, Nefeli, Atina, 1996
- Exertzoglou, Haris, "Η Συγκροτηση του Δημοσιου Χωρου στην Κωνσταντινουπολη των 1900 αι." *Επιστημονικο Συμποσιο,Εταιρεια Σπουδων Νεοελληνικου Πολιτισμου και Γενικης Παιδειας Ο Εξω Ελληνισμος Κωνσταντινουπολης και Σμυρνη 1800-1912*, Atina 1998
- Fazlurrahman, *Islam ve Çağdaşlık*, çevirenler A. Açık genç ve M. H. Kıbasoglu, Fecr Yayınları, Ankara 1990
- Findakoglu, Ziyaeddin Farhi, "Türkiye'de İbn Haldunizm" 60. *Dogum Yılı Münasebetiyle Fuad Köprülü Armağanı = Mélanges Fuad Köprülü* içinde Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, 1953
- Fikret, İevfik, *Bâtan Şiirleri 2. Rûbâi'î Şineste-Kırık Saz*, hazırlayan Asım Bezirci, Can Yayınları, İstanbul, 1984 (a)
- Fikret, İevfik, *Bâtan Şiirleri 3. Halâk'ın Defteri, Şermin, Son Şiirler* hazırlayan Asım Bezirci, Can Yayınları, İstanbul, 1984 (b)
- Findley, Carter V. *Kalemîyeden Mülkiyeye Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996.
- Findley, Carter V., *Ahmed Midhat Efendi Avrupa'da*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999
- Finn, Robert P., *Türk Romanı İlk Dönem, 1872-1900*, çev. Tomris Uyar, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1984
- Fischer, I. H. *Tarihçi Mustafa A. B. Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, Tarih Vakfı 1996
- Freedon, Michael *Ideologies and Political Theory A Conceptual Approach* Oxford University Press, Oxford 1996
- Frasheri Kristo "Şemseddin Sami Frasheri, Ideologie du mouvement national, a.b.a.n.s.", *Actes I Congrès et balkan et sud-est europ* sayı 4, Sofya, 1969
- Frierson, Elizabeth Brown, *Unimagined Communities, State, Press, and Gender in the Hamidian Era*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Princeton Üniversitesi 1996
- Gencer, Ali İhsan "İlk Osmanlı Anayasasında Türkçenin Resmî Dil Olarak Kabulü Meselesi" *Armağan Kanun-ı Esasî'nin 100 Yılı içinde A.U. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları*, Ankara 1978
- Georgeon, François, *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura, çev. Alev Er*, Tarih Vakfı, Ankara 1986 (1996a)
- Georgeon, François, *Un positiviste ou l'Orient au XIXe siècle*, Charles Mamer, La Turquie et l'Islam", *Des Ottomans aux Turcs* içinde, ISIS, İstanbul, 1995
- Georgeon, François "Ahmed Agaoglu, Aydınlanma ve Devrim Hayranı bir Türk Aydını", *Toplumsal Tarih*, sayı 36, 1996 (b)
- Georgeon François, "Le modèle Tatar dans l'empire Ottoman et la Turquie républicaine" *Islam de Russie actes du colloque international de Qazan* içinde derleyenler Stephane A. Dudoignon, Damiir İshaqov ve Rafiq Mohammadshin, Paris, 1997
- Gökarp Ziya "Turkish Nationalism and Western Civilization", *Selected Essays of Ziya Gökalp* içinde, çevir. ve derleme Niyazi Berkes, George Allen and Unwin Ltd., Londra, 1959
- Gökarp Ziya *Türkçülüğün Esasları* der. Mehmet Kaplan, İker Yayınları, İstanbul, 1990
- Gözübüyük Şeref ve Suna K. H. *Türk Anayasa Mevzuatı 1839-1980*, A.U. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.
- Gray, John L. *Secularism* Open University Press, Buckingham, 1995
- Groethuysen, B. "Secularism", *Encyclopaedia of the Social Sciences* içinde derleyenler Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson, The Macmillan Company, New York 1934
- Gövsal, İbrahim Alaettin, *Türk Meşhurları Ansiklopedisi*, Yedigün Neşriyat, İstanbul, 1946.
- Gubeydullin, Abdülaziz, *Milliyetçiliğin Bazı Esasları*, Kazan, 1918
- Haftın Sabi, "Şimal Türklerinde Türkçülük ve Tatarlık", *Yeni Mecma* sayı 40, 18 Nisan 1918.
- Günaltay, M. Şemseddin, *Hıvalıfattan Hakikate*, Tevsi-i Tıbbat Matbaası, İstanbul, 1914 (1332)
- Günaltay, M. Şemseddin, *Zulmetten Nura*, Tevsi-i Tıbbat Matbaası, İstanbul 1915 (1332)
- Hanioglu M. Şokru *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Uçdağ Neşriyat, İstanbul, 1981

- Hanoğlu, M. Şükrü, "Osmanlı Devleti'nde Meslek-i İcma Akımı" *Tanzimatın Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* içinde, cilt 2 İletişim Yayınları, İstanbul 1985
- Hanoğlu, M. Şükrü, *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemaa'tı ve Jön Türkçük (1889-1902)* İletişim Yayınları, İstanbul 1986
- Hanoğlu, M. Şükrü, *The Young Turks in Opposition*, New York & Oxford University Press Oxford, 1995
- Hanoğlu, Şükrü, *Preparation for a Revolution - The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, New York 2001
- Heyd Uriel *Formations of Turkish Nationalism. The Life and Teachings of Ziya Gökalp* Londra, Luzac, 1950
- Hoell, Margaret Stevens, *The Ticaret Odası Origins, Functions, and Activities of the Chamber of Commerce of Istanbul, 1855-1899* Yayınlanmamış Doktora Tez The Ohio State University, 1973
- Humphries, Jefferson "Decadence" *A New History of French Literature* içinde, der. Denis Hollier Harvard University Press, Cambridge ve Londra, 1989
- Huyugüzel, Ömer Faruk Hüseyin Cahit Yalçın'ın *Hayatı ve Edebi Eserleri* üzerinde bir Araştırma, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir 1984
- Iggers, Georg G., *The German Conception of History. The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present* Wesleyan Univ. Press, Middletown, 1988.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, *Son Sadrazamlar, I II*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1982
- İnalık, Halil, "Adâletnâmeler" *Tarih Tarihî Belgeleri Dergisi* 1965.
- İnalık, Halil, "Kutadgu Bilgide Türk Siyaset Nazariyesi ve Gelenekleri", *Reşit Rahmet Arat* için içinde, Ankara 1966
- İnalık, Halil, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", *Studies in Eighteenth Century Islamic History* içinde derleyenler I Naff and R. Owen, Londra, 1977
- İnalık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu, Toplum ve Ekonomi Üzerinde Arşiv Çalışmaları - İncelemeler* Eren, İstanbul, 1994
- İnalık, Halil, "State and Ideology under Süleyman I" *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society* içinde Indiana University Turkish Ministry of Culture Bloomington, 1993
- İnsel Ahmet, *Düzen ve Kalkınma Kışkırtıcı Türkiye*, Ayınur Yayınları, İstanbul, 1996
- Jorge, Nicolas *Byzance apres Byzance. Continuation de l'Histoire de la Vie Byzantine*, Bucres 1935
- Kadri H.K., *Ziya Gökalp'in İnkılad*, der. I Kara Dergâh Yayınları, İstanbul, 1989
- Kanıkciere, Ahmet, *Reform within Islam. The tadjid and jadid movement among the Kazan Tatars (1809-1917. Conciliation or Conflict)*, İstanbul, 1997
- Kanner, Efi, "Φιλανθρωπικοί Σλλογοι και Αποκρυστάλλωση Κοινωνικών Ταυτοτήτων στην Ελληνική Κοινότητα της Κωνσταντινουπόλεως (1861-1922)" *Η Κεφ' ημος Αγοστον*, 1996.
- Kansu, Aykut 1908 *Devrimi*, çev. Ayda Erbal, İletişim Yayınları İstanbul 2001 [Kansu, Aykut, *Politics in Post-Revolutionary Turkey, 1908-1913* E. J. Brill, London Boston ve Köln, 1997, 1, 0001]
- Kaplan, Gisela "Feminism and Nationalism. The European Case", *West* içinde der. Lois A., Routledge, New York & Londra 1997
- Kaplan Mehmet, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi II 1865-1876*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul 1978
- Kaplan, Mehmet, *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi I 1839-1865*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İstanbul, 1988.
- Kaplan Mehmet, *İzmir Fikret Devir-Şahsiyet Eser*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1995
- Kara, İsmail *İsmail Arın Siyasal Görüşler* İz Yayınları İstanbul 1994
- Karaman Deniz *Câvâd Bey ve Ulâm- İktisâdiye ve İktimâ'ye Mecmûas* Liberte Yayınları Ankara 2001
- Karpat Kemal H *The Politicization of Islam. The Reconstruction of Identity, State, Community and Faith in the Last Decades of the Ottoman Empire* Oxford Press, New York 2001
- Kayal, Hasan *Jön Türkler ve Avaplar*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları İstanbul, 1999
- Kaynar, Reşat, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1983
- Kemper Michael *Sufis und Gelehrte in Tatarien und Baskirien, 1789-1889. Der islamische Diskurs unter russischer Herrschaft* Berlin 1998
- Kerman, Zeynep Halid Ziya Üsârlığı'nın Romanlarında Batı Yaşayış Tarzı ile İlgili Unsurlar, Atatürk Kültür Merkezi Yayını, Ankara, 1995
- Keyder, Çağlar, *Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası Geçiş Sürecinde Türkiye içinde derleyenler I C Shick E. A. Tonak* Belge Yayınları, İstanbul 1992
- Khalid Adeeb, 1998, *The Politics of Muslim Cultural Reform. Jihadism in Central Asia*, Berkeley Los Angeles 1998.
- Kinazade A. A. *Ahlân- Adâ, Bulak Basısı*, 1833
- Kirisikis Dimitri, *Türk-Yunan İmparatorluğu İletişim Yayınları*, İstanbul 1996
- Kongar, Emre (der.), *Türk Toplumlucileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982
- Köker Levent, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993
- Köker Levent, "Kimlik krizinden mesruluk krizine Kemalizm ve sonrası", *Toplum ve Bilim*, sayı 71, 1996
- Köprülü Fuat, "Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine İstin Hakkında Bazı Müahazalar", *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmûası*, İstanbul, 1931
- Kösemihal, Nurettin Şazi, *Prens Sabahattin'in Hayatı ve Sosyolojisi* 1953 (a),
- Kösemihal, Nurettin Şazi, *Türkiye'de Sosyolojinin Doğuşu ve Prens Sabahattin* 1953 (b)
- Kudret Cevdet Ahmet Mithat, Ankara Üniversitesi Basın Evi, Ankara, 1962.

- Kuran, Ahmed Bedevi, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, Tan Matbaası, İstanbul, 1945
- Kuran, Ahmed Bedevi, *İnkılap Tarihimiz ve İnkıhat ve Terakkî*, Tan Matbaası, İstanbul, 1948
- Kurnaz, Şefika, *Cumhuriyet Öncesinde Türk Kadını (1839-1923)*, T.C. Başbakanlık Araştırma Kurumu Ankara, 1991
- Kurnaz, Şefika, *II. Meşrutiyet Döneminde Türk Kadını*, MEB Yayınları, İstanbul, 1996
- Kashner, David, *Türk Milleti, İğnin Doğuşu*, Keravan Yayınları, 1979, *The Rise of Turkish Nationalism 1876-1908* Londra, 1977
- Kutay, Cemal, *Üç Devirde Bir Adam, Fethi Okyar*, Terakümat Yayınları, İstanbul, 1980
- Küçükömer İdris, *Düzenin Yabancılaşması*, Alan Yayınları, İstanbul, 1989
- Kurukoglu, Mübahat S., "Cevdet ve Aile İçi Münasebetleri", *Ahmed Cevdet Paşa Semineri* 27-28 Mayıs 1985, Bildiriler içinde, İstanbul, Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi İstanbul, 1986
- Landau, Jacob M., *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, Oxford, 1990
- Landau, Jacob M., *Tekimnap Bir Türk Yurtsever (1883-1961)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996
- Tekinap, *Türkisch Patriot 1881-1961*, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut te Istanbul Leiden, 1984
- Levend, Ağah Sırrı, *Şemseddin Sâmî*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1969
- Lévi-Strauss, C., *La Pensée Sauvage* Plon, 1962
- Lewis, Bernard, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Londra, 1968, *Türkçesi Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Türk Tarih Kurumu, 1993
- Malečkova, Jilka, "Ludwig Büchner versus Nat Pinkerton: Turkish Translations from Western Languages, 1880-1914", *Mediterranean Historical Review*, cilt. 9, sayı: 1, 1994
- Mardin, Ebülâ, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Ömrünün 50inci Yıldönümüne Vesile*, İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi, İstanbul, 1946
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişimi (1818-1918)*, A. S. Siyasal Bilgiler Fakültesi, Malye Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1962 (a)
- Mardin, Şerif, "Libertarian Movements in the Ottoman Empire 1878-1895", *Middle East Journal* 1962 (b)
- Mardin, Şerif, *Din ve İdeoloji*, SBF Yayınları, Ankara, 1969
- Mardin, Şerif, *Jön Türklerin Siyasal Fikirleri 1895-1908*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1983 [1994] 1996.
- Mardin, Şerif, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleleri I*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990
- Mardin, Şerif, *Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleleri II*, derleyenler Mümtaz Er Türküne ve İlncay Önder, İletişim Yayınları, İstanbul, 1990
- Mardin, Şerif, *Türk Modernleşmesi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995
- Mardin, Şerif, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996 [The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas, Princeton University, Princeton 1962]
- Melder, Keith, "Mask of Oppression: the Female Seminary Movement in the United States", *History of Women in the United States: Historical Articles on Women's Lives and Activities* içinde, derleyenler Cott Nancy F., cilt. 12, K. G. Sauer, Münih, 1993.
- Menteşe, Halil Hâfî, *Menteşe'nin Anıları*, Hürriyet Vakfı Yayınları, İstanbul, 1986
- Menç, Ümit, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet Ve Devlet Görüşü*, Ötüken, İstanbul, 1975 [1979]
- Midhat Paşa, *Tapsıra-i İbrat*, yayına hazırlayan Osman Seim Kocaahanoglu, Temel Yayınları, İstanbul, 1997
- Milas, Herkül, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, 1999
- Minassian, Anade, *Terakümat (1850-1918)*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999
- Minassian, Anade, *Terakümat Devrimi, Hareketi'nde Milliyetçilik ve Sosyalizm 1887-1912*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1992
- Moran, Berna, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış I*, Cilt, Ahmet Mithat'tan Ahmet Hancı Tanınan'a, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995
- Mumcu, Ahmet, "Osmanlı Devletinde 1876 Anayasasına Değin İemel Hak ve Özgürlükler ile 1876 Anayasasının Temel Yapısı", *Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı 1876-1976* içinde yayına hazırlayan Siyasal İlimler Türk Derneği Ajansı Türk, Ankara, 1976
- Mustafa Sami Efendi, *Avrupa Risalesi* haz. M. Fatih Andı, İstanbul, 1996
- Nalbandian Louise, *The Armenian Revolutionary Movement, The Development of Political Parties through the Nineteenth Century*, Berkeley ve Los Angeles, 1963
- Namık Kemal, "İsul-u Meşveret Hakkında Mektuplar", *Kulliyatı Kemal, Birinci Tertip, Mahalatı*, Siyaset ve Edebiyat içinde, Selanik Matbaası, İstanbul
- Nash, Mary, "Political Culture, Catalan Nationalism and the Women's Movement in Early Twentieth-Century Spain", *Women's Studies International Forum*, cilt. 19, sayı: 8, 1996
- Neumann, Christoph K., "Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğine Yansıyan Zihniyet Dünyası", *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e: Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar*, 1. Uluslararası Tarih Kongresi 24-26 Mayıs 1993 Ankara içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1998
- Neumann, Christoph K., *Araç Tarih Amaç Tanıtım*, çev. Meltem Asım, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999 2000, *Das andrücke Argument*, Münster Lit, Hamburg 1994
- Nurullin, İbrahim, *XX yüzyıl başı tatar edebiyatı*, Kazan, 1966
- Offen, Karen, "Depopulation Nationalism and Feminism in Fin-de-Siècle France", *American Historical Journal*, cilt. 89, sayı: 3, 1984
- Okandan, Recai, *Amme Hukukumuzun Anıtları*, Birinci Kitap, Osmanlı Devletinin Kuruluşundan İ-

- krızına Kadar, İstanbul Üniversitesi Yayınları İstanbul 1968
- Okay Cüneyd, *Meşrutiyet Çocukları*, Bordo, İstanbul, 2000
- Okay Orhan, *Batı Medeniyet, Karşısında Ahmed Midhat Efendi*, T.C. Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları Ankara, 1991
- Olson, R., "The Young Turks and the Jews. A Historical Revision" *Turcica*, 1986
- Önerioy, O. *çay Halk Ziya Uşaklıgı. Romançılığı ve Romanımızdaki Yeri* T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları Ankara, 1999
- Ortaylı, İbber, *Tanzimattan Sonra Manalı İdareler* TODAİE Yayınları Ankara, 1974
- Ortaylı, İbber, "İlk Osmanlı Parliamentosunun Yapısında Eyalet İdare Meclislerinin Etkisi", *Türk Parliamentoçluğu'nun İlk Yüzyılı 1876-1976* içinde yayına hazırlayan Siyasal İlimler Türk Demegi Ajansı Türk Ankara 1976
- Ortaylı, İbber "İlk Osmanlı Parliamentosu ve Osmanlı Milletlerinin İmsali", *Armağan - Karaman - Esasını 100 Yılı İçinde*, A.U. Sosyal Bilgiler Fakültesi Yayınları Ankara, 1978
- Ortaylı, İbber *Tanzimattan Cumhuriyete Yere Yönelim Geleceği*, Hil Yayın. İstanbul, 1985
- Ortaylı, İbber, "Midhat Paşa'nın Vilayet Yönetimindeki Kadroları ve Politikasi" *Uluslararası Midhat Paşa Sempozyum - Bildiriler ve Tartışmalar Edirne, 8-10 Mayıs 1984* içinde Türk Tarih Kurumu Ankara 1986
- Ortaylı, İbber, "Son Devrde Osmanlı Musevileri", *Türk Zafer Tanrıya Armağan* içinde İstanbul, Baros. Yayını İstanbul, 1992
- Ortaylı, İbber, *Türkiye İdare Tarihine Giriş* Turhan Kitabevi Ankara 1996
- Ortaylı, İbber *Osmanlı İmparatorluğunda Aiman Nüfuz İlişkisi* Yayınları, İstanbul, 1998
- Ortaylı, İbber, *İmparatorluğun En uzun Yüzyılı*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1999 Hil Yayınları 1983
- Ortaylı, İbber "20 Yüzyılda Türk Dünyası" *Türk Ocakları Yüzyıllığı* içinde hazırlayan Yücel Hacıoğlu, Ankara 2000
- Özcan, Azmi, "Sultan II Abdülhamid'in Pan-Islam Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri", *Ahmet Cevdet Paşa 1823-1895 Vefatının 100 Yılına Armağan* içinde IDVY Ankara 1997
- Özön, Mustafa Nihat *Türkçede Roman*, İletişim Yayınları İstanbul, 1985
- Özön, Mustafa Nihat, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997
- Paçalın, Mehmed Zeki, *Son Sadrazamlar ve Başvekilleri*, Ahmet Sanat Matbaası, İstanbul, 1940
- Parla, Jae, *Babalar ve Oğullar, Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri* İletişim Yayınları İstanbul, 1990 (1993)
- Parla, Taha Ziya Gökalp, *Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İletişim Yayınları, İstanbul 1993 *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp 1876-1924* Ieiden, 1985
- Parlatır İsmail Recaî-Zade Mahmut Ekrem Hayat, *Eserleri Sanatı Atatürk Kültür Merkezi Yayın. Ankara 1995*
- Parvus Efendi, *Türkiye'nin Mali Tutsaklığı der Muamele Sencer*, May Yayınları, İstanbul, 1977
- Parvus Efendi *Türkiye'nin Can Damarı Devlet-i Osmanîye'nin Borçları ve İslahı*, çev. Emin Raşid, Türk Yurdu Kütüphanesi, İstanbul, 1914 (1330).
- Petrosyan Y. A., *Sovyet Gözlemleri Jöntürkler çevirenler M Beyhan ve A. Hacıhasanoğlu Bilgi Yayınevi Ankara 1974*
- Politis, Kostas, *Yük Kentin Kırk Yılı*, Belge Yayınları, İstanbul 1992
- Prätor Sabine, *Der arabische Fantor in der jungtürkischen Politik*, Klaus Schwarz Verlag, Berlin 1993
- Prems Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?*, Elif Yayınları, İstanbul, 1965 [Ayrıç Yayınevi Ankara 1999]
- Ramsbut, E. E. Ir., *Jön Türkler ve 1908 İhtilali*, çev. N. Ülken, Sander Yayınları, İstanbul, 1972
- Rauf Mehmed, *Eyâri* yayına hazırlayan, Faruk Süyün Özgür Yayın Dağıtım, İstanbul, 1990
- Rauf Mehmed, *Bir Zambagın Hikayesi*, yayına hazırlayan Yavuz Seim Karakışla "Osmanlı İmparatorluğu'nda Müsteşcenlik Tartışmaları ve Bir Zambagın Hikayesi" *Tarih ve Toplum* sayı. 208, Nisan, 2001 (a)
- Rauf Mehmed, *Mehmed Rauf'un Anıları*, yayına hazırlayan Rahim Tarım, Özgür Yayınları, İstanbul, 2001 (b)
- Renan, Ernest, *Nutuklar ve Konferanslar* çev. Ziya İhsan Sakarya Basımevi, Ankara, 1946
- Rorach, Azade Ayşe, *Voğa Tatarları*, çev. Mehmet Sorreyya Er, İstanbul 2000
- Rousillon A., *La Représentation de l'identité par les Discours Fondateurs de la Sociologie Turque et Egyptienne* Ziya Gökalp et Ali Abd al-Warid Waf, 1990, (teşir)
- Ruggiero Guido de "Religious Freedom," *Encyclopedia of the Social Sciences* içinde, derleyenler Edwin R. A. Seligman ve Alvin Johnson, cilt. 13 The Macmillan Company, New York 1934
- Ruggiero Guido de *The History of European Liberalism*, çeviren R. G. Collingwood, Beacon Press Boston, 1939
- Runciman Steven, *The Great Church in Captivity*, Cambridge, 1968.
- Ryan Alan, "Liberalism" *A Companion to Contemporary Political Philosophy* içinde, derleyenler Robert E. Goodin ve Philip Pettit, Blackwell, Oxford ve Cambridge 1993
- Sadık Rifat Paşa, *Risale-i Ahlak, Mekteb-i Tıbbiye-i Adliyye-Şahane Luğafıya Destegahi*, İstanbul, 1847 (1263)
- Sagdi, Gabburrahman, *Türk Edebiyatı Tarihi* Kazan 1926
- Sayar Ahmed Güner, *Osmanlı İhtisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması. Kıyası Dönem'den II Abdülhamid'e* Ötügen Neşriyat A.Ş. İstanbul 1986 [2000 (gözden geçirilmiş ikinci baskı)]
- Selâmeti Mustafa Efendi, *Tarık-ı Selâmeti* (1003-1008/1595-1600), yayına hazırlayan Mehmet İpsirli, Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1999
- Serret, Sabiha, *Hençtürk, Gerici ve Kavgasında Teyfik Fikret Çağdaş Yayınları* İstanbul 1996

- Shaw, Stanford ve Eze, Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* Cambridge University Press New York 1977
- Solov'ev, Oleg Fedorovich, "Parvus Politicheskii Portret", *Novaya Dvevsha Istorla*, sayı 1, 1991
- Some, Seçuk Akşin Some, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839-1908*, Brill Leiden, 2001
- Stone, Frank "Mt. Holyoke's Impact on the Land of Mt. Ararat", *The Muslim World* cilt 66 sayı 1 1976
- Svolopoulos, Konstantinos, Κωνσταντινουπολή 1856-1908 Η Ακμή του Ελληνισμού, Ekdotiki Attikon Atina, 1904
- Ahmed H.Him, Şehbenderzade Fihbeli, *Tarih-i İslam*, Hikmet Matbaası İstanbul, 1910 (1326)
- Şuayb, Ahmed "Yirminci Asırda Tarih, Uyum ve İktisadiye ve İctimaie Mecmuası sayı 1, 15 Kanun Evvel 1324 (28 Aralık 1908)
- Şuayb, Ahmed "Hürriyet-i Mezhebiye [1] Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası sayı 2, 15 Kanun Evvel 1324 (28 Ocak 1909) (a)
- Şuayb, Ahmed "Hürriyet-i Mezhebiye [2] Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası sayı 3, 15 Şubat 1324 (28 Şubat 1909) (b)
- Şuayb Ahmed "Fransa İhtilali Kebiri, [3]", *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası* sayı 3, 15 Şubat 1324 (28 Şubat 1909) (c)
- Şuayb, Ahmed, "Avam-ı İctimaie-İrk Nazariyes," *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası* sayı 5, 1 Mayıs 1325 (14 Mayıs 1909) (d)
- Şuayb, Ahmed "Fransa İhtilali Kebiri [5]", *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası*, sayı 5 1 Mayıs 1325 (14 Mayıs 1909) (e)
- Şuayb Ahmed "Avam-ı İctimaie-Para," *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası* sayı 7, 1 Temmuz 1325 (14 Temmuz 1909) (f)
- Şuayb, Ahmed, "Rusya [1]", *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası*, sayı 11, 1 Teşrin Sanı 1325 (14 Kasım 1909) (g)
- Şuayb, Ahmed "Rusya [2]" *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası*, sayı 12, 1 Kanun Evvel 1325 (14 Kasım 1909) (h)
- Şuayb Ahmed "Rusya [3]", *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası*, sayı 14 1 Şubat 1325 (14 Şubat 1910) (a)
- Şuayb, Ahmed "Rusya [4]", *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası*, sayı 15, 1 Mart 1326 (14 Mart 1910) (b)
- Şuayb, Ahmed, "Rusya [5]" *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası*, sayı 16, 1 Nisan 1326 (14 Nisan 1910) (c)
- Şuayb Ahmed "Rusya [7]" *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası*, sayı 18 21, 1 Haziran 1 Eylül 1326 (14 Haziran-14 Eylül 1910) (d)
- Şuayb Ahmed, "Rusya, [8]" *Uyum-u İktisadiye ve İctimaie Mecmuası*, sayı 22, 1 Teşrin Evvel 1326 (14 Ekim 1910) (e)
- Şuayb, Ahmed, *Hukuk-ı İdare-i İhtim Sınıf Derisleri* Hacı Hüseyin Efendi Matbaası İstanbul 1911 (1327).
- Şuayb Ahmed Hayat ve Kitaplar Matbaa, Hukukkiye, İstanbul, 1913 (1329)
- Taine Hippolyte Adolphe, *The Origins of Contemporary France* The University of Chicago Press Chicago ve Londra 1974
- Tanpınar Ahmet Hamid, *19uncu Asır Türk Edeyatı Tarihi*, Çağlayan Kitabevi İstanbul, 1949 [1982] [1985] [1988, 1997
- Tanyo., Cahit. "Prens Sabahattin, İctimai Monografi" *Sosyoloji Dergisi* sayı 43 1949
- Tarım, Rahim, Mevlud Rauf Hayat ve Hikayeleri üzerine bir Araştırma, Akçag Basım Yayımlar Pazarlama A.Ş., Ankara 2000
- Taşkıran Tezer Cumhuriyetin 50 Yılında Türk Kadın Hakları, Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Ankara, 1973
- Tekeli İhsan Toplumsal Dönüşüm ve Eğitim Tarihi Üzerine Konuşmalar, Mimarlar Odası Yayını, Ankara 1980
- Tekeli İhsan ve Selim İkinci, "İhtilal ve Terakki Hareketinin Oluşumunda Selâhuk Toplumsal Yapının Belirleyiciliği", *Birlik Uluslararası Türkçenin Sosyal ve Ekonomik Tarih Kongresi Teblihleri*, 1977 içinde der O Okyar ve H İnalcık, Meteksan Matbaası Ankara, 1980
- Temo Ibrahim Ibrahim Temo'nun İttihad ve Terakki Anıları, yayına hazırlayan Bülent Demirbaş, Arba Yayınları İstanbul, 1987
- Timur Taner, 1915 ve Sonrası Tarihler ve Ermeniler İmge Kitabevi Ankara, 2000
- Tocqueville Alexis de *De la Démocratie en Amérique* Gallimard, 1968
- Tokay, Gül *Makedonya Sonuna* Alfa Yayınları, 1996
- Tokgöz Ahmed, İnsan, *Maabul Hatıraarım* yayına hazırlayan Alpay Kabacalı, İntişim Yayınları, İstanbul 1993
- Toprak Zafar *Türkiye'de "M.İ. İhtisat"* 1908-1918 Yurt Yayınları, İstanbul, 1982
- Toprak Zafar *İttihat Terakki ve Devletçilik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995 (a)
- Toprak, Zafar, *Mul İhtisat-M.İ. Burjuvazi*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995 (b)
- Torenok Mehmet Hikaye ve Romanlar yla Mehmet Rauf, İstanbul 1999
- Toska, Zehra "Haremde Kadın Partisine Giden Yolda Kadın Dergileri, Gündemleri ve Öncü Kadınları, 1" *Defter* sayı 21 1994
- Tunaya, Tark Zafar, "Jön Türk ve Sosyal İnkılap Lideri Prens Sabahattin", *Sosyal Hukuk ve İhtisat Mecmuası* 1948
- Tunaya Tark Zafar, *Türkiye'de Siyasal Partiler*, Doğan Kardeş Yayınları İstanbul, 1952 İletişim Yayınları, İstanbul, 2000]
- Tunaya Tark Zafar, İkinci Meşrutiyetin Siyasal Hayatındaki Yer", *Türk Parlametoculuğunun İlk Yayımları* (1876-1976), *Kanun-u Esas'ın 100 Yılı Sempozyumu* içinde, Ankara, 1976
- Tunaya Tark Zafar, *Hürriyet'in İhtim*, Arba Yayınları İstanbul, 1996
- Tunçay, Mete "Misak-ı Milli'nin Birinci Maddesi Üstüne", *Birikim*, sayı 18/19, 1976

- Tunçay Mete, *TC'de Tek Parti Yönetiminin Kuruluşu* (1923-1931), Yun Yayınları 1981.
- Tunçay Mete ve Zücher Erik Jan (derleyenler) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyalizm ve Milliyetçilik* (1876-1923), Letişim Yayınları, İstanbul, 1997
- Tunçay Mete, "Siyasal Tarih 1908-1923", *Türkiye İktisadi*, 1908-1980 içinde, cilt 4 Cem Yayınları 1997
- Türküne, Mümtaz'er. *Siyas. İdeoloji. Olarak İslamcılığın Doğuşu* İctisat Yayınları, İstanbul 1991
- Tutengil Cavit Orhan "Prens Sabahattin B. biyografyası" *Memleketimizde ve Dünyada Kitaplar Dergisi*, 1949
- Tutengil Cavit Orhan *Prens Sabahattin. Geçmiş Yaşları* İstanbul 1954
- Us Hakkı, Tahir. *Ahmet Mithat'ı Anıyoruz*, Vahit Matbaası, İstanbul 1955
- Uşaklıgı Halid Ziya, *Kırk Yıl, İnkılap ve Aka Kitabevi*, İstanbul, 1969
- Uşaklıgı Halid Ziya *Mat ve Siyah* yayıma hazırlayan H. Fezli Gözler, İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1984
- Uşaklıgı Halid Ziya, *Hikâye*, yayıma hazırlayan, Nur Gürani Arslan, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık Ticaret ve Sanayi A.Ş. İstanbul, 1998
- Üken, Hilmi. Ziya, *Türkçe'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. Ülken Yayınları, İstanbul 1979 1992 1998
- Vahdov, Djumalyudin. *Öçerk istorii obratovannosti literatury tatar (do revolyutsii 1917 g)* Oxford, 1986
- van Os, Nicole A.N.M. "Kandili Sultanı, İnas bir devlet adamının teşebbüs- şanssız nasıl sonuçlandı? *Tarih ve Toplum* sayı 163, 1997
- Van Os, Nicole A.N.M. "The Ottoman State as Bread-giver: the Muhsiz Aile Maası", *Armig the State Conception and Res stance in the Middle East and Centra. Asia* içinde derleyen. Erik Jan Zürcher. I.B. Tauris, Londra 1999
- Van Os, Nicole A.N.M. "Müstehlik değü. müstahsil (producers, not consumers, Ottoman Muslim women and Müst İktisat" *Yeni Türkiye Dergisi*, cilt 2 2000 (a)
- Van Os, Nicole A.N.M. "Ottoman womens organizations: sources of the past, sources for the future", *Islam and Christian Muslim Relations* içinde. cilt 11, sayı 3, 2000 (b),
- Van Os, Nicole A.N.M. "A nation whose women are living in Ignorance: The foundation of the Milli İnas Meclisi in Nisantasi" *Learning and Education in the Ottoman Empire* içinde, RCICA İstanbul, 2000 (c)
- Van Os, Nicole A.N.M. "Nurturing soldiers and girls: Osmanlı Hanımları Cemiyeti Hayriyesi" *Proceedings of VIII International Conference on the Social and Economic History of Turkey*, July 1998. Bursa içinde der Halil nalık Eren İstanbul, 2000 (d)
- Van Os, Nicole A.N.M. *The r Share in the Struggle Ottoman Muslim Women, Feminism and Nationalism* (1908-1918) çıkacak
- Vel. Jedeogh. Hıfzı Veldet "Kanunlaşım Hareketleri ve Tanzima.", *Tanzimat i* içinde, Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul, 1999
- Velich. Cemaladdin *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism*, derleyenler D. Gondicas ve C. Issawi, The Darwin Press Princeton 1999
- Veremis Thanos. "The Hellenic Kingdom and the Ottoman Greeks: The Experiment of the Society of Constantinople", *Ottoman Greeks in the Age of Nationalism* içinde, derleyenler D. Gondicas ve C. Issawi The Darwin Press, Princeton 1999
- Von Molike Feldmareşal Helnuth, Moithe'n n *Türkiye Meclisi* çeviren Hayrullah Örs Remzi Kitabevi İstanbul 1969
- West, Louis A. (der.) *Feminist Nationalism*, Routledge, New York & London 1997
- Yakın, Hüseyin Cavit *Edebiyat Anıtar* yayıma hazırlayan Raul Mutluay, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları Ankara 1999
- Yaraman-Başbuğ, Aysegül, *El'in Hamuruya Özgür- lük Resmî Tarihten Kadın Tarihine*, Milliyet Yayınları, İstanbul 1992
- Yavuz Hü. üsi Mecele'n n Tedvin ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri " *Ahmed Cevdet Paşa Şerhleri*, 27-28 Mayıs 1985, Bıdırler içinde, İstanbul. Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, İstanbul, 1986.
- Yazgıç Kamıl Ahmet *Mithat Efendi Hayatı ve Hatıratı* Tan Matbaası, İstanbul, 1940
- Yerli, kaya, İlhan, XIX. Yüzyıl Osmanlı, *Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi Yüzüncü Yıl* Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Van, 1994.
- Zeman Z. A. B. & Scharlau Winfried B. *The Merchant of Revolution, the Life of Alexander Israel Heiphand (Parvus) 1867-1924* Oxford University Press, New York, 1965
- Zenkorsky, Serge A. *Pan Turkishism and Islam in Russia* Cambridge, 1960 (2 baskı, 1970)
- Heyd J. *Foundations of Turkish Nationalism The Life and Teach ings of Ziya Gökalp*, Lusac and Company Londra 1950.
- Ziyad Ebüzziya Şinas, yayıma hazırlayan Hüseyin Çelik, Letişim Yayınları İstanbul, 1997
- Zürcher, Erik Jan, *Milli Mücadelede İttihatçılık çev Nüzhet Sarıhoğlu Bağam Yayınları* 1995
- Zürcher, Erik Jan "Sabah al Din", *Encyclopaedia of Islam* içinde, cilt 8 1995
- Zürcher, Erik Jan, *Modernizing Turkey'sm Tarihli, İktisatı Yayınları*, İstanbul, 1998 [*Turkey, A Modern History* I.B. Tauris & Co Ltd Publishers Londra, 1993]



## YAZARLAR HAKKINDA

### **YAR. DOÇ. DR. MEHMET Ö. ALKAN**

İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi  
Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

### **EMİN ALPER**

Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi  
Enstitüsü

### **DOÇ. DR. MASAMI ARAI**

Tokai Üniversitesi Batı Asya Araştırma an Bölümü,  
Öğretim Üyesi

### **DOÇ. DR. SUAVİ AYDIN**

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Antropoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

### **REFAT N. BALI**

Araştırmacı, Yazar

### **DR. UTA BAYDAR**

Yazar

### **FOTİ BENLİSOY**

Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Tarih Bölümü

### **STEFO BENLİSOY**

İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
İnsan Bilimleri Bölümü

### **PROF. DR. FATMAGÜL BERKTAŞ**

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi  
Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

### **DR. HAMİT BOZARSLAN**

FHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales),  
Öğretim Üyesi

### **DOÇ. DR. GÖKHAN ÇETİNSAYA**

Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler  
Fakültesi Kamu Yönetimi Bölümü, Öğretim Üyesi

### **KAREN CHIUZKARI**

Wisconsin Üniversitesi Madison Tarih Bölümü,  
Doktora Öğrencisi

### **ERDOĞAN ERBAY**

Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve  
Edebiyatı Bölümü, Öğretim Üyesi

### **PROF. DR. CEMAL KAFADAR**

Harvard Üniversitesi Tarih Bölümü Osmanlı Türkiye  
Araştırmaları, Öğretim Üyesi

### **DOÇ. DR. AYKUT KANSU**

Ortaoğlu Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

### **DR. İSMAİL KARA**

Araştırmacı, Yazar

### **YAR. DOÇ. DR. M. ASİM KARAÖMERLİOĞLU**

Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi  
Enstitüsü, Öğretim Üyesi

### **PROF. DR. KEMAL H. KARPAT**

Wisconsin Üniversitesi-Madison Tarih Bölümü,  
Öğretim Üyesi

### **DOÇ. DR. CEMİL KOÇAK**

Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi,  
Öğretim Üyesi

### **PROF. DR. MURTAZA KORLAELÇİ**

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Öğretim Üyesi

### **ÖRHAN KOLOĞLU**

Tarihçi, Gazeteci

### **PROF. DR. ŞERİF MARDİN**

Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi,  
Öğretim Üyesi

### **DR. CHRISTOPHE REUMANN**

İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü, Öğretim Üyesi

### **PROF. DR. CEMİL OKTAY**

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi,  
Uluslararası İlişkiler Bölümü, Öğretim Üyesi

### **BURAK ONARAN**

Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Sosyoloji Bölümü

### **PROF. DR. İLBER ORTAYLI**

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Kamu  
Yönetimi ve Siyaset Bilimi Bölümü, Öğretim Üyesi

### **NICOLE A.N.M. VAN OS**

Leiden Üniversitesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi  
Öğretim Üyesi

### **BARIŞ ALP ÖZDEN**

Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap  
Tarihi Enstitüsü

### **PROF. DR. JALE PARLA**

İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü, Öğretim Üyesi

### **CENK REYHAN**

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi  
Tarih Bölümü

### **YAR. DOÇ. DR. SELÇUK AKŞİN SOMEL**

Bilkent Üniversitesi İktisadi ve Sosyal Bilimler  
Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

### **DR. A. GÜN SOYSAL**

Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi  
Enstitüsü, Öğretim Görevlisi

### **PROF. DR. ZAFER TOPRAK**

Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi  
Enstitüsü, Öğretim Üyesi

### **PROF. DR. METE TUNÇAY**

İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Fakültesi Tarih Bölümü, Öğretim Üyesi

### **KEREM ÜNÜVAR**

Editor, Birikim Yayınları

### **PROF. DR. FUSUN ÜSTEL**

Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi,  
Finans ve Kamu Yönetimi, Öğretim Üyesi

### **DOÇ. DR. ARUS YUMUL**

İstanbul Bilgi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Sosyoloji Bölümü, Öğretim Üyesi

# Dizin

12. Yüzyıl, 253  
13. Yüzyıl, 227, 228  
16. Yüzyıl, 89  
17. Yüzyıl, 33, 34, 348  
18. Yüzyıl, 37, 38, 40, 41, 74,  
90, 163, 198, 217, 227, 277  
291, 330, 331, 340, 348,  
377, 383  
19. Yüzyıl, 24, 29, 30, 38, 42,  
45, 54, 55, 56, 66, 86, 88,  
93, 158, 159, 162, 198, 199,  
213, 235, 241, 245, 252,  
265, 279, 289, 291, 293,  
295, 296, 322, 332, 337,  
339, 340, 348, 350, 354,  
363, 364, 368, 377, 378,  
380, 381, 382, 385  
20. Yüzyıl, 24, 99, 158, 159,  
163, 165, 200, 205, 208,  
241, 252, 277, 282, 289,  
295, 304, 316, 350, 351  
31. Mart Vakası, 148, 167, 395,  
396  
93 Harbı, 271

## A

Abbâsiler, 27, 329  
ABD, 51, 349  
Abdullah Cevdet, 98, 99, 100,  
101, 102, 103, 108, 110,  
112, 118, 137, 153, 235, 350  
Abdullahî Suphî Paşa, 44  
Abdurrahman Sami Paşa, 44  
Abdurrahman Şeref, 52  
Abdülâzîz (Padîşah), 51, 62,  
63, 64, 68, 70, 79, 227, 273,  
274, 396

Abdülhak Hamîd, 52  
Abdülhak Şinâsî, 145  
Abdülhamîd II (Padîşah), 21,  
39, 40, 50, 51, 52, 53, 63,  
80, 81, 84, 87, 102, 105,  
107, 114, 117, 118, 120,  
122, 123, 124, 126, 127,  
130, 131, 140, 144, 146,  
147, 148, 154, 172, 182,  
203, 217, 226, 227, 228,  
229, 242, 250, 271, 272,  
273, 274, 275, 276, 277,  
278, 279, 280, 282, 294,  
297, 370, 372, 380, 384,  
386, 387, 388, 389, 390,  
391, 392, 394, 396, 397, 400  
Abdûlmecîd (Padîşah), 144,  
146, 273, 370  
Açe-Sumatra, 266  
Adalet, 32, 33, 47, 86, 89, 105,  
176, 218, 259, 287, 294,  
317, 318, 363, 378  
Adaletnâmeler, 33  
Adana, 149  
Adem-i Merkezîyet, 64, 134,  
143, 150, 153, 154, 156,  
162, 163, 165, 363, 372, 375  
Adem-i Merkezîyetçilik, 148,  
190  
Adıvar, Adnan, 315  
Adıvar, Halide Edip, 316, 399  
Adliye Nezaretî, 135, 138, 193  
Afiyonkarahisar, 203  
Agop Kazazyan, 364  
Ahlâk Risâlesi, 94, 384, 386  
Anlâk, 24, 28, 67, 122, 134,  
176, 209, 221, 222, 229,  
249, 260, 261, 263, 282,

293, 313, 329, 384, 388, 400  
Ahîlak-ı Ala, 25, 33  
Ahmed, Feroz, 145  
Ahmed Ağayef, 112, 113  
Ahmed Lütfî, 83  
Ahmed Resmî Efendi, 40, 92  
Ahmed Samim Bey, 149  
Ahmed Şefik (ayr. bkz. Mi hat  
Paşa), 60  
Ahmedî, 23  
Ahmet Ağaoglu, 132, 154, 183,  
188, 191, 199, 202, 203,  
205, 206, 207, 211, 212  
Ahmet Cevat, 177, 178  
Ahmet Cevdet Paşa, 39, 41, 83,  
84, 85, 86, 87, 100, 101,  
242, 256, 266, 271, 272  
Ahmet Emin, 313  
Ahmet Ferit, 194  
Ahmet III (Padîşah), 392  
Ahmet Mithat Efendi, 107,  
170, 171, 172, 173, 174,  
175, 199, 224, 225, 226,  
230, 231, 233, 268, 281,  
283, 289, 294, 313  
Ahmet Naim Bey, 191, 237  
Ahmet Resmî Efendi, 40  
Ahmet Rıza Grubu, 119  
Ahmet Rıza, 108, 118, 120,  
121, 122, 123, 124, 127,  
128, 145, 147, 151, 153,  
202, 215, 217, 218, 279,  
297, 314  
Ahmet Şuayb, 220, 221, 282,  
285, 286, 287, 290, 291, 293  
Ahmet Vefik Paşa, 106  
Anılar Fırkası, 110, 111, 147,  
148, 149

- Ahreweller, H 31, 34  
 Aile Yasası, 135  
 Akatlar 182  
 Akçura, Yusuf, 113, 128, 131  
 132, 133, 134, 145, 180  
 181 182, 194, 195, 196  
 197 197, 211, 213, 305, 380  
 Akdeniz, 246  
 Akif (Mehmet Akif) 240, 249,  
 251  
 Akkoyunlu Devleti, 26  
 Akseki Ahmet Hamdi, 237  
 239  
 Aangu, Tahir, 187  
 Alcou, Louisa May, 330  
 Aembert, 217  
 Aevi, 319  
 Alexander Herzen, 365  
 Alexandr III, 387  
 Alexandr Ipsantı II, 362  
 Ab Camip, 184, 185 399  
 Ab Fahri, 120, 123  
 Ab Kema, Bey, 113, 180  
 Al Paşa, 54 55, 56, 59, 60, 61,  
 64, 65, 66, 69, 70, 71, 77,  
 84, 93, 102 104, 155, 172,  
 269, 273  
 Al Suav., 47, 48 49, 73, 77  
 132, 144, 250, 267, 391, 396  
 Al Şelkati, 117  
 Alimcan İbrahimov, 204, 205,  
 207 208  
 Alliance Universelle Israelite,  
 366  
 Amanca, 126, 307  
 Almanya, 19, 114, 126, 127,  
 163, 169, 178, 182, 188,  
 236, 295, 304, 307  
 Ayanın Okulları, 366  
 Aynathia Dergisi, 372  
 Amele Gazetesi, 298  
 Amerika Birleşik Devletleri,  
 158, 159 169  
 Amerika, 29, 236  
 Amerika'da Demokrasi 29  
 Aminacılar 376  
 Anadolu Solculuğu, 307  
 Anadolu Solu, 308  
 Anadolu Türkleri, 3.  
 Anadolu ve Rumel. Müdafaa-  
 Hukuk Cemiyeti, 142  
 Anadolu, 23, 83, 103, 120,  
 124, 136, 138 142, 161,  
 184 185, 190 204, 228,  
 270, 271, 298 305 306,  
 314, 363, 366 367 390,  
 397, 401  
 Anakronizma 21  
 Anantık, 26  
 Anarşis, 39  
 Anarşizm 10 99 122 378  
 Anayasacılık, 10 117, 154  
 Ancien Regime 176  
 Ang Dergisi, 208, 211  
 Anglo Sakson Toplum, 108  
 Anglo Sakson, 123 126, 150,  
 154 158  
 Ankara, 148, 234, 306, 307,  
 308, 314 376  
 Ansiklopedici, 48  
 Ansiklopediciler 362  
 Ansiklopedizm, 44, 99  
 Anuşırvan (İran Hükümdarı)  
 23  
 Araba Sevdası, 281  
 Arabistan, 39, 57, 267  
 Arat Masamı, 180 196  
 Arap Milliyetçiliği, 118  
 Arap Ulusculuğu, 133  
 Arap, 20 25, 111 113, 178  
 191  
 Arapça, 60, 178, 183, 185,  
 193 200, 262, 312  
 Araplar 58, 113, 134, 271,  
 390, 399  
 Ararat Cemiyeti 364  
 Ardahan, 274  
 Aristokrasi, 43, 157 161, 292,  
 373  
 Aristoteles (Aristo) 17 23, 33,  
 36, 41, 219  
 Arkeoloji, 20  
 Armerikan Partisi, 297  
 Arnavut Ayaklanması 132  
 Arnavut Milliyetçiliği 145  
 Arnavutlar 121 271, 390 399  
 Arnavudluk 83, 107, 391, 398  
 Arşak Çobanyan, 364  
 Asabiyye, 38  
 Asaf Nafiz, 220  
 Asafname, 27, 38  
 Asakiri Mansure-i  
 Muhammediye 237  
 Asimilasyon Sorunu, 195  
 Asimilasyon, 366  
 Asker Aileleri Yardımcı  
 Hanımar Cemiyeti 345  
 Askeri Rüştiye 314  
 Askeri Tıbbiye, 197  
 Askeri, 20, 37, 38 40 73 134,  
 253  
 Asrı Saadet (Altın Çağ), 249  
 Asya, 37, 47 51, 331, 397  
 Aşıkpaşazade 32  
 Aşireder Mektebi, 390  
 Aşlyan, 229 230  
 Ataay, Besim, 192  
 Atalet-i Fikriyye, 113  
 Atatürk, 139, 171 193 205  
 277, 401  
 Atıialah Bayezidof, 200  
 Atina Cumhuriyeti 158  
 Atina Üniversitesi, 368  
 Atina 370, 373, 376  
 Atinaların Devleti, 17  
 Avrupa Rısalesi, 40, 225  
 Avustralya 267  
 Avusturya 37, 40 41, 99, 63  
 67, 71, 91, 93, 98  
 Avusturya-Macaristan İmpara-  
 torluğu, 15, 169  
 Ayanak, 39  
 Ayasofya Camii, 28 256, 261  
 Ayaz İshaki, 199  
 Aydemir, Şevket Süreyya, 204  
 Aydın, 91 92, 96, 99 102,  
 103, 114 115 117 123,  
 131, 150, 154, 157, 180,  
 188, 197, 203, 206, 213,  
 239, 243, 244, 253, 263  
 297, 303, 306 311, 320  
 322, 338 363, 371, 380, 383  
 Aydınlanma 132, 151 163,  
 172 210, 281 284, 287,  
 337, 349  
 Aydınlanmacı, 96  
 Aydınlanmacılık, 90  
 Aydınlar Ocağı 319  
 Aydınlık, 307, 308  
 Ayı, Mehmet A., 237  
 Ayırlıklılık, 54, 64 68, 88, 98,  
 103, 105 119, 184  
 Ayırmıcılık, 93  
 Azerbaycan, 199, 201, 202,  
 203, 205 209, 305 317  
 Azınlık Hakları, 226  
 Azınlık 107, 164 191  
 Azınlıklar, 266  
 Azı E.-Mısı, 135  
 Azim, Bey (Polis Müdürü), 305

## B

- Babanzade Ahmed Naim, 237  
 Babiali Basını, 127  
 Babiali, 60 64, 68, 77 81, 84,  
 88, 92 96, 112, 266, 268.

273, 274, 285, 370  
 Babinger 30  
 Bağdat Demiryolları, 145  
 Bağdat, 61, 63, 95, 175  
 Bağımsızlık Savaşı, 181  
 Bahaeddin Şakir (Dr) 124, 127, 128, 153, 279  
 Bahriye Mektebi, 286  
 Bakan, 199, 202, 306  
 Bakan Hakları, 41  
 Bakan Kızı, 63  
 Bakan Savaşları, 112, 114, 131, 132, 133, 177, 188, 189, 203, 213, 345, 351, 365, 375, 394, 397, 398  
 Balkanlar 60, 94, 125, 266, 274, 297, 304, 366, 371, 393  
 Basın, 285, 304, 343  
 Basiret Gazetesi, 224, 255  
 Basra, 61  
 Başkurt, 201  
 Baş 23, 32, 36, 40, 43, 44, 47, 50, 51, 52, 71, 77, 81, 90, 100, 101, 104, 119, 123, 125, 132, 136, 137, 145, 160, 172, 182, 194, 224, 227, 233, 246, 248, 265, 266, 273, 274, 278, 283, 296, 297, 306, 308, 318, 328, 336, 340, 349, 364, 381  
 Baucı, 41, 230  
 Bancılık, 28, 41, 232, 277  
 Banlılaşma, 23, 27, 28, 40, 99, 115, 171, 188, 194, 195, 205, 223, 224, 229, 234, 278, 280, 319, 356  
 Barilik, 48  
 Baytar Mektebi, 118  
 Bayar, Yusuf Hikmet, 316  
 Bedevi, 39, 113  
 Bedeviyet, 56  
 Bekika, 169  
 Belgrad, 104  
 Benaroya Avram, 298, 365  
 Bentham, Jeremy, 154  
 Bereketzade İsmail Hakkı Efendi, 264  
 Bergson, 221, 311  
 Berlin Antlaşması (1878), 270, 297, 370  
 Berlin, 41, 307  
 Beşair, 231  
 Beşir Fuat, 173, 216, 217, 233, 284, 387  
 Beyanname-i Umumi, 119  
 Beynelmilel İşçiler İttihadı,

298, 308  
 Beyoğlu, 40, 363  
 Bichat, 221  
 Bilgeçil, M. Kaya, 214  
 Bilgi Mecmuası, 202, 305, 311  
 Bilim Fetişizmi, 252  
 Bingazi, 178  
 Bir Ölümlük Defteri, 285  
 Bireyciler, 320  
 Bireycilik, 19, 150, 205, 314  
 Bireysel, 160  
 Bireysellik, 110, 340  
 Birinci Dünya Savaşı, 134, 137, 139, 163, 188, 212, 213, 219, 272, 277, 299, 301, 305, 307, 311, 313, 317, 321, 339, 351, 389, 395, 397, 400  
 Bismarck, 295  
 Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri Hakkında Bazı Mâlûhazalar, 30  
 Bizans Sonrası Bizans, 30  
 Bizans, 26, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 298  
 Bleda, Mithat Şükrü, 128  
 Boğaziçi, 154  
 Boğdan, 41  
 Bolayır, Ali Ekrem, 282  
 Bolşevik, 297, 307  
 Bolşevikler, 304, 321  
 Bolşeviklik, 303  
 Bolşevizm, 304  
 Bonald Louis De, 158, 159, 161  
 Bonapartist, 117  
 Bosna, 83, 398  
 Bosna-Hersek, 62  
 Boşanma, 135  
 Boşnak Şerife, 397  
 Botsis (Yüksek Komiser), 376  
 Bougle Emile, 311, 312  
 Bourgeois Leon, 313  
 Bourgeois, Paul, 220  
 Boustos, 375  
 Bozdoğan Kemeri, 303  
 Bölücü, 113  
 Brezilya, 218  
 Britanya, 188  
 Brühl, Levy, 311  
 Brüksel, 60  
 Buhara, 182  
 Buisson, Ferdinand, 313  
 Bukrat (Hippocrates), 23

Bulgar Eksarhlığı, 369  
 Bulgar Sosyal Demokrat İşçi Partisi, 297  
 Bulgar, 20, 123, 212  
 Bulgarca, 131, 365  
 Bulgarlar, 211  
 Bulgarlık, 199  
 Bulgaristan, 41, 60, 70, 83, 119, 274, 297  
 Bulgarlar, 41, 71, 114, 172, 186, 187, 201, 296, 297, 363, 398  
 Burjuva, 150, 152, 162, 278, 280, 296, 308, 309, 335, 349  
 Burjuvazi, 90, 119, 133, 148, 292, 298, 325, 364, 375  
 Bursa Fetihi, 32  
 Busbec, 30  
 Büchner Ludwig, 382  
 Bürokrasi, 61, 68, 78, 97, 100, 115, 125, 271, 285, 329, 379, 381  
 Büyük Britanya, 158, 160  
 Büyük Iskender (Kral), 23

**C**  
 Cahnus (Galen), 23  
 Carbonari Derneği, 46  
 Ceditçiler, 206  
 Ceditçilik, 197, 198, 199  
 Cela, Nuri, 235  
 Celâ'üddin Devvânî, 86  
 Celaeddin Harzemşah, 228  
 Cemaat, 19, 90, 91, 92, 96, 97, 106, 107, 109, 112, 134, 160, 162, 166, 243, 256, 323, 362, 363, 379  
 Cemal Paşa, 128  
 Cemaleddin Vehdi, 208, 209, 210  
 Cemiyet-i İlmiye, 384  
 Cemiyet-i İnkılabiye, 147  
 Cemiyetler Kanunu, 167, 344  
 Cenab Şahabettin, 282  
 Ceneviz Surları, 40  
 Cenevre Grubu, 119  
 Cenevre, 98, 117, 120, 297, 301, 365  
 Cengiz Han, 112, 113, 207  
 Cengiziler, 26  
 Certide-i Felsefe, 366  
 Cevdet Paşa (ayr. bkz. Ahmet Cevdet), 38, 48, 62  
 Cevdet Paşa Tarih, 40  
 Cezayir, 178, 398

Chardin (Seyyah), 3/  
 CHF, 136 141  
 CHF, 326 401  
*Cihan Dergisi*, 281  
 Cihat, 270, 400  
 Cinsellik, 28  
 Code Civi., 101  
 Cohen, Moses (ayr. bkz  
 Tekinalp), 114  
 Colbert, 294  
 College de France, 202  
 Comte de Chambord, 159, 163  
 Comte, Auguste, 120, 121  
 122, 143, 214, 216, 217,  
 218, 219 220, 221, 222,  
 310 311 314, 328, 382  
 Condorcet, 350  
 Constitüsyon kanunu, 65, 70  
 Coulanges De Fusiel, 292, 382  
*Courrier d'Orient*, 45  
 Cumhuriye. Devrimleri, 20  
 Cumhuriye. Halk Partisi., 322  
 Cumhuriyet, 204  
 Cumhuriyetl., 7, 21, 42 63 71  
 128, 129, 136, 139, 140,  
 141, 144, 158, 165, 167,  
 168, 169, 175, 176, 178,  
 184, 193 194, 205, 206,  
 232 236 237, 248, 250  
 272, 273 289, 296, 306, ,  
 308 309, 311 312, 319,  
 325 326, 329 333, 348,  
 351 353, 354 356, 357,  
 358 359, 382 394, 401

## Ç

Çağdaşlaşma, 136  
 Çağman, Ergin, 39  
 Çamlıca, 154  
 Çantay, Hasan Bastı, 240  
 Çarlık Rusyası, 320, 321  
 Çekoslovakya, 149  
 Çelebi Mehmet (Padışah), 28  
 Çelik, Hüseyin, 47, 245  
 Çerkez Ethem Ayaklanması,  
 304, 306  
 Çerkezler, 185, 271 399  
 Çırağan Sarayı Vakası, 144  
 Çin Duvarı, 59  
 Çin 56, 182, 266, 267

## D

D'azeglio, 43  
 Dahıye Nezareti, 281

Daire-i Adıye, 33  
 Danişay, 20, 344  
 Darülfünun, 114, 135, 175,  
 202, 219 229, 293, 310,  
 311, 314, 341  
 Darülmuallemat, 175  
 Darülmualimin, 170  
 Darüşşafaka, 175  
 Darwin (Charles), 219 311  
 Darwinizm, 101, 152, 187  
 Daşnaklar, 297  
 Davison, Roderic, 145  
 Dayanışma, 38, 123, 324 329,  
 349  
 Decadence, 283  
 Değmer Şefik Hüsnü, 308  
 Delbet, M., 215  
 Del. Hamit Bey, 306  
 Demokrasi, 20, 48, 225, 296,  
 309, 314 323  
 Demokrat Parti, 155  
 Demokratikleşme, 116  
 Demokratikleşimin, 243  
 Demolins, Edmond, 108, 143,  
 150, 151, 152 154, 156  
 157 158, 160 161, 164  
 Denais, Joseph, 145  
 Dersaadet İdadisi, 285  
 Dersaadet Tercüme Odası  
 Mecmuası., 294  
 Derviş Vahdeti, 396  
 Descamps, Paul, 143, 150, 152  
 Despotizm, 96, 118, 145 384  
 Despotluk, 51  
 Deve luğlu Ferit, 263  
 Devlet - Pouleia, 17  
 Devlet Ebed Müddet, 119  
 Devlet Sosyalizmi, 163  
 Devlet, 19, 24 38, 39, 43 46,  
 51, 53, 54, 55, 58, 63, 64,  
 65, 68, 70, 73, 77, 78, 79,  
 80, 81, 82, 85, 86, 89, 92,  
 93, 97, 109, 120, 122, 126,  
 127, 128 129, 131 140,  
 141, 149 151, 156 158,  
 159, 163 168, 210 211,  
 217, 221, 237, 238, 243,  
 254, 259, 265, 271, 274,  
 278, 279, 291, 295, 310,  
 313, 316, 319, 320, 321,  
 322, 328, 329, 331 378,  
 380, 381, 387, 395 399  
 Devletçilik, 19, 136  
 Devlet-i Aliyye, 55 60, 271  
 Devrim, 117, 130, 145 153,  
 156 161, 162 163, 184  
 197, 275, 277 278, 287,  
 288, 290, 293 304, 323  
 Devrimcilik, 307  
 Diderot, 217  
 Diehl, 30  
 Difat Partisi, 202  
 Diktatorya, 127  
 Dimitri Cantimir, 41  
 Dino, Güzin, 223  
 Dıvar - Hümayun, 250  
 Diyalektik Tarih, 29  
 Diyarbekir, 314  
 Diyojen, 372  
 Doğu Akdeniz, 37  
 Doğu Dilleri Okulu, 202  
 Doğu Halkları Kurultayı, 305  
 Doğu, 23, 36  
 Doğu-Batı Sentezi, 225  
 Donanma Cemiyeti, 347  
 Dortheos (Patrik Vekili), 376  
 Donmeler, 298  
 Dragomir, Ion, 373  
 Draper John, 231  
 Dumont, Paul, 365  
 Durkheim Emile, 114, 143,  
 216 220, 221 222 311,  
 312 313, 314 315 324  
 325, 328, 332 382  
 Duru, Kazım Nabı, 128  
 Düşap Srpulu, 365  
 Düşünce Akımları, 19  
 Düyuna Umumiye, 220, 274,  
 275  
 Düzen Egemenliği, 31

## E

Ebubekir Ratib Efendi, 92, 93  
 Ebuzzıya Tefik, 46 338  
 Ecole Des Roches, 160  
 Edebriyat, 83, 85, 280, 282,  
 283 286 287, 288, 289,  
 363 399  
 Edebriyat-ı Cedide, 282, 283  
 285, 288, 289, 290  
 Edme, 61 219  
 Edward VII (Kral), 126  
 Eflak, 41, 367  
 Eflatun, 23  
 Ege Adaları, 109  
 Ege, 246 298  
 Ege, Nezahat Nurettin, 143  
 157  
 Egitim, 47 50, 52, 59, 70, 77,  
 90 97, 99, 101, 110, 112  
 113, 125, 135, 155, 194

198 202, 230 271, 273  
275 287 313, 339, 340,  
341, 343, 344 363, 368  
369, 379, 380 385, 387  
396, 399  
Ehl-i Sünnet, 242  
Ekim Devrimi 307, 321  
Ekim Manifestosu, 197  
Ekileşimizm 99 316  
Ekonomi Politik, 294 295  
El Ahd 135  
El-Hac Ali Paşa, 40  
Elaazığ 98  
Eliit 72 102 112 122 246  
377, 379  
Ender, 101  
Elliott Sir Henry, 51  
Elmalı Hamd. Yaz.ı, 222 237,  
258, 259  
Emevîler, 240 257, 258  
Emin Arslan, 118  
Emin Bulent 194  
Ermanusludis, 375  
Emperyalizm 158, 182, 272,  
331  
Enrullah Efendi, 311  
Encümen Danış, 83  
Engels Friedrih 297  
Engizasyon 232  
Entelejensiya, 144  
Entelektüel 246  
Enternasyonalizm), 297, 363  
Entrika 48  
Envar-ı Zennâ Dergisi, 216  
Enver Paşa 124, 126, 128,  
185, 305  
Epistemolojik, 38  
Erbakan (Necmettin) 235  
Erenköy, 154  
Erkul Ali, 144  
Ermeni Devrimci Federasyonu  
297  
Ermeni Kadınlar İlerakki  
Demegi, 365  
Ermeni Millet Nizamnamesi,  
297  
Ermeni Olayları, 119  
Ermeni İncisi 127, 128 188  
Ermeni, 20, 53 90, 123, 178  
Ermenice, 131, 297, 363  
Ermeniler, 93 114, 121 138,  
296, 297 363, 369 370, 371  
Erozan Cema. Sahrı, 282  
Ersay Mehmet Akif, 197 289  
Ertugral, İsmail, Ferit, 237  
Erzurum, 148

Esad Efendi 236  
Esnaf 134 141  
Eşitlik, 20, 39, 59, 69 91, 92  
96, 105 107 166 174, 180,  
247 254 277, 335 349,  
352, 372 384  
Eşitsizlik 313  
Ethem Nejat 306, 307  
Ethnik. Arama 375, 376  
Etbank 308  
Etni, 41  
Ethnik 49 90, 91 98, 103 105,  
107 108, 109 110 118,  
123 125, 126 131 132,  
208 213, 298 330, 371  
374 378  
Etnisite 200  
Evkaf Nezareti, 135  
Evliya Çelebi 37  
Evrim, 322 377

## F

Faiz Bey, 149  
Farabi, 33  
Fardis D. 372  
Farsça, 60, 183 185 200  
Fas 267  
Fatih Camii, 175  
Fatih Sultan Mehmet  
(Padışah) 26, 27  
Fatma Aliye Hanım 224  
Faydacılık 313  
Fazıl Mustafa Paşa 396  
Fazlurrahman 251, 252  
Federalist 123  
Federalizm, 65, 119  
Felatun Bey ve Rahim Efendi,  
171 230  
Feminizm, 19, 20 335, 336  
338 348, 349 350, 352 356  
Fenelon 340  
Fenni İsmail 222  
Feodal Düzen, 197, 199  
Ferdi ve Şürekası 285  
Fethi Naci 223  
Fetva 23  
Feyz. Paşa 10.  
Feyzi Siyân Rüşdiyes. 285  
Fikih, 25 101, 111 193 254  
256 257  
Fihbe, 178  
Filibel. Ahmed Hilmi (Şehben  
derzade), 237 242 250  
Fikistan 114  
Findley, Carter 174

Fontanelle 340  
Fotiadis, Ioannis, 371  
Fouillee, Alfred 185, 313, 315,  
323  
Fournier, 311  
Frankar, 188  
Fransa Seferatnamesi 40  
Fransa, 38 41, 45 48, 57, 63  
68, 71, 91, 113, 114 118  
128, 147 151, 155 156,  
160, 161 163, 165 169,  
178, 179 188, 197 216,  
220, 267, 277 285, 287,  
292, 301, 308 313, 335,  
336, 350, 363  
Fransız Akademisi 311  
Fransız Devrimi (ayr. bkz  
İhtilal) 93, 117, 120,  
142 158, 159 161 277,  
283 287 288 289, 338,  
395 398  
Fransız İhtilal (1789) 40 41,  
88 128, 254 256 316 391  
Fransızca, 60 64 83, 121,  
131 144 174, 202, 214,  
215, 220, 311, 318, 323, 340  
Fransızlar 126 243  
Fuat Paşa 54, 55 57, 58, 60  
64, 65, 69, 70, 71, 77, 93,  
102, 104 172  
Fuat Sabit, 194  
Fuat Şemsi Bey 240

## G

Galata 40  
Galatasaray Sultaniyesi / Lisesi,  
120, 219, 229  
Galland, Antoin 38  
Galler 188  
Gambetta, 287  
Gayrimüşlim 59, 64, 65 68,  
88 89, 90, 91, 92, 97, 102,  
106 107, 112, 114, 115  
119 166, 176 179, 191  
235, 253, 254 255, 257,  
265, 266, 309, 355, 362, 367  
Gazı Gabeydülün 211, 212  
Genek, 25, 29, 35, 44, 48, 51  
56, 68, 71 72, 74 77 85 89,  
90, 91, 92 94, 122, 128, 129,  
130 133, 139, 156, 163, 167  
192, 198, 206, 226, 227, 228  
232, 233, 237, 242, 249, 252,  
289, 290, 315, 335, 346, 372,  
374 384

Gelibolu u Mustafa Ali, 26, 27, 38  
 Gemeinshaft, 317  
 Gence 202  
 Genç Kalemler, 181 183, 184 185, 192, 311  
 Genç Osmanlılar, 396  
 George Lloyd (Britanya Başbakanı), 376  
 Georgeon François 154, 197 Ger., 65  
 Gericı, 40, 208, 213  
 Gericilik, 309  
 Germanos (Patrik), 375  
 Giampetri, 45  
 Gibbon, 30  
 Gide, Charles, 312 313  
 Gırışmçlık, 160, 161, 165, 293  
 Girit İsyanı, 104, 119  
 Girit Sorunu, 374  
 Girit, 63, 178, 298, 376, 398  
 Goncourt, Edmond de 216  
 Gotlar, 188  
 Gökalp, Ziya, 113, 114 127, 132, 133, 134, 137, 138, 139, 143, 181, 185, 186, 189 190, 191 193, 194, 195 204, 216 221, 222 272 290, 311 313, 314, 315, 316, 317 318 319, 320, 321, 322, 323 324, 325, 326, 328, 329 330, 331, 332 333, 399  
 Govsa İbrahim Alaettin 151  
 Grand Orient Locastı, 371  
 Gregor (Patrik), 362  
 Grignon Ziraat Okulu, 120  
 Guyo-Daubes, 101  
 Gühane Hatt . Hümayunu (1839) (ayr bız. Tanzimat Fermanı), 19, 91, 93, 94, 96, 104, 166, 180, 254, 329  
 Güntha , 227  
 Gümülüne 178, 398  
 Günehay, Şemseddin 192, 237 244

## H

Habsburg, 26  
 Haçatır Malutman, 147  
 Hadı Atlası, 199, 204  
 Hâdım Haremeynü's-şerifeyn, 89  
 Hakikat Pençesi, 284

Hakimiyet i Milliye 204  
 Hakk. Behtç., 177 304  
 Halet Efendi, 40  
 Halide Salih, 216  
 Haul Bey (Dahıye Nazırı) 131  
 Halil Ganem 118  
 Halil Şerif Paşa, 54, 105  
 Halim Sabit (Şibay), 196, 313  
 Halk Fırkası (CHP), 309  
 Halka Doğru, 202  
 Halkçılık, 139, 283, 311, 314, 322, 323 324, 325 333  
 Halı Şerif Paşa, 69  
 Hamdullah Suph., (Tanrıöver), 194  
 Hammer, 232  
 Hanedan 30, 85, 98, 102, 156, 242, 248, 284  
 Hanefi, 101  
 Hanımlara Mahsus Gazete, 343  
 Harb Mecmuası 202  
 Harbiye Yüksek Mektepler İttihadı, 147  
 Harbiye, 117 118  
 Harf Devrimi 401  
 Hariciye Nezareti, 285  
 Harp Akademileri 20  
 Hasan Fehmi Bey, 149  
 Hasan Hamit 312  
 Hasan Mellan, 170  
 Hasan Tahsin 303, 312  
 Haver Mecmuası 216  
 Hayat İçinde, 283  
 Hayat ve Kitaplar, 221  
 Hayat, 202  
 Hayrettin Paşa, 370  
 Hayrullah Efendi (Şeyhülislam), 62  
 Heackel, Ernest, 382  
 Hegel, 292 316  
 Helenistik, 23  
 Helenler Dünyası, 36  
 Helenler, 41  
 Helen Politik Birliği, 374  
 Helemizm, 41, 373  
 Heenotomanizm, 373  
 Heppfand, Alexander Israel (Parvus Efendi), 304  
 Helvetius, 120  
 Hersek İsyanı, 105  
 Hınçaklar, 365  
 Hınçakyan Partisi, 297, 365  
 Hristiyanlar, 59 68, 69 70, 104, 109, 210 266, 393  
 Hristiyanlık 87 232 340,

348 362  
 Hiyanet i Vatanıye Kanunu 308  
 Hızır ul Muluk 38  
 Hicaz 89, 271  
 Hicri Bey (Dr), 149  
 Hihmet 202  
 Hilafet, 24, 118, 242, 243, 248 253, 257 258, 260 267, 269, 271 390  
 Hindistan, 155 234, 254, 267, 270  
 Hint Kültürü, 33  
 Hint, 23  
 Hıyerarşi, 32, 51, 77, 259, 263, 369, 381  
 Hizmet Gazetesi, 284 285, 286  
 Hobbes (Thomas), 86  
 Hollanda, 267  
 Hugo Victor, 229  
 Hınuh-ı İdare, 293  
 Hume, David 154  
 Hunlar, 393  
 Huysmans, Joris-Karl, 283  
 Hürnyet ve İtilaf Fırkası, 110 111 112  
 Harriyet, 48 104  
 Hüseyin Avni Paşa, 62  
 Hüseyin Cahit (ayr bız. Yalçın, . ), 147, 154  
 Hüseyin Fikret, 194  
 Hüseyin Hezarfen Efendi, 38  
 Hüseyin Hilmi (İşrakçı) 299, 300, 301, 302, 303  
 Hüseyin Kazım, 220  
 Hüseyinzade Ali (Turan), 118, 197, 202 317  
 Hz Adem 250  
 Hz Ebubekir, 258  
 Hz Muhammed, 113, 193, 388  
 Hz Nuh, 391, 392

## I

Iorga Nicolas 30, 36  
 Irak, 61, 89  
 İrkçılık, 56, 378  
 İrkşal, 113  
 İslahat Fermanı (1856) 19, 68, 91, 96 100, 103 104, 107 116, 166, 168, 253, 254, 255, 265 369, 382 384  
 İslahat Layihaları, 39  
 İslahat 19, 20 25 27, 37, 38 39, 40, 237, 243, 253, 272, 277

İslahatçılık, 27  
İsnard, 101  
İsrail, Bonor, 366

## I

İla-yı Kelimetullah, 215  
İbn Heysem, 24  
İbn Rüşd, 24  
İbn Sina, 24  
İbn Sü'ad Ailesi, 39  
İbn-i Haldun, 25, 38, 40, 85, 144  
İbn-i Halduncu, 38  
İbrahim Edhem Paşa, 70  
İbrahim Müteferikha, 26  
İbrahim Şinas., (ayr. bkz. Şinas.), 214, 215, 224  
İbrahim Temo, 98, 110, 118, 124  
İbret, 50, 51  
İctimaiyyat Mecmuası, 311  
İç Asya Siyaset Kültürü, 26  
İctihad, 98, 112, 115, 366  
İdeolojiler, 29, 32, 42, 45, 47, 50, 55, 76, 82, 88, 89, 103, 115, 126, 127, 129, 131, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 154, 156, 158, 161, 163, 177, 179, 196, 235, 239, 241, 243, 279, 288, 302, 311, 313, 332, 355, 357, 377, 378, 379, 380, 383, 385, 389  
İdil Ural Bölgesi., 198, 199, 200  
İdrak Gazetesi, 300  
İdris-i Bitlis., 26  
İfshan, 305  
İhsak-ı Hak, 48  
İhtilal, 27, 76, 124, 127  
İhtilalci Askerler Cemiyeti, 147  
İhtilalciler, 43  
İhya, 130  
İhdam Gazetesi, 302  
İkinci Dünya Savaşı, 139, 298  
İklimler Teorisi, 151  
İktisadiyyat Mecmuası, 311  
İktisat, 52, 59, 114, 133, 134, 137, 140, 176, 233, 285, 305, 322, 325  
İleri, 65  
İlerici, 40, 232  
İlerleme, 19

İlerlemecilik, 96  
İlm-i İctima (ayr. bkz. Science Sociale), 143, 150, 152, 154, 163  
İlm-i İktisad, 285, 293, 295  
İlimiye, 47, 255  
İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, 223  
İnsanlık, Hahıl, 26  
İncil, 89  
İngiliz Muhipleri Cemiyeti, 98, 102, 103  
İngilizce, 155  
İngilizler, 98, 203, 242, 314  
İngilizce, 57, 63, 71, 79, 91, 96, 152, 154, 155, 159, 162, 243, 267, 292, 350  
İnhutat, 27  
İnsan Hakları Bildirgesi., 291  
İnsan, 204  
İncamiyet, 301  
İntihab-ı Mebusan Kanunu, 167  
İran, 23, 89, 204, 229, 234, 276, 278, 297, 317, 401  
İrca, 235, 237, 396, 397  
İshak Sükrü, 98, 128  
İskendername, 23  
İslâm Aleyhtarlığı, 123  
İslâm Burhânı, 246, 254, 267  
İslâm Bolşevizmi, 304  
İslâm Çağı, 37  
İslâm Dünyası, 24, 25, 166, 182, 234, 236, 238, 241, 242, 244, 252, 253, 254, 256, 260, 261, 262, 263, 264  
İslâm Hukuku, 25, 198  
İslâm İhtilal Cemiyetleri İttihadı, 302  
İslâm Kalkınma Teşkilatı, 235  
İslâm Kardeşliği, 105  
İslâm Mecmuası, 133, 181, 192, 194, 202, 311, 324, 329  
İslâm Medeniyeti, 24  
İslâm, 23, 39, 49, 55, 57, 59, 68, 69, 70, 100, 106, 122, 133, 135, 140, 172, 191, 192, 193, 210, 215, 218, 224, 234, 238, 239, 242, 251, 260, 265, 271, 274, 307, 340, 341, 390, 392, 399, 400  
İslâmcı, 23  
İslâmcılar, 204, 236, 237, 243, 259, 317  
İslâmcılık, 20, 21, 28, 50, 56,

112, 115, 123, 132, 137, 206, 235, 236, 251, 253, 255, 277, 319, 378, 392  
İslâmî C.ha., 89  
İslâmî Devlet, 135  
İslâmiyet, 64, 87, 139, 211, 212, 228, 231, 232, 235, 250, 299, 303, 386, 389, 393, 395  
İslâmiyette Fecrinin Yahut Alem-i Nisvan'da Musavat-ı Tamme, 1326, 335  
İslâmlaşmak, 317  
İslâmlık, 190  
İsmail Cezmi., 174  
İsmail Gaspıralı, 196, 197, 198, 200  
İsmail Hakkı (Arap), 306, 307  
İsmail Kemal Bey, 108  
İsmail Safa, 399  
İspanya, 19, 27, 295  
İsrailiyat, 250, 252  
İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi, 90  
İstanbul Üniversitesi, 20, 204  
İstanbul., 34, 45, 47, 48, 50, 51, 60, 62, 64, 98, 118, 120, 123, 124, 131, 132, 145, 147, 181, 183, 195, 197, 199, 202, 203, 212, 218, 220, 226, 245, 247, 297, 298, 299, 300, 302, 303, 306, 307, 308, 314, 337, 363, 373, 376  
İstanbul Politikası, 38  
İstibdat, 131, 145, 146, 147, 169, 193, 205, 227, 244, 259, 276, 316, 396  
İstibşar, 231  
İstihbarat, 48  
İstikbal, 117  
İstiklal Mahkemesi, 138, 306  
İstümâlet, 32, 33, 34  
İsviçre Medeni Yasası, 130  
İsviçre, 149, 169, 301  
İş Kanunu, 14  
İştirak, 300, 301, 366  
İştirakçi Hilmi, 300  
İtalya, 19, 43, 46, 63, 203, 236, 328  
İtalyanca, 220  
İtfaiye Teşkilatı, 20  
İttifak Hamiyet (Yeni Osmanlılar), 78  
İttihad-ı Anasır, 111, 131, 132,



176, 178, 235, 255, 276  
 İttihad-ı İslâmî, 124, 235, 236,  
 265, 267, 268, 269, 270  
 271, 272  
 İttihad-ı Muhammedî, 396  
 İttihad-ı Osmanî Cemiyeti, 64,  
 98, 108, 118, 265, 269, 270  
 İttihat ve Terakkî Cemiyeti, 98  
 110, 112, 117, 118, 122,  
 124, 126 - 136, 138, 140,  
 142, 143, 147, 148, 149,  
 153, 154, 155, 164, 183,  
 196, 197, 202, 203, 215,  
 217, 219, 221, 230, 255,  
 299, 305, 306, 314, 316,  
 317, 328, 329, 333, 355,  
 363, 365, 372, 382, 394,  
 396, 397, 398, 399  
 İttihatçılar, 134, 144, 297, 301,  
 306, 400  
 İttihatçılık, 129  
 İyileştirme, 19  
 İzmir Suikastı (1926), 136  
 İzmir, 63, 103, 148, 284, 299,  
 300, 362, 367, 376  
 İzzet Efendi, 314

## J

Jakoben, 117  
 Janet, Paul, 222  
 Japonya, 74  
 Jeopolitik, 51  
 Jeune Turc, 202, 305  
 Jeune Turquie, 43, 44  
 Jim Gazetesi, 98  
 Journal des Debats, 202  
 Journal de Laborador, 365  
 Jön Türk Gazetesi, 199  
 Jön Türk Hareketi, 19, 65, 122,  
 123  
 Jön Türk Kongresi I, 109, 119,  
 120, 145, 153, 363, 372  
 Jön Türkler, 47, 51, 52, 53, 98,  
 102, 107, 114, 115, 116,  
 127, 138, 142, 145, 146,  
 147, 153, 180, 185, 186,  
 375, 380, 389, 394  
 Jurnal, 48, 63, 228  
 Jurnalistik, 275

## K

Kadın Hakları, 101  
 Kadınlar Dünyası, 346  
 Kadınlar, 135, 336, 338, 339,

341, 342, 344, 346, 347,  
 348, 349, 351, 353, 365  
 Kadınları Çalıştırma Cemiyeti,  
 136  
 Kadızadeler, 39  
 Kadro, 204  
 Kafkaslar, 297  
 Kafkasya, 84, 178, 202, 212  
 Kahire, 98, 119  
 Kalemîye, 54  
 Kalkınma, 70, 109, 243  
 Kam, Ferid, 237  
 Kamîl Paşa, 203, 275, 276  
 Kamu Hizmeti Birimleri, 20  
 Kamusal Alan, 129, 168, 177,  
 358  
 Kamusal Hayat, 162  
 Kamusal Felsefe, 261  
 Kansu, Nafî Aruf, 164  
 Kant, 67, 388  
 Kanun-ı Esasî, 70, 105, 106,  
 107, 108, 111, 130, 147,  
 149, 166, 167, 168, 172,  
 181, 259, 260, 297, 369,  
 385, 391, 396, 399  
 Kanunlaştırma, 166  
 Kaos, 393  
 Kapital, 366  
 Kapitalizm, 136, 159, 161,  
 163, 174, 209, 278, 292,  
 293, 296  
 Kapütasyonlar, 109, 166  
 Kapriye Noradukyan Efendi,  
 364  
 Kapıcı Paşa Seb'î, 40  
 Karabekir, Kazım, 306  
 Karadağ, 274  
 Karadağlılar, 172, 398  
 Karadeniz, 204  
 Karacısâ, Yavuz Selim, 355  
 Karako, Cemiyet, 136  
 Karaköy Kapısı, 40  
 Karasmanoglu, Yakup Kadir,  
 289  
 Karatheodoris A., 370  
 Karay, Refik Halit, 302  
 Kardeş Karlı, 27  
 Karolides, 375  
 Kars, 204, 274  
 Kasap, Theodor, 372  
 Kaspi, 202  
 Kaşgar, 266, 267  
 Katerina II (Çarice), 40  
 Katip Çelebi, 25, 26, 38, 40  
 Katolik Ermeniler, 41

Kautsky, Karl, 298, 304  
 Kayseri, İsmail Hakkı, 305  
 Kazaklar, 98, 199  
 Kazan Türkleri, 198  
 Kazım Nami, 183  
 Kemalettin (Şehzade), 371  
 Kemalist Tarih Yazımı, 138  
 Kemalist, 132, 136, 140, 141,  
 173, 314, 318  
 Kemalistler, 136, 139  
 Kemalizm, 129, 136, 138, 139,  
 140, 142, 366  
 Kent, 125, 126, 324, 353  
 Kerbele Hadisesi, 242  
 Kerensky, 307  
 Khalid Adeeb, 206  
 Kıbrıs, 274  
 Kınalızade Âh, 25, 33, 36, 38  
 Kırğız, 201  
 Kırım Savaşı, 91, 96, 270  
 Kırım, 84, 196, 198, 201  
 Kırk Yü, 285  
 Kısas-ı Enbîya, 84, 242  
 Kuluk, 125  
 Kızı, Elma, 318, 399  
 Kızıbaş, 28  
 Koca Sekbanbaşı Risalesi, 40,  
 377  
 Koç, Bey, 38, 40  
 Koidis, 375  
 Kolektivite, 44  
 Komünizm, 305, 307, 308, 309  
 Komünist Manifesto, 297  
 Kongar, Emre, 143  
 Konstantinopolis Örgütü (Or-  
 ganos, Konstantinopoleos),  
 373, 374, 375  
 Kooperatifleşme, 295  
 Korais, Adamantios, 362  
 Korporasyon, 324, 325  
 Korporatizm, 328, 329  
 Kosmüdis, 375  
 Koşut Medresesi, 47  
 Kozmos, 393  
 Köprülü, Fuat, 30, 31, 190  
 Kösemihâlî, Nurettin Şazi, 143  
 Kırkor Agaton, 364  
 Kırkor Odyan, 364  
 Kudüs, 131  
 Kulen, Askerî Tıbbiye Tıbbisi,  
 98  
 Kulen, Vakası, 384  
 Kuntay, Mithat Cemal, 244  
 Kuramsal Bilgi, 164  
 Kuran Ahmed Bedevi, 145

Kareys Kabilesi, 242  
 Kurtuluş Savaşı, 138 148, 272  
 Kurtuluş, 307 308  
 Kurumsallaşma, 139 198, 221  
 Kutsa Şehir, 34  
 Kuzey Türkleri, 211  
 Küçük Asya 31  
 Küçük Kadınlar, 350  
 Küçük Kaynarca Antlaşması  
 (1774), 91, 198  
 Kütür Haftası, 204  
 Kürd Teavün, 314  
 Kursu Sosyalizmi, 163  
 Kört Teali Cemiyet, 98, 103  
 Kürtler 103, 138, 271, 390  
 Kütahya Eskişehir  
 Muharebeleri, 148

## L

*La Nouvelle Revue* 202  
*La Patrie Gazetesi* 119  
*La Science Sociale* Dergisi 157,  
 158, 163  
*La Solidaridad* Ovradera, 365  
 Lacombe Paul 288  
 Lacombe, Pierre, 220  
 Lad no, 131  
 Laffitte, Pierre, 120, 215, 217  
 Laik, 90 102, 114, 135, 164,  
 168, 291, 313 362, 363,  
 372 399  
 Laikleşme 133, 195, 278  
 Laikleştirme, 135 139  
 Laiklik 140, 291 292, 333  
 400  
 Laissez Faire, 294  
 Lamarck, 382  
 Landau, Jacob M., 235  
 Latin Harfleri, 101  
 Launce 41  
 Latiner, 188  
 Lavoisse, 30  
 Lavoisier, 221  
 Layihalar, 38  
 Le Bon, Gustave, 102 120  
 315  
 Le Mettrie, 217  
 Le Play Okulu 108, 149, 151  
 Le Play, Frederic, 108 143,  
 159, 160 161, 163 164,  
 216, 310  
*Le Revue Occidentale*, 120  
*Le Temps*, 285  
 Lenin 307

Lerner, 383  
 Letourneau, 101  
 Leunclavius, 30  
 Levi Strauss, Claude 31  
 Lewis, Bernard, 38  
 Lewis George Henry, 216, 217  
 Liberat Demokratik Ramgavar  
 Partisi, 364  
 Liberal, 20, 43, 48, 145  
 Liberalizm, 19, 43, 47, 49, 117,  
 141, 143 145, 151 154  
 155 156, 163, 277 278  
 279, 287, 288, 290 294  
 296, 301, 317 320, 364  
 Library of Congress (Kongre  
 kütüphaneleri / ABD), 51  
 List, Friedrich, 133, 294 295  
 Littré, Emile 214, 217  
 Locke, John 120, 154 248,  
 349  
 Loncalar, 324, 325 369  
 Londra Konferansı, 376  
 Londra 48 49 60  
 Louis Philippe (Kral), 214  
 Louis XVI (Kral), 39 43  
 Lovet 83  
 Lozan Antlaşması, 123 139  
 Lübnan Krizi, 104  
 Lütfi Paşa, 25 27, 38  
 Lütfullah Bey, 146  
 Lütfullah Efendi, 144

## M

Maarif Cemiyeti, 194  
 Maarif Nezaret, 135, 177, 185,  
 193, 281 387 391  
 Maarif Vekaleti 312  
 Maarifi Umumiye  
*N zammamesi* (1869), 99,  
 179  
 Macaristan, 182  
 Macarlar, 393  
 Macchiavelli, 86  
 Magna Carta 93  
 Mağrip, 19  
 Mahmud Celaleddin Paşa, 156  
 Mahmut II (Padişah), 46 70,  
 88, 91, 93 139, 180 214,  
 370, 392  
 Mahmut Nedim(ol) Paşa, 51  
 54, 61, 62, 155, 275  
 Mahmut Paşa, 26 144, 145  
 Mahmut Şevket Paşa Suikastı  
 (1913) 299 301 305  
 Mahmut Şevket Paşa, 148  
 Mai ve Siyah, 285  
 Makedonlar, 296  
 Makedonya Sorunu, 125 126  
 Makedonya, 125 130, 270  
 297 368, 370 373  
 Makedonya-Edirne Sosyal  
 Demokrat Grupları, 297  
 Malta, 203 220, 314  
 Maumut-ı Medeniye, 176  
 Mamulat-ı Dahiliye İstinaatı  
 Kadınlar Cemiyeti, 346  
 Manastır İsmail Hakkı  
 Efendi 256, 261 262 263  
 264  
 Manchester Okulu 133  
 Maneviyat, 137  
 Mardin, Şerif 54, 105, 152,  
 174, 236 244  
 Marksizm 365  
 Marını, 41  
 Marx, Karl 297, 366  
 Mason, 371  
 Materyalist 101, 309  
 Materyalizm, 20, 216  
 Maupassant, Guy de, 216  
 Maurras, Charles 163  
 Maverdi, 24  
 Mebadi-ı İlim i Servet i Milet,  
 285  
 Mebruke Hanım, 397  
 Mecelle, 84, 101, 102, 256, 352  
 Mecliseret 215  
 Meclis-i Ayan, 371  
 Meclis-i Mebusan (Mebusan  
 Meclisi), 62 70, 106, 123,  
 127, 130 278, 351 391  
 Meclis-i Meşayih, 193  
 Meclis-i Umumi, 203  
 Meclis-i Vala-yı Ahkam-ı  
 Adhiye, 60  
*Mecmua-ı Fünûn* 56 58 384  
*Medeniyet* 178, 301  
 Medeniyet, 24, 26, 55, 56 57,  
 58, 59, 64, 67 138, 211,  
 218, 241, 246, 252, 318,  
 328, 330  
 Medine 57, 89  
 Megali İdea 373, 375  
 Men taristler 41  
 Mehmed Lütfi Efendi 41  
 Mehmed Sabahaddin (ayr bkz  
 Prens Sabahaddin), 143  
 Mehmed Şerif Efendi, 39  
 Mehmet Akif (Ersoy) 243 272

- Mehmet Al Paşa (Kavalalı), 54  
 Mehmet Al. Tefrik, 194, 399  
 Mehmet Cavit 265, 290 293,  
 294, 295 310  
 Mehme Emin (Yardakul),  
 194, 399  
 Mehmet Rauf, 282, 286, 290  
 Mehmet Reşit 118  
 Mehmet Tefrik 394  
 Memecke, 127  
 Mekke 89  
 Mektep Dergisi, 283, 286  
 Mekteb-i Ahiye, 182  
 Mekteb-i Harbiye, 154  
 Mekteb-i Mülkiye 220, 281  
 283, 285, 286  
 Mekteb-i Sultanı 229, 379  
 390  
 Mekteb-i Tıbbiye 98  
 Mektep 208  
 Meleklerin Kanatları Alındakı,  
 Şeh r, 34  
 Mekutler, 41  
 Mercan Nogay, 200  
 Merkezleşme 162  
 Merkezîyetçilik, 92  
 Meşrutiyet, 47 100, 132 172,  
 234 253, 257, 259, 278  
 292, 316 373  
 Meşrutiyet, 19, 20, 42, 46, 64,  
 65 70, 72, 92 97, 98, 102  
 104, 105, 106 107, 108,  
 109, 110, 112, 114 115,  
 124, 126, 127, 128 133,  
 141, 147, 148, 152 166,  
 167, 168, 170, 174 175,  
 176, 177, 178 179 204,  
 210 213, 229 230 253,  
 256, 258, 260, 272 293,  
 294, 297 299, 300 306,  
 310, 313 314, 317 318,  
 322, 323, 325, 336 338,  
 341, 343, 351, 355, 363,  
 371, 380 387, 389, 391,  
 393, 394 395, 395, 398  
 399, 399, 401  
 Meşveret dergisi, 118, 121, 123  
 285, 384  
 Meşveret, 48, 55, 64 65, 66,  
 70 104 122, 226, 248, 258,  
 260  
 Metafizik, 220, 232  
 Metya, A. Mithat, 312  
 Mevkiyet Hattı, 197  
 Mezhap, 69, 242 251, 254,  
 291 385  
 Migridiç 364  
 Mısır Çarşısı, 174  
 Mısır Hancedanlığı, 78  
 Mısır 45, 89, 155, 178, 193,  
 234 240, 254 269 271  
 274 312, 315 336  
 Mıdılı (Adası) 94  
 Millîtarizm, 186  
 Mill John Stuart 219, 220  
 350  
 Millerand Alexandre, 313  
 Millet ve Miliyet, 208 209  
 Milletçilik, 326  
 Millet-i Rum 367, 368  
 Milli Meşrutiyet Fırkası 305  
 Milli Mücadele, 123 148  
 Milli Mudafaa Cemiyeti, 136  
 Milli Tezbutat Mecmuası, 311  
 Milliyetçi Cephe 319  
 Milliyetçiler, 236  
 Milliyetçiliğin Bağı Esasları  
 211  
 Milliyetçilik 19, 20, 53, 54  
 59 65, 90, 107, 125 126,  
 131, 132, 136 137, 142  
 154, 178, 179, 180, 181  
 185 189, 191 195, 206,  
 265 266, 270 272, 277  
 296 309, 311 317, 319  
 321, 322, 323, 324 328,  
 332 351, 363 365 367,  
 368, 370, 373, 394, 399, 401  
 Mısır Dergisi, 226 231  
 Mısak-ı Milli, 137  
 Mislîmîr Tekkesi, 263  
 Misyonerlik, 390  
 Mithat Paşa, 54, 60 62, 63, 64  
 65, 70, 83, 84, 95 96, 98,  
 101, 105 106, 125 127,  
 153, 173, 175, 180, 214,  
 215, 266, 274, 345, 364,  
 370, 391 396  
 Mithat Paşazade Ali Haydar  
 145  
 Mitoloji, 232, 393  
 Mızan, 119  
 Mızan: Murat, 119, 120 123,  
 151, 224  
 Modernite, 51  
 Modernizm, 28, 237, 315, 386  
 Modernleşme, 17, 20 21, 29,  
 37, 71 72, 73, 74, 80, 94,  
 125, 130, 148, 174, 195,  
 198, 223, 232, 234, 235,  
 234, 237, 238, 241, 246,  
 250, 253, 254, 280, 281  
 337, 349 354, 356 359,  
 378, 379, 380 381 378  
 380, 385, 399  
 Moğol İstilası, 228  
 Moğollar, 113, 228, 393  
 Monarşi, 81, 82, 197 248, 337  
 Mondros Mütarekesi (1918),  
 299, 375  
 Montesquieu 67, 120, 151,  
 311  
 Mora Ayaklanması 90  
 Mora Fetretü, 90  
 Moran, Berna, 172 223, 224  
 Mordtmann (Şarkiyatçı), 45  
 Moskoflar, 172  
 Moskova, 305  
 Mousnier 37  
 Mousouros, Kostaki 371  
 Muallim Naci, 173  
 Muallimler Mecmuası, 163, 311  
 Muhafazakarlık, 49 77, 117,  
 130, 154 163  
 Muhalefet 52, 68, 72, 76, 77,  
 78 82, 96 100, 103 107  
 109, 114, 123 148 238  
 254, 260, 265  
 Muhammed Abdan, 239  
 Muhammed İbn Abd-ül Vahab,  
 39  
 Muhbir 47, 48  
 Mukaddime 25, 144  
 Murad Molla Tekkesi, 83  
 Murad V (Padşah), 51, 80  
 274, 371, 372, 391  
 Musa Kazım Efendi  
 (Şeyhülislam) 237, 261, 264  
 Musahabat: Ahlakîye, 178  
 Museviler, 114  
 Mushiheddin Adil, 350  
 Mussolini (Benito), 139  
 Mustafa Celaleddin Paşa, 196  
 Mustafa Fazıl Paşa, 45, 46 47,  
 48, 54, 67 68, 78 104  
 Mustafa Kemal Paşa (ayr. bizz  
 Atatürk) 123, 136 142,  
 304, 306, 314 316, 322  
 Mustafa Numa Tarıkı 38  
 Mustafa Rasih Paşa, 40  
 Mustafa Reşit Paşa 42, 54, 56  
 59 60, 77, 83, 85, 155, 214,  
 215  
 Mustafa Sabri Efendi, 237 256  
 Mustafa Sami Efendi 40, 41,  
 54, 58, 225  
 Mustafa Satı, 112, 113 114

Mustafa Suphi, 305, 307  
 Mustafa Zühdi 312  
 Musul, 61  
 Musurus G. kas, 372  
 Mutedil Hürriyetperveran  
 Fırkası, 110 111  
 Mutakkiyet, 130  
 Mutlakriyetçilik 162  
 Mutluluk Kapısı, 34  
 Mübadele, 309  
 Müdafaa, 231  
 Müdafaa-i Milliye Cemiyeti,  
 203  
 Müftüoğlu, Ahmet H. kmet,  
 282  
 Mukerrem Beikis, 352  
 Mulkiye Mektebi, 54 117 387  
 Münif Efendi 340  
 Münir Paşa, 54, 56, 66, 67, 68  
 Münihabât-ı Asar, 225  
 Mürteğ Antlaşması (1903)  
 126  
 Müsavat (Eşitlik) 20, 128,  
 176, 253, 254 255 256 277  
 Muareke Dönemi, 98 103  
 Mû eferrika Matbaası, 4.  
 Mû erim Rüşdi Paşa 62

## N

Nâbi, 34  
 Nahabet Rusmyan, 364  
 Naima, 40  
 Nakşibendlik, 47, 50 51  
 Nanuk Kemal, 43, 44, 47, 48  
 50, 51 52, 73, 74 75, 77,  
 85, 93 99, 104, 105, 108,  
 115, 117, 132, 172 180  
 199, 216 224, 225 226,  
 227, 230 231, 232, 244,  
 245, 246, 247, 248, 249,  
 250, 267, 268, 269, 282,  
 284, 342, 371, 372, 386,  
 391, 396  
 Napoleon (Bonaparte), 158  
 Napoli 46 117  
 Napolyon III (İmparator), 48  
 287, 379  
 Narlıs, 375  
 Nasihat'us Selâtin 38  
 Nasihatname, 27  
 Nasyonalizm, 321  
 Nâzım (Dr / Selânikli), 118  
 124 127, 128 153 202  
 Nâzım Bey, 306

Naz. Almanyası 298  
 Nazım Ziya Bey 389  
 Necid, 39  
 Necip Asım (Yazıkız), 181  
 Neologos Gazetesi 372  
 Nesli. Cedid 164  
 Neuchâtel, 149  
 Nezihe Muhtetin, 347  
 Nietzsche, 363  
 Nigar Hanım, 175  
 Nikola I (Çar), 387  
 Nikolai I (Çar), 126  
 Nikolas (Metropolit), 376  
 Nikolai Mavrokordato 41  
 Niş 60, 174  
 Nişli Mehmet Aga 40  
 N. yaz. Bey (Resne), 124 126  
 Nizami Cedid 81, 237  
 Nizami Mahkeme 237  
 Nizamulmülk, 24  
 Nordau 311  
 Nuh İrfan., 393  
 Nur Gazetesi, 199, 200  
 Nurettin (Şenizade), 371  
 Nushat'us-Selâtin 27  
 Nutsal, 401

## O

Oğuz Han, 393  
 Oğuzculuk 181  
 Oikonomia 31  
 Okullaşma 125  
 Olgaç, 90  
 Orenburg, 197, 209  
 Orfanids, 375  
 Orkun, Hüseyin Namık, 319  
 Orta Asya 31, 49 89, 152  
 159, 182, 208, 268, 393  
 Orta Çağ, 35, 36, 281, 291  
 Ortadoğu, 24, 37, 47  
 Ortaköy, 363  
 Ortaylı, İlber, 37, 106 223,  
 352  
 Ortodoks, 41, 362  
 Ortodoks.ar, 254, 367  
 Ortodokslik, 236  
 Osman Hamdi Bey, 175  
 Osman II (Genç Osman /  
 Padişah), 27  
 Osmanlı Aydınları, 24  
 Osmanlı Birliği, 107 122  
 Osmanlı Demokrat Fırkası  
 1.0, 111, 112  
 Osmanlı Devleti 19, 55, 69,  
 75, 90, 91, 102, 103, 112,  
 137 181, 187, 197, 206,  
 213 236 241 272 274,  
 309, 328 330, 332 333,  
 336, 340 341 342 343,  
 346 362 363 366 369,  
 381, 389 391 392  
 Osmanlı Dünyası 242  
 Osmanlı Düşünüşü, 19  
 Osmanlı Entelijansiyası, 36  
 Osmanlı Gazetesi, 119  
 Osmanlı Hürriyet Cemiyeti,  
 124  
 Osmanlı İmparatorluğu, 19  
 30, 37, 43 44, 45, 49 51  
 54, 69, 83 85, 86, 89 99  
 106 107, 108 112, 115  
 125 130, 132 136, 146,  
 150, 153, 166 18., 182  
 185, 188, 215 218, 266,  
 296 297, 319 33., 365  
 369 370, 373 379, 399  
 Osmanlı Kadir Hareketi 142  
 Osmanlı Liberaleri Kongresi  
 146  
 Osmanlı Müdafaa-ı Hukuk u  
 Nisvan Cemiyeti, 346  
 Osmanlı So c. u. u. 298  
 Osmanlı Sosyalist Fırkası, 299,  
 300, 301  
 Osmanlı Tarih, 394  
 Osmanlı ve Türk Kadınları  
 Esirgeme Derneği, 346, 347  
 Osmanlı, 17, 34 37 73, 74  
 75, 102, 108, 144, 166, 167,  
 170, 178 201, 209 213,  
 217, 223 224, 231 234,  
 245, 250 273, 275, 276,  
 304, 305 306, 307 310,  
 322, 323 335, 336 338,  
 339, 340 348, 351 352,  
 366, 395 401  
 Osmanlıca, 183, 184 197 199,  
 200, 236, 297, 311 335  
 336, 337, 382  
 Osmanlıciar, 236  
 Osmanlıciik, 56 64 65, 88,  
 91 92, 93, 94, 96, 98 100,  
 102, 104, 105 106, 107  
 108, 109, 110, 111, 112,  
 113, 114, 115, 116, 130,  
 131, 137, 153, 186, 187,  
 265, 269, 272, 277, 317, 386  
 Osmanlı-Cumhuriyet  
 Kuruluşu, 21  
 Osmanlılar, 23, 25, 26, 27, 29,  
 34, 35, 36, 153 177, 182

187, 242, 243, 257, 262,  
268, 298, 393  
Osmanlılık 109, 113, 114,  
131, 148, 171, 177, 179,  
180, 185, 190, 195, 269,  
318, 392  
Osmanlı-Rus Savaşı, 1877/1878  
(ayr. bkz. 93 Harbî) 63  
Osmanogulları 27  
Oransoy Faik Âlî, 282

## Ö

Ömer Seyfettin, 137, 184, 186,  
188, 189, 190, 191  
Özalizm, 155  
Özbekler, 393  
Öze, G.riştin, 119  
Özenilik, 340  
Özleşme, 185  
Özon, Mustafa Nihal, 263  
Özsever Hüseyin Siret, 282

## P

Paideia Kültürü, 33  
Paissiy Hibilandevskiy 41  
Palmerston (Lord) 59  
Pancatantra, 23  
Pan-Germenizm, 211, 265  
Pan-İslâmîk Duyarlılık, 266  
Pan-İslâmîstler, 211  
Pan-İslâmîizm, 132, 197, 235,  
265, 267, 268, 276, 380  
Pan-Romanizm, 211  
Pan-Savizm, 105, 198, 211  
265, 267, 268, 269  
Pan-Türkizm, 197, 211  
Papalık, 269, 291  
Paradigma, 25, 167, 234, 348  
Paradoksal, 44, 47  
Paramilitar, 124, 126  
Paris Akademisi 37  
Paris Barış Konferansı, 203  
Paris Komünü, 76  
Paris, 41, 44, 45, 57, 60, 67,  
98, 117, 118, 119, 120, 123,  
124, 131, 144, 145, 157,  
202, 217, 218, 219, 225,  
292, 299, 363, 364, 372  
Parla, Taha, 316  
Parlamentarizm, 158  
Parlamento, 68, 105, 118, 161,  
396  
Parvas Efendi, 298, 304, 305,  
306, 307  
Pateman, Carole, 357  
Paternizm, 141  
Patr.izm, 114  
Peçenekler, 393  
Periferleşme, 51  
Perin, Cevdet, 214  
Petersburg, 212, 291  
Petrograd, 304  
Petrosyan (Tarihçi), 126  
Peyam Gazetesi, 113  
Peyami Safa, 232, 237  
Peyman Gazetesi, 314  
Pietro Della Valle, 30  
Pirzade Mehmet Said, 38  
Platon, 17, 33, 36  
Politika, 17  
Politis Kosmas, 376  
Polonya, 46  
Pontus, 367  
Popülst, 47, 48  
Populizm, 50, 365  
Porphyrogenetus Constantın  
31  
Portakal Mikael Paşa, 281,  
294, 364  
Portekiz, 295  
Pozitivist, 41  
Pozitivizm, 20, 120, 121, 140,  
214, 215, 216, 217, 218,  
221, 222, 337, 341, 382, 383  
Pragmatizm, 190, 365  
Pre-Modern, 88  
Prens Lütfullah, 119  
Prens Sabahaddin, 20, 108,  
109, 110, 122, 123, 124,  
128, 143, 144, 145, 146,  
147, 149, 150, 151, 152,  
155, 156, 157, 159, 161,  
162, 165, 316, 363, 372  
Prince de Joinville, 214  
Proletarya, 308  
Prometheus (Mitoloji), 232  
Proodos Gazetesi, 372  
Proto Demokrat, 47  
Prusya, 59, 67, 71, 93

## R

Rakovski Christian, 298, 307  
Ramsaur, Ernest Edmondson,  
145  
Rasyonalizasyon, 53  
Rasyonalizm, 363  
Rauf Bey, 307  
Realizm, 363  
Reaya, 93  
Recazade Mahmud Ekrem, 52,  
281, 282, 285  
Reclus, Elisée, 152  
Ree, Pontik, 131, 203  
Refik Nevzat, 299  
Reform, 19, 43, 50, 59, 60, 88,  
91, 94, 96, 104, 106, 133,  
134, 139, 145, 150, 181,  
192, 193, 198, 204, 276,  
278, 329, 338, 363, 369,  
370, 371, 372  
Rehber-i İttihad-ı Osmanî, 219  
Rejî, 302  
Remiz, Osman, 194  
Renan Madafaanamesi, 231  
Renan, Ernest, 120, 214, 220,  
232, 239  
Restorasyon, 127, 276  
Reşid Rıza, 238  
Reval Görüşmesi (1908), 126  
Revue Bleue, 202  
Rey, Ahmed Reşid, 282  
Rifat Paşa, 94, 384  
Rıza Tevfik (Böğübaşı), 194,  
219, 220, 261, 290, 310  
Rızaeddin bin Fahreddin, 200,  
201, 202, 203, 206, 208  
Richard, Gaston, 311  
Robert Kole, 226  
Rodos, 274, 284  
Roma İmparatorluğu, 331  
Roma, 23, 24, 29  
Romantizm, 86, 90, 378  
Romanya, 70, 105, 178, 300  
Romen, 20  
Romenler, 41  
Romily, Jacqueline de, 35  
Rousseau (J.J.), 38, 154, 311,  
357  
Roussillon, A. an, 315  
Rönesans, 29, 36, 37  
Ruhban, 90, 370  
Rum Kültürü, 92  
Rum, 20, 90, 111, 123, 212  
Rumca, 131, 365, 372  
Rumeli Seyahatü (II Mahmud)  
94  
Rumeli, 194, 396, 398  
Rumlular, 93, 114, 186, 296,  
298, 363, 367, 368, 371,  
372, 373, 374, 375  
Rus Devrimi, 181, 197, 199,  
304

Rusça, 202, 210  
 Rus-Japon Savaşı (1905), 199  
 Ruslar, 201 208 213  
 Ruslaşırma, 198  
 Rusya, 37 54, 57, 61 63 69  
 74 99 180, 182 183, 192  
 193 195, 196, 203, 205,  
 206, 210, 211, 213, 243,  
 255 266, 267 270, 274,  
 277, 278, 291 292, 304,  
 307 320, 371, 381, 387  
 Rusçıye, 47, 179

## S

Sabah, 283  
 Sacak Necmettin, 311, 313  
 Sadecleştirme, 187  
 Sadık Rifat Paşa, 54, 55, 56  
 59, 62 66, 67, 94, 95, 224,  
 225  
 Sadık, Necmettin, 216  
 Sadrettin Celal, 308  
 Sadı, Maksudi, 197  
 Sadullah Paşa, 54  
 Saf Kan, 113  
 Safvet Paşa, 54 93  
 Safveti Ziya, 282  
 Sante Aydınlanma, 363  
 Saint Simoncu, 122  
 Sait Halim Paşa, 237  
 Sait Paşa, 275, 276  
 Sakız (Adas.), 90  
 Sakızlı Ohannes Efendi, 281,  
 285, 294, 364  
 Sakin Müslüman Tıltık  
 İatamlarının Haklarını  
 Müdafaa Cemiyeti, 203  
 Salih Hacıoğlu, 306  
 Salih Zeki, 216, 219  
 Salmemeler, 271  
 Saltanat, 24, 63, 69, 79 101,  
 102, 118, 243, 299  
 Samipaşazade Sezai, 224  
 Sanayi Devrimi, 156, 283 382  
 Sanayileşme, 125  
 Sansür, 130, 241 285, 289  
 372  
 Sardunya, 46  
 Sarı, Mehmed Paşa, 38  
 Sarıdal, Vehbi, 307  
 Sasaniler, 31  
 Sathas, K., 372  
 Sarı Bey, 395  
 Savopulos, 375

Sayıstay, 20  
 Scheeling, 316  
 Schopenhauer, 363  
 Science Sociale, 143 149 150,  
 154 163  
 Seaille Gabriel, 222  
 Sebâ'ir-Reşad, 202  
 Seçim Kanunu, 106  
 Seçkiner, 154  
 Sefaretnameler, 38  
 Seftie, 284  
 Seignobos Charles, 313  
 Sekban ı Ceddi, 81  
 Selânk İşçi Federasyonu, 130,  
 298 365 366  
 Selânk Yahudileri, 127, 296,  
 298 363  
 Selânk, 62, 124, 125, 131,  
 178 183, 285, 298, 299,  
 314, 344, 365, 398  
 Selânkın Tarihi, 38  
 Selânkı, 38  
 Selim III (Padşah), 39, 277,  
 392  
 Seneca Fals Bildirgesi (ABD),  
 350  
 Sened ı İttifak, 40, 381  
 Senita Sultan, 144, 146  
 Seragotis (Mebus), 371  
 Serbest Cumhuriyet Fırkası,  
 204, 206  
 Sertel, Sabiha, 226, 232, 346  
 356  
 Sertel, Zekeriya, 311 313, 346,  
 356  
 Servet Efendi, 304  
 Servet-i Fünun Dergisi, 184,  
 216, 226, 280, 281, 282,  
 283, 285 286, 287 288, 290  
 Servet-i Fünun Edebiyatı, 220  
 226  
 Servişçi (Dr.), 364  
 Sevres Antlaşması, 219  
 Seyfi Çelebi, 26  
 Shakespeare (William), 98,  
 229  
 Shaw, Stanford, 51, 145, 193  
 Sıbyan Mektepleri, 384  
 Sıhhiye, 178  
 Sınıf Mücadelesi, 308  
 Sırat-ı Müstahim, 197, 202  
 Sırsistan, 70, 91, 105  
 Sırp İsyanı, 90  
 Sırp, 20, 212  
 Sırplar, 41 172, 368 385, 398

Sınavna, 47  
 Sinod, 369  
 Sinop, 301 305  
 Sismondi, 295  
 Sistemauk, 26  
 Sivas, 61  
 Sivil Toplum, 167  
 Sivil, 20  
 Sivilizasyon, 56  
 Siyasal Bilgiler Fakültesi, 20  
 Siyasal Düşünce, 23  
 Siyasal İslâm, 235  
 Siyasal Kültür, 82 394  
 Siyasal Tarih, 19  
 Siyaset Kültürü, 26, 28  
 Siyasetname, 24  
 Siyasî Ekt, 74 75, 77  
 Siyasî Kandıra, 72, 79, 81, 231  
 Siyasî Kimlik, 48  
 Siyasî Kültür, 149  
 Siyasî Partiler, 209  
 Siyasî Rejim, 64  
 Siyasî Teori, 48 50, 89, 249  
 Siyonizm, 114 366  
 Skaliensis, K. 371 372  
 Slavlar, 397  
 Smith, Adam, 154, 293  
 Sofroniy Vrasanskıy, 41  
 Solculuk, 301  
 Solidarizm, 139, 311 312,  
 313, 314, 317, 320, 321 322  
 Son Posta, 204  
 Sorel, 332  
 Sosyalist, 301  
 Sosyalistik, 154  
 Sosyalizm, 19 20, 122 140,  
 141, 295, 296 297, 300  
 309 313, 321, 363, 365 378  
 Sosyal-Siyasal Relativizm, 332  
 Sosyoloji, 25 50, 54, 71 113,  
 143, 152, 155, 221 310  
 315, 332  
 Sovyet Devrimi, 306  
 Sovyet Rusya, 149  
 Sömürgecilik, 358  
 Spartakist Hareketi (Alman),  
 306  
 Spencer, Herbert, 120, 185,  
 219, 220 311, 382  
 Spiritualisme et Materialisme  
 101  
 Stan Pol's (Stanbul), 34  
 Stockholm Müsteşirler  
 Kongresi, 175  
 Stolpin İttifacı, 210

Stolipin, 210  
 Sudan, 182  
 Suriye, 63 89, 104  
 Süfrazetler, 338  
 Süleyman Fehmi Efendi, 83  
 Süleyman Nazım, 112 113  
 188 191 282  
 Süleyman Nuri, 305  
 Süleymaniye Camii, 28  
 Sümerbank, 308  
 Sümerler, 182  
 Sunnî, 319  
 Sürün, 79, 98 126, 127 203,  
 220 240, 244 314, 386

**Ş**  
 Şahrüh (Hökümdar), 27  
 Şakir Bahaeddin, 154  
 Şark Meselesi, 247  
 Şark, 37, 40  
 Şarkî Rus Gazetesi, 202  
 Şefik Hasna (Dr), 145  
 Şehidlerin Sultanı, 34  
 Şemseddin Sami, 107, 196,  
 199, 224  
 Şeriat, 47, 48 84, 95 96 111,  
 135, 191 255, 259, 396  
 Şia, 242  
 Şihabeddin Mercan, 200  
 Şiiler, 390  
 Şileşme, 242  
 Şinasi, 44, 48 50, 52, 56, 72,  
 73, 75, 77 97, 172, 396  
 Şirket-i Hayriyye, 20 300, 302  
 Şirpençe (Hastalık), 64  
 Şirvanzade Mehmed Rüşdi  
 Paşa, 62  
 Şura Dergisi, 204  
 Şuta, 258  
 Şurâ-yı Devlet, 60, 61, 219,  
 344 364, 372  
 Şura-yı Umumiye, 164  
 Şuşa, 202  
 Şükrü Bey (Maarif Nazırı), 341

**T**  
 Taâşşuk-ı Taat ve Fitnat, 224  
 Tabiat Kanunu, 122  
 Taidromos Dergisi, 372  
 Tahran, 41  
 Taif, 64  
 Taine, Hippolyte, 185, 220,  
 221, 287, 292, 382

Taklit, 73, 81, 205 254  
 Taklitçilik, 333  
 Takrir-i Sükun, 138  
 Tahkim-i Vak'ayi, 382  
 Talat Paşa, 124, 142, 316  
 Tanın Gazetesi, 220, 229  
 Tanpınar, Ahmed Hamdi, 49,  
 50, 52, 55, 56, 173, 228  
 Tantalidiz, 371  
 Tanyol, Cahit, 143  
 Tanzimat Fermanı (1839), 19,  
 43, 55, 58, 61 64, 77, 214,  
 245, 253, 265 381, 382 384  
 Tanzimat Osmanlılığı, 107  
 Tanzimat, 19, 20, 39, 41, 43  
 44, 45 47, 51, 52, 54, 55,  
 56, 57 59, 60, 62, 64, 65,  
 66, 67, 68, 70, 71, 72, 77  
 81, 83 85, 88, 92 94, 100,  
 104, 107, 109, 115, 131,  
 132, 137 154, 162 170,  
 172, 179 188, 189, 223,  
 224, 226 229, 232, 233,  
 246, 248 253, 265, 269,  
 270, 273 275, 280 323,  
 325, 329, 352, 353 355,  
 371, 372, 379, 381, 383,  
 384, 385 387, 394 401  
 Tarde, 311, 315  
 Tarih Devrimi, 155  
 Tarih Yazımı, 115, 136, 367  
 Tarikat, 51, 260, 261, 262, 263  
 Tasavvuf, 83 239, 260 261,  
 262 263  
 Tasvir-i Efkâr, 44, 225, 305  
 Taşnak Partisi, 108, 124, 365  
 Taşnaklar, 365  
 Tatar, 113  
 Tatarca, 199, 212  
 Tatarcılar, 211  
 Tatarcılık, 199  
 Tatarlar, 182, 196 198, 199  
 200 209, 393  
 Tatarlık, 208  
 Taat-ı Eşgal Kanunu, 167  
 Taxis, 31, 32, 33  
 TBMM, 301, 303, 304, 308,  
 312, 378  
 Tealî-i Nisvan Cemiyeti, 346  
 Tealî-i Vatan Osmanlı  
 Hamamlar Cemiyeti, 344,  
 345  
 Teb'â, / Tebaa, 44, 45, 64, 86  
 90 91, 93 94, 96, 97 102,  
 105, 106, 107, 115, 135,  
 166, 178, 235, 253, 254  
 271, 367, 372, 384  
 Teceddüd Firkası, 142  
 Tedrisat-ı İptidaiyye Mecmuası  
 176  
 Teftayyuz Cemiyeti, 346  
 Tek Parti, 129 322 323 326  
 366  
 Tekin Alp (Tekin Alp, Manis),  
 114, 133, 313 314, 320  
 321,  
 Terakki Gazetesi, 157 162,  
 202 314, 336  
 Terakki, Gruba, 124  
 Terakki, 55, 56 57, 58, 59 64,  
 243 244, 246 247, 252, 392  
 Terakki-i Muhtadderat, 337  
 Tercuman, 199, 201 202, 203  
 Tercuman-ı Anvâr, 225  
 Tercuman-ı Halkat, 173 175,  
 202  
 Tercüme Odası, 93 245  
 Tesahya, 174  
 Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i  
 Merkez-yet Cemiyeti, 122,  
 147 157  
 Teşkilat-ı Mahsus, 136  
 Tevfik Fikret, 220, 226, 227  
 228, 229, 230, 231, 232  
 241, 282, 283, 287, 288 289  
 Tevhid-i Anasır, 188  
 Tevhid-i Etrak, 195  
 Tevrat, 89  
 Tibbiye, 101, 117, 118  
 Tımarlar, 39  
 Ticaret Odası, 141  
 Tiflis, 297  
 Timur (Hökümdar), 27  
 Tocqueville, Alexis De, 29,  
 158, 159, 287  
 Tokgöz, Ahmed İhsan, 281  
 Topçu Mektebi, 118  
 Topçu, Nurettin, 237  
 Topçubaşı, Ali Merdan, 202  
 Topkapı Sarayı, 27  
 Topkumbilim, 310, 311 312,  
 313 319  
 Tokkana, 46  
 Tourville, Henri De, 143 150  
 158 160  
 Tör, Vedat Nedim, 308  
 Trabzon, 148, 306  
 Trakya, 366, 373  
 Troçki, Leon, 304  
 Truman Doktrini, 149

Tuna Gazetesi, 175  
 Tuna, 60 63 98  
 Tunalı Hilmi Bey, 108 120, 123  
 Tanaya, İsmail Zafer 42, 167  
 236  
 Tunç, Şekip, 33  
 Tunaş, 182 274 398  
 Turan Ideal, 317  
 Turancılık, 181, 195  
 Tutaname 23  
 Türk Bilgi Derneği 203 311  
 Türk Birliği, 196  
 Türk Derneği 181, 182 186,  
 187  
 Türk Dünyası., 266  
 Türk İnkılabına Bakışlar 237  
 Türk İslâm Sentezi 392, 394,  
 400, 401  
 Türk Kadınlar Birliği 142  
 Türk Ocağı / Ocakları, 132  
 142, 194 203, 210 314  
 Türk Tanh Kurumu, 401  
 Türk Tanh Tez., 250  
 Türk Yurdu Cemiyeti 132,  
 187, 203  
 Türk Yurdu, 112, 132 133  
 181, 183 186, 192, 202  
 208, 305 306, 314  
 Türkçe, 43, 48, 56, 73, 79 98  
 108, 110, 114 123, 157  
 158, 160, 163 165, 171  
 179, 183, 202 235, 305  
 307, 311, 312 323, 365  
 372, 382  
 Türkçeleştirme 133  
 Türkçü, 110  
 Türkçüler, 114 213, 236  
 Türkçülaşın Esasları, 137  
 319, 325, 329  
 Türkçölük, 111, 112, 114, 115  
 127 131 132 133 136 137,  
 139 195, 196, 197 199, 200,  
 204, 206, 212, 213 318, 324,  
 325, 326, 329, 330 395  
 Türkistan, 42 43, 267  
 Türkiye Halk İşrakıyın  
 Fırkası., 304  
 Türkiye İşçi ve Çiftçi Sosyalist  
 Fırkası 308  
 Türkiye Komünst Fırkası 304  
 Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?  
 149  
 Türkiye Sosyalist Fırkası, 301  
 302  
 Türkiye Sosyalist Merkezi 298  
 Türkiye 19 21, 42, 45, 51, 52,

117, 124 128, 129, 143,  
 156, 161 162, 164, 167,  
 196, 197, 203, 205, 213,  
 214 215, 219, 222, 232,  
 234, 236, 277, 278, 288,  
 291, 295 305, 306, 310,  
 315, 317, 321, 351 358,  
 359, 372 378, 381, 395  
 Türkiye de Çağdaş Düşünce  
 Tarihi 237  
 Türkiyecilik, 181  
 Türkler 113, 164, 178, 181  
 182, 185, 188, 190, 192,  
 196, 201, 206 207, 208,  
 210, 271 277 317, 331,  
 393, 397  
 Türkleşme 316, 317  
 Türkleşmek İslâm'laşmak,  
 Muasır aşınan 32, 136,  
 189, 194  
 Türkleştirilme, 133  
 Türklük Meselesi, 207  
 Türklük, 49 51, 190, 210,  
 392, 395  
 Türkmençilik, 181  
 Türkoloji, 182  
 Türköne, Mâmtaz, 244  
 Tütengil, Cavit Orhan, 143

## U

Ubeydullah Efendi 216  
 Ufa, 198  
 Ufuvvet, 128 176, 254, 256,  
 277  
 Ulahlar, 393  
 Ulema, 25, 47, 60, 62, 100  
 139, 193, 211, 249 254,  
 259, 390  
 Ulu m i İktisadiye ve İktisadiye  
 Mecmuası 133, 216 219  
 293, 310, 311  
 Ulu Devlet, 21, 114, 136, 137,  
 139, 140, 189, 195, 324,  
 325, 355, 380  
 Uluşulak 28, 131, 357  
 Umran Dergisi 281  
 Ussalaştırma 137  
 Usul . Cedid, 209  
 Uşaklıgil Halit Ziya, 282 284,  
 285, 286, 287, 288, 289

## Ü

Üç Medeniyet., 203  
 Üç Tarz-ı Siyaset, 131 180

181 187, 195, 197, 211, 380  
 Ülken, Hilmi Ziya, 145, 236  
 237, 316  
 Umur Burnu 268  
 Ummet, 104, 206, 248, 329  
 330 331  
 Usküp, 126  
 Üss-ı İhtilâb 294  
 Ütopya, 103, 204

## V

Vahdet-i İslâm, 271  
 Vahhabilik, 39  
 Vahy, 38  
 Vak'a-yı Hayriye, 382  
 Vakannüvis, 26 41  
 Vakıflar, 135, 138  
 Vambery (Şarkiyatçı), 52  
 Varlık Vergisi., 139  
 Vartan Paşa 363  
 Vasıflık Efendi 106  
 Vatani Yahud Siyaseti 172, 225  
 226, 396  
 Vatandaş, 61, 89, 108, 116 123  
 166, 167, 168, 175 176, 196,  
 210 213, 219, 372, 385  
 Vatanıye ve İnsanıye, 178  
 Vatanperver, 48, 396  
 Vatansever 177 179, 180, 182,  
 194, 218, 225 265, 400  
 Vatte, (Hukukçu) 44  
 Vazife Gazetesi, 307  
 Vezir Çelebi (İzbudak), 181  
 Vezir-nis Rhigas, 92  
 Venedik, 26  
 Venizelos, 375  
 Vergi, 39, 89, 90  
 Vidin, 174  
 Viyana Sefername, 40  
 Viyana, 60, 98, 120, 225  
 Vlahov, Dumitar, 298  
 Vlorë, İsmail Kemal, 145  
 Volga Türkleri, 211  
 Volkan, 396  
 Voltaire, 120, 217, 340  
 Von Der Goltz 126  
 Vrettos, 371

## W

Weimar Cumhuriyeti, 307  
 Wilson Prensipleri, 103  
 Wollstonecraft Mary 340, 349,  
 351



## Y

Yafes 391, 392  
 Yahudiler, 121, 125, 127, 254,  
 298, 365, 366  
 Yahudilik, 67  
 Yakup Cemil, 128  
 Ya.çın, Hüseyin Cahit, 220,  
 229, 282, 283, 284, 285,  
 286, 287, 289  
 Yalçın, Hüseyin Suad, 282  
 Yalıtıkaya Şerafeddin, 192, 237  
 Yanya, 178, 398  
 Yanyal, Hoca Mehmed Esad  
 Efendi, 41  
 Yapı, 31  
 Yargıtay, 20  
 Yavuz Sultan Selim (Padişah),  
 271, 390, 40.  
 Yekta Bahır, 185  
 Yemen, 269  
 Yeni Dünya, 305  
 Yeni Hayat, 306  
 Yeni Mecmua, 133, 196, 202,  
 311, 313, 322

Yeni Mehtep, 164  
 Yeni Osmanlılar Hareketi,  
 Cemiyeti, 46, 72, 76, 77, 78,  
 79, 80, 81, 82, 103, 104, 117,  
 172, 214, 245, 246, 250, 253,  
 265, 266, 269, 273, 274, 275,  
 276, 372, 380, 386, 391  
 Yeni Osmanlılar, 42, 43, 44,  
 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51,  
 52, 72, 73, 97, 99  
 Yeniçeri Ocakı, 27, 250, 273  
 Yeniçeri(ler), 25, 249, 397  
 Yeşilordu Cemiyeti, 303, 307  
 Yıldız Sarayı, 63, 64, 109, 274  
 Yirmisekiz Mehmet Çelebi, 38,  
 40, 43  
 Yoakim III (Patrik), 372, 373,  
 374  
 Yorgak, Efendi, 314  
 Yotakıranogulları, 83  
 Yunan Ayaklanması (1821),  
 41, 298  
 Yunan Kralığı, 368, 370, 374,  
 375  
 Yunan Savaşı (1897), 119

Yunan, 17, 24, 29, 33, 35, 125  
 Yunanca, 41  
 Yunanistan, 70, 91, 298, 366,  
 370, 373, 375  
 Yunanlılar, 35, 125, 126, 172,  
 398  
 Yurttaş, 166, 168, 218  
 Yusuf İzzettin, 273

## Z

Zabıta Teşkilatı, 20  
 Zeus (Kültü), 232  
 Zımm, 27  
 Zinoviyev, 307  
 Ziraat Bankası, 285  
 Ziya Paşa, 47, 48, 49, 73, 74,  
 75, 77, 79, 117, 216, 240,  
 391, 396  
 Ziyad Ebuzıyya, 245  
 Zola, Emile, 216

# Seçme Metinler

YAYINA HAZIRLAYAN MUHARREM KAYA

## TANZİMAT FERMANI

Cümleye malum o duğrı üzere, Devlet-i Aliyye'mizin bîdâyet zuhurundan beri ankâm-ı cümle ile i Kur'ânîyye ve kavânin-i şer'iyyeye kemâliyle riâyet olunduğundan, Saitanat-ı şer'iyyemizir kuvvet ve meknet ve bil cumle teba'asının refâh ve ma'mûriyyeti rutbe-i gayete vâsıl olmuşken yüz e li sene vardır ki, gavâil-ı müteâkıbe ve esbâb-ı mütenevver'aya mevnî, ne şer'î şerîfe ve ne kavânin-i munfeyye nîkâyâd ve imsâl olunmamak hasb'ıyla, evve ki kuvvet ve mamuriyyet oñkıs za'af ve fakr-ı mübeddel olmuş ve halbuki kavânin-i şer'iyye tahmindai dâre olunmayan memâlikin pâyidâr olamayacağı vâzihâtan bulunmuş olup, cülûs-ı humâyûnumuz rûz-ı frûzundan beri, efkâr-ı hayriyyet-âsâr-ı mülcâkânemiz dahil, mucerred imâr-ı memâlik ve onrâ ve terfih-i ahâl e fukahara kazıyye-i nâf'asına munhasır ve memâlik-i Devlet-i Aliyye'mizin mevkii coğrafîs ne ve arazi- mînbi tesine ve hakın kabiliyet ve isticâatına nazaran esbâb-ı vâzimes ne teşebbüs olduğulu halde, beş on sene zarfında bi-tevfiği-i İâîâ suver' matlûba vâsıl olacağı zâhir olmakla, avn-ı nâyet-i Hazret-i Bârî'ye itimat ve imdâd-ı rîhâniyyet-i Cenâb-ı Peygamberiye tevessul ve istinâc birle, bundan boyle Devlet-i Aliyye ve memâlik-i mahrûsamızın husn-ı idâresi zımında baz kavân-ni cedîde vaz ve tesisi lâzım ve mûhim görüerek, işbu kavân-ni müktezıyyenin mevadd-i esasıyyes dahi emniyet-i can ve mahfûziyyet- ırz ve namus ve mal ve tâyin-ı vergi ve asâk r-

müktezıyyenin sûret-i celb ve mudnet ı istihdâmı kazıyyelerinden ibaret olup şöyle ki, dünyada candan ve ırz ve namustan eazz bir şey olmadığından, bir adam onları tehlikede gördükçe, hi kat-ı zâtiyye ve cibi liyet-i fitriyyesinde hıyânete meyl olmasa bile muhâfaza-i can ve namusu için elbette bazı sûretlere teşebbüs edecek ve bu dahi devlet ve memleketi muzır o ageldığı musellem olduğu misli ü bulakis, can ve namusundan emin olduğu hade dahi sîdk u istikametten ayrılmayacağı ve işi ve gucJ hemen devlet ve millete hûsn-ı hizmette olacağı dahi bedihî ve zâhir dir ve emniyet-i mal kazıyyesinin fıkdanı halinde ise, herkes ne devlet ve ne millet'ne sınımayıp ve ne îlmâr-ı mülke bakmayıp endişe ve ıztıraftan bâli olmadığı misillü aksi takdirde yani emvâl ve emilâkinden emniyet-i kâmi esi olduğu halde dahi, kendi şı ile tevsir' i dâire-i ta'ayyûşıyla uğraşıp ve kendisinde güm be gün devlet ve millet gayretü ve varan muhabbeti arııp, ona göre hûsn-ı haretkele çalacağı şüphenen âzâdedir Ve tâyn-ı vergi maddesi dahi çınkü, bir devlet muhâfaza i memâlik için elbette asker ve işkerek vesâr masârf i müktezıyyeye muhtaç olarak, bu ise akçe ile idâre olunacağına ve akçe dahi teba'asının vergis'yle hâsil olacağına binâen dahi, bir hûsn-ı sûretine bakılmak ehemmiyetli olup, eğerç mukaddemlerde vâd dât zan olunmuş olan yed-i vâh d beliyişinden ehülhamic, memâlik-i mahrûsamız ahâlis bundan evvelce kurtuluş ise de, âlât-ı tahrirıyyeden

olup, hiç bir vakitte semere-i nâfi'as görülmeyen iltizâmât usul-ı muzırması, e yevm câri olarak, bu işe bir memleketin mesâlih-i sıyâsiyye ve umûr-ı mâlîyyesini bir adamın yed-i ihtiyârına ve belki pençe-i cebr u kahrına teslim demek olarak, ol dahi eğer zaten bir iyice adam değilse, hemen kend çıkarına bakıp, cemî-i harekât ve sekenâtı gadır ve zulûmden ibaret olmasıyla, ba'd-ez'n ahâlî-ı memâlâkten her ferdin emlâk ve kudretine göre bir vergi i munasib tayin olunarak, kimseden ziyâde bir şey alınamaması ve Devlet-i Âliyye'm zın berren ve bahren masârif i askerîyye ve sâires dahi kavânin-i icbâbiyye ile taidid ve tayin olunup, ona göre câ olunması lâzımedendir. Asker maddesi dahi ber-minval-muharerer mevadd i muhimmeden olarak eğerçî muhâfaza- vatan için asker vermek ahâlinin farız-ı zimmeti ise de, şimdiye kadar câri olduğu veçh ile bir memleketin âdâd-i nüfûs-ı mevcûdesine bakılmayarak, kiminden rutbe-i tahammu unden ziyâde ve kiminden noksan asker istenilmek, hem nizamsızlığı ve hem ziraat ve ticaret mevadd-ı nâf'âsinin ihlâlâni müciub olduğu misil ü, askerliğe gelenlerin ıla-nihâyetü'l ömr istihdâmı dahi, futûru ve kat'ı tenâsül mustezim olmakta olmasıyla, her memlekettен lüzûmu takdinde taleb olunacak neferât-ı askerîyye için bazı usul-i hasene ve dört veya hut beş sene müddet istindâm zımında dahi bir tarîk i munâvebe vaz' ve te'sis olunması câb-ı haldendir.

Velhasıl bu kavânin i nizamiyye hâsı olamadıkça, tahsî i kuvvet ve mâ'mûriyyet ve âşâyış ve istirahat mümkün olmayıp, cumlesinin esası dahi mevadd i meşrûnadan ibaret olduğundan, fîmâbâd ashâb-ı cunâdan davalar kavânin-i şer'îyye ıktzasınca a enen ber veçh i tedkik görölup hukm olunmadıkça, hiç kimse hakkında hafî ve celf idam ve tesmim muameles câiz olmamak ve hiç kimse tarafından diğerinin ırz ve namusuna tasallut vuku' bulmamak ve herkes emvâ ve emlâk ne kemâl i serbestiyetle mâ'lık ve mutasarrıf olarak, ona bir taraftan müdahale olunmamak ve firarada birinin tohmet ve kabahati vuku'unda onun veresesı, ol tohmet ve kabahatten berriyyu z zimme olacak-

larından, onun malını müsadere ile veresesı, hukuk-ı ırsiyyelerden kalınmamak ve teba'â-ı sa tanat-ı serriyyemizde olan ahâ-ı sâim ve mile-ı sâire bu müsaedâ i şâhânem ze bilâ-istisna mazhar olmak üzere can ve ırz ve namus ve n maddelerinden hukm-şer'î ıktzasınca kâffe-ı memâl k i mahrûsanın anal sine taraf şâhânemden emniyet-kâm ile verilmiş ve diğer hususlara dahi itt fak-ı ârâ ile karar verilmesi âzım ge miş olmakla, Meclis-i Ahkâm-ı Âliyye âzâsı dahi lüzumu mertebe teksîr o unarak ve vuke â ve ricâl- Devlet-Âliyye'nin dahi baz. tayin olunacak eyyamda orada ictimâ' ederek ve cumlesi efkâr ve mütalâat n hiç çekinmeyip serbestçe söyleyerek, işbu emniyet-i can ve mal ve tâyn vergi hususlarına dair kavânin-i mukteziyye bir taraftan kararlaştırılıp ve tanzimat-ı askerîyye maddesi dahi Bâb-ı Seraskerî Dâr-ı Şurâs'ında söylenilip her bir kanun karar-gîr olduğca hatt-ı humâyûnumuz ile tasdik ve teşvik olunmak için taraf-ı humâyûnumuza arz olunsun ve işbu kavânin-i şer'îyye mucerred, dîn ve devlet ve mulk ve milleti ihya için vaz' olunacak olduğundan, câmb-ı humâyûnumuzdan, hi âfina hareket vuku' bulmayacağına ahd u misak olunup, Hırka- Şerîfe odasında cemî ulemâ ve vukelâ hazır oldukları halde, kâsem-billâh dahi olunarak ulemâ ve vukelâ dahi tahlîf olunacağından, ona ulemâ ve vuzerâdan velhasıl, her kim olur se olsun, kanunin i şer'îyyeye muhalîl hareket edenlerin kabahati i sabiteler ne göre te'dibât-ı ây,kalarının hiç rutbeye ve hatır ve gonule bakılmayarak crası zımında ceza kanun nâmes dahi tanzim ettirilsin ve cumle memurinin el-nâletu hâzihî, mîkdar-ı vâfi maaşları olarak şayet henüz olmaları arı var ise, onları dahi ber-tanzim olunacağından, şer'î menfûr olup, harabıyyet i mulkun sebebi âzâmı olan ruşvet madde i kerihesi n fi mâbâd adem vuku'u maddesinin dahi bir kanun-ı kat'î ne te kidine bakılsın.

Ve keyfiyet i meşrûha usul atıkay bütün bütün tagyîr ve tecdid demek olacağından, işbu rade şâhânemiz Dersaadet ve b. cumle memâl k i mahrûsamız ahâlisine ilân ve işae olunacağı misillü cuvel i mutehâb

be dahi bu usulün inşâ'ı allahu Taâla ı elebed  
bekasına şahid olmak üzere Dersaadet imiz-  
de mukim bircümle suferâya dahi resmen  
bird rılsın

Hemen Rabbımız Taâla Hazret eri cümle-

mız muvafak buyursun ve bu kavanin-i mü-  
ess.senin hilâfına hareket edenler, Allahu Ta-  
alâ Hazret eri'nin lânetine mazhar olsunlar  
ve elebed fe âh bulmasın ar, Amin.

(3 Kasım 1839)

## ISLAHAT FERMANI

Mâlûm ola kı yed-ı mu'eyyed-ı mulûkâneme  
vedia ı Cenâb ı Bâr olan kâffe- sunûf- te-  
baa ı şâhânemnin her cihetle tamâmî- husul-  
saadet-ı hâl akdem-ı efkâr-ı hayriyyet-nisar-ı  
padişâhânem olarak, cu üs-ı meymenet  
me'nus- humâyûnüm gununden beri bu  
bâbda zunûra gelen nimem-i mahsûsa-ı şâhâ-  
nem nı hamd olsun pek çok semere-ı nâfi'ası  
meşhûd olup, mülk ve milletimizin mâmurî-  
yet ve servet-i an-be-an tezâyüd etmekte ise  
de, Devlet Aliyye'mizin şânına muvâfık ve  
millet-i mutemeddine arasında binak nı hâiz  
olduğu mevkî-ı âif ve muhîme lâyük olan  
hâlin kemâle isâ ı için ş indiy e kadar vaz ve  
tesisine muvaffak olduğum nizamât-ı cedîde ı  
hayriyyenin ez-ser-ı nev te'kit ve tevsî'i mat-  
lûb-ı mâdelet-mashûb-ı padişâhânem olduğu  
ha de, umûm tebaa-ı şâhânem zin mesai-yı  
cemile-ı hamiyetkârâneler ve muttefik-ı hass-  
ı bâhiru-ı ihlâsımız olan duvel-ı mufâhhamâ-  
n n hîmmet ve muâvenet ı hayrinhâhâneler  
eseri olmak üzere Devlet-ı Aliyyemizin bu  
kerre bi-nâyetillâhî Taâ â hâncen hukuk-ı se-  
niyyesi bir kat daha te'ekküdü eyley gine ve  
bu cihetle şu asır, Devlet-ı Aliyyemiz için bir  
zaman-ı hayriyyet-ıkturânın mâbâd olacağınd-  
an, dâhilen dahi sa tanat-ı seniyyemizin tez-  
yird-ı kuvvet ve meknetini ve revâbit-ı kaib y-  
ye-ı vatandaş ı e birbirine merbut olan ve na-  
zar ı mâ'delet-eser ı müşfikânemde musâvî  
bulunan kâffe-ı sunûf-ı teba'a- şâhânemnin  
her yüzden husul-ı tamâmî-i saadet-ı hâl ve  
memâ ik ı şâhânem zin mamur yet ni muste-  
zim olacak esbâb ve vesâilün an-be-an ilerle-  
mes murad ı merhamet-ıtiyad ı mulûkânem  
iktizâsından bulunduğuna binaen, hususât-ı

atıyetu'z-zikrin crâsına rade-ı mâdelet-ifade-  
pad şâhânem şeref-sudûr olmuştur.

Şöyle kı: Gulhan'de kiraat olunan hatt-  
humâyûnüm ile ve Tanzimat-ı Hayriyye mü-  
cibince her dın ve mezhepte bulunan kâffe-  
tebaa-ı şâhânem hakkında bi â istisna emni-  
yet-ı can ve mal ve mehfûziyet ı namus için  
taraf-ı eşref- padişâhânemden vâ'd ve hısan  
o unmuş olan teminat, bu kere dahi te'kid ve  
te yid kılındığından bunun kâmilan fi'ile çık-  
arılmas için tedâbir-ı muess renin tihaz olun-  
ması ve zir-i cenâh-ı ât fet-ı seniyye-ı padişâ-  
hânemde olarak memâ ik-ı mahrûsa-ı şânâ-  
nemde bulunan hristıyan vesâir tebaa-ı gayr-ı  
muslime cemaatlerine ecdad-ı ızâm m taraf-  
larından vermiş ve sinin-ı ahîrede ita ve ih-  
san kılınmış olan bircümle imuyâzat ve mu-  
afiyât-ı ruhâniyye bu kerre dahi tak?? ve bka  
kılınıp fakat hristıyan ve tebaa-ı gayr-ı mushi-  
me- sâ renin her bir cemaatı bir mehl mu-  
ayyen içinde mtayazât ve muafiyât ı hâzıra-  
larının rû'yet ve muâyenesine ibtidar ile, ol  
bâbda vaktin ve gere kâsâ meden yet ve ma-  
lûmat-ı müktesebenin cab ettirdiği islanâtı  
rade tensib-ı şâhânem ile Babıâli'm zin ne-  
zâret taht nda olarak mahsûs patrikhanelerde  
teşkil olunacak meclisler marifet yle bil-mu-  
zakere cânib-i Babıâli'm ze arz ve rade eyle-  
meğe mecbur olarak cennet-mekân Ebu fetih  
Sultan Mehmed Han-ı Sâni Hazretler ve ge-  
rek ahlâf-ı ızamları taraflarından patrikler ile  
hristıyan p skoposlar na ita buyurmuş olan  
rûhsat ve ktidar n'yât ı fütûvetkârâne-ı padi-  
şâhânemden nâş işbu cemaatiere temin  
olunmuş olan ha ve mevkî- cedid ı e tevîk  
olunup patriklerin el hâletü hâz hı câri o an

usu-ı intihabıyyeleri islâh olunduktan sonra patriklîk berat-ı âlîsinin ahkâmına tatbiken kayd-ı hayat ile nasb ve tayin olunmaları usûlünün tamamen ve sahîhen icrâsı Bab-âlmizle cemaat-ı muhtelifenin rüesâ-yı ruhânîyyesi beyninde karargâr olacak bir sûrette tatbiken patrik ve metropolit ve murahhasa piskopos ve hahamların hîni nasbında usulî tahtıfıyyenin ifa kılınma ve her ne sûret ve nâm ile olursa olsun rahiplere verilmekte olan avâz ve avâidât cümleten men'olunarak yerine patrik dere ve cemaat başlarına vâridât-ı muayyene tahsis ve ruhân-ı sāirenin dahî rûtb ve mansıblarının ehemmiyetlerine ve bundan sonra verilecek karara göre kendilerine ber-vech-i hakkaniyyet maaşlar tayin olunnup, fakat hristiyan rahiplerinin emvâ-ı menkûle ve gayr-menkûlelerine bir güne sek'as olunmayarak hristiyan vesâir tebaa-ı gayr-müslime cemaatlerinin milletçe olan maslahatlarının idaresi her bir cemaatin ruhân ve avâm beyninde müntehab âzâdan mürekkep bir meclisin hüsn-ı muhâfazasına havale kılınması ve ahalisi cümleten bir mezhebe bulunan şehir ve kasaba ve karyelerde icrâ-yı âyine mahsus olan ebniyyenin ve gerek mekteb ve hastahane ve mezarlık mısıfı sâir mahallerin heyet-i asliyyeleri üzere tamir ve tertimlerine bir güne mevânî-ı ilkâ olunnmayıp böyle mahallerin müceddeden inşas lâzım geldikçe patrik veya rüesâ-yı milletin tasvibi halinde bunların resm ve sûret-i inşası bir kere cânib-ı Babîâlmizze arz olunmak ıktiza edeceğinden ya suver-i ma'rûza kabul ile müteal olacak râde-seniiye-ı mulûkânem ıktızası icra veya bir muddet muayene zarfında ol bâbda olan itirazât beyan olunup, bir mezhebin cemaatı yalnız olarak sâriye karışık olmayarak bir mahalde bulunur ise o yerde âyine müteallık hususâtı zâhiren ve a'enen icrada bir turu kuyûda dâçar olmayıp ahalisi edyân-ı muhtelifede bulunan cemaatlerden mürekkep olan şehir ve kasaba ve karyelerde ise her bir cemaatin takımı sâkin olduğu ayrıca mahalde bâlâda bastı beyan olunan usule tibat'en kendi kilise ve hastahane ve mekteb ve mezarlıklarını tamir ve tertime muktedir olabilmesi ve müceddeden inşao unması ıktiza eyleyen ebniyye gelin-

ce, bunlar için rûnsat lâzı meyâ patrikier ve yahut cemaat metropol tleri cânib-ı Babîâlmizden istida edip Devlet-ı Alıyye'm zce bundan bir güne mevânî-i mulkiyye olmadıği halde rûnsat-seniiyyem erzan kılınması ve bu makûle işlerde hükûmet tarafından vuku bulacak muamelât külliyyen hasof olması ve bir mezhebe tâbi olanların adedi ne miktarda olursa olsun o mezhebin kema-ı serbesti ile icra olunmasını temin için tedâbir-i lâzime ve kavayenin ittihaz kılınması ve mezheb ve lisan veyahut cinsiyet cihetleriyle sunûf-tebaa-i saltanatı seniiyemden bir sınıfın âher sınıftan aşağı tutulmasını mutazammın olan kâffe-i tâbirat ve temyizât munârerât-dıvâriyyeden ilelebed mahv u izâle kılınması ve ahad-ı nâs beyninde veyahut memurîn taraflarından dahî mûcib-i şeyn ve âr olacak veya namusa dokunacak her türlü tarif ve tavsîfin istimalı kanunen men olunması ve çünkü memâl-ı mahrûsamda bulunan her dânen ve mezhebin âyini ber-vech-i serbesti icra olduğundan tebaa-şâhânemden hiç bir kimesne bulunduğu dânen âyini icradan men olunmaması ve bundan dolayı cevri eza görmemesi ve tebdî-i dânen ve mezheb etmek üzere kimse icbar olunmaması ve saltanatı seniiyemizin memurîn ve hademesinin intihab ve nasbı tensib ve irade-i şâhâneme menut olarak tebaa-ı Devlet-ı Alıyye'min cümlesi herhang mîletten olursa olsun devletin hizmet ve memur yetlerine kabul olunacaklarından bunlar ehliyet ve kabiliyetlerine göre umum hakkında meriiyulicra olacak nizamâta imtisâlen memuriyetlerde istihdam olunmaları ve saltanatı seniiyem tebaasından bulunan ar mekâtib-şâhânemin nizamât-ı mevzualarında gerek since ve gerek imtihanca mukarrer olan şerâti ifa edikleri takdirde cümlesi bilâ-fark u temyiz Devlet-ı Alıyye'min mekâtib-i askeriyye ve mulkiyyesine kabul olunması ve bundan başka her bir cemaat maarif ve hîref ve sanayiye dair milletçe mektebler yapmağa mezuñ olup, fakat bu makûle mekâtib-umumiyyenin usulî tedrisi ve muallimlerin intihâb, âzâs taraf-ı şâhânemden mensûb muntelit bir meclis-i ma'âfin nezaret ve tefiş tahtında olması ve ehli sâmiye hristiyan vesair tebaa-ı gayr-müsl-

me miyânesinde veyahut tebaa-i ıseviyye ve sair tebaa-ı gayr-ı musîmeden mezâhib-muhelifeye tâbî olanların birbir, beyninde ticaret veyahut cinâyâta muteal ik zuhûra gelecek cemî-i deavî muhtelit dâvâ ara havale olunup, istima-ı dâvâ ç n işbu divanlar tarafından akd olunacak meclisler a emi olacağından müddet ile müddetaleyh muvâcehe olunarak bunların ikâme edecekleri şahitler tekâr-ı vâkıa arını daima kendi ây n ve mezhepleri üzere icra edecekler birer yemin ile tasdik eylemeleri ve hukuk-ı âdiyyeye aid olan deâvî dahi eyalât ve elviye muhtelit meclislerinde val ve kâdî memleket hazır oldukları halde şer'ien ve n zâmen ru'yet olunup işbu mehâkım ve mecâ iste muhakemât-ı vâkıa alenî icra olunması ve hristiyan vesair tebaa-ı gayr-ı musîmeden ikâm ise beyninde hukuk-ı irsiyye gibi deâvî-ı mahsûsa, sahib-i dava olanlar istedikleri hâde patrik veya ruesa ve mecâlis marifetıyla ru'yet olunmak üzere havale kılınması ve mucazât ve ticaret kanunlarıyla muhtelit dâvalarda icra olunacak usul ve nizamât-ı murâfa'a mümkün mertebe sur'atle kılınarak ve zabt ve tedvin kılınarak memâlik-ı mahrûsa-ı şâhânemde mustamel olan elsinî muhtelifeye tercüme ile neşr ve ilân olunması ve hukuk-ı insaniyyeyi hukuk-ı adaletle tevlik etmek için mazanne-i sülî olanların veyahut te'dibât-ı cezâiyyeye mustahak bu unanların haps ve tevkiflerine mahsus olan kâffe-ı mahoes mahall-i sârede usul-ı habsiyyenin mümkün mertebe müddet-i kalîle zarfında isâhına mübâseret olunması ve herhalde hap şanelerde bile cân-ı saltanat-ı seniyyemden vaz' kılınan nizamât-ı inzibatıyyeye muvafık muâmelattan maada hiçbir göne mucâzat-ı cismâniyye ve eziyet ve işkenceye müşâb kâffe-ı muamele dahi kâmiyen ağıy ve ıpta kılınması ve bunun hilâfına vuku' bulacak harekât şediden men ve zecr olunacağından maada bunun icrasını emreden memurîn ile bilfi'l icra eyleyen kesanın dahi ceza kanun-nâmesi ıktızasınca tekdir ve te'dib olunması ve Darû's-saltanat-ı seniyyem ve eyalât ve bilâd ve kurâda umûr-ı zapıyyenin tanzimi mahudesi âsude-i hâl olan kâffe-ı tebaa-ı mulûkâneme kendi mal ve canlarının muhafazasına şahiten ve kavıyyen emniyet

verecek sûrette tanzim kılınması ve vergin n musavâtı tekâlif-i sâirenin musavât n mücb olduğu misil, hukukça olan musavât dahi vezâirçe olan musavâtı müstelzim olduğundan, hristiyan vesair tebaa-ı gayr-ı muslime dahi ahal-ı islâm misillü h sse-i askerîye tasisi hakkında muahharan verilen karara inkiyad mecburiyetinde bulunması ve bu hususta bedel vermek veya nakden akçe tasiyla hizmet-i fir'ıyyeden muat olmak usulunun icra olunması ve slâmdan maada tebaanın sunûf-askerîyye içinde sûret-i istihdamlar hakkında nizamât-ı lâzime yapıp müddet-i kalîle-i mümkün zarfında neşr ve ilân kılınması ve eyalât ve elviye meclisinde tebaa-ı muslime ve ıseviyye vesâiden bu unan âzân n emri-i intihab arını bir sûret-i sahihaya koymak ve ârânın doğrudan zuhûrunu tem n eylemek için işbu meclislerin sûret- tertib ve teşkil er hakkında olan nizamâtın islâhına teşebbüs ile Devlet-i Aliyye'm netice-i ârâyı ve verilen hukum ve karar şahihen bilmek ve buna nezaret etmek esbâb ve vesâil-i muessiren n istis halını mütalâa eylemesi ve çünkü bey' ve furut ve tasarruf-ı emlak ve akar maddeleri hakkında olan kavânın-ı Devlet-i Aliyye'me ve nizamât-ı zabıta-i belediyyeye ittiba' ve ihtisâl eylemek ve asil yer i ahal nın verdikleri tekâlif vermek üzere saltanat-ı seniyyem ile düvel-i ecnebiyye beyninde yapılacak suver-i tanzimîyyeden sonra ecnebiyyeye dahi tasarruf-ı emlak müsaadesinin ita olunması ve tebaa-i saltanat-ı seniyyemin kâffesi üzerine tarh olunacak vergi ve tekâlif sınıf ve mezhepler ne bakılmayacak bir surette ahz olunmakta olduğundan işbu tekâlifin ve alet-husus âşarın ahz ve istfasında vuku' bulmakta olan sülî istimalâtın islâh tedbir-i seri'as mütalâa ve muzakere olunup doğrudan doğruya ahz-ı vergi etmek usulunun peyderpey icrası kabil olduğka vâridât-ı Devlet-i Aliyye'm n iltizam olunması usulunun yerine bu suret ittihaz kılınıp usul-i hâliyye câri olduğka memurîn Devlet-i Aliyye'm ile mecâlis âzâların n müzâyedeni alenen icra oluncak iltizamâtın birini deruhte ettirmeleri veya bir göne nisse almaları mucazât- şedide ile men kılınması ve tekâlif-i mahallîyye dahi mehmâemken mahsulâta hale vermeyecek ve ticaret-i dahi

İyyeye mâni olmayacak surette vaz' ve ta'yin olunması ve umûr-ı nafî'a için tayin ve tahsis olunacak mebâliğ i munâs beye berren ve bahren ve ihdas olunacak turuk-ı mesâlikten istifade edecek eyâât ve sancak arda vaz' ve tesis kılınacak verg-yi mahsûs arda hâ-i âve edilmesi ve sa'atânat-ı senîyyemin benzer sene için vârdât ve masâr fât defterinin tanzim ve irâesi hakkında muahharen bir nizam-ı mahsus yapılmış olduğundan bunun tamâmî-i icrâ-yı ahkâm na'itina olunması ve her bir memura tahsis kılınmış olan maaşların husn-ı tesviyesine mübâşeret kılınması ve her bir cemaatin rüesasiya taraf-ı eşref-i şâhânemden tayin olunacak birer memurları tebaa-ı sa'atânat-ı senîyyemin umûmuna âd ve râcî' olan maddelerin muzakerâtına Meclis-i Vâlâ'da bulunmak üzere makam-ı celîl- vekâlet-i mutakamdan mahsûsen celb olunup ve işbu memurlar birer sene için tayin kılınıp bunlar memuriyetlerine başladıkları gibi tahlîf olunmaları ve Meclis-i Vâlâ'nın âzâsı gerek âdi ve gerek fevkalâde vuku' bulan cümle'lerinde rey ve mutalâa anını doğrudan beyan ve ifade etme emri ve bundan dolayı asla tencide bulunmaması ve tîsâd ve irtikâb ve tîsâfa dair olan kavânın ahkâm-ı kâife- tebaa-ı saltanat-ı senîyyemin haklarında herhangi sınıfta ve

ne tür u memuriyetlerde bu unurlarsa bulunsunlar usul- meşruasına tevfiқан icra olunması ve Devlet-i Aliyye'min tashih-ı usûl-sikke ile umûr-ı mâliyesine itbar verecek başka mısıllı şeyler yapıp memâlik-i mahrûsa-ı şâhânemîn menba-ı servet-i maddîyyesi olan hususâta ıktiza eden sermayelerin teyiniyle ve mahsûât-ı memâlik-i şâhânemîn nakli için icab eden turuk ve cedavînin kuşâdıyla ve emri-ı ziraat ve ticaretin tevessü'üne hâ'l olan esbâbın men'ıyla teshîlât-ı şahîhan icra olunması ve bunun için maarif ve ulûm ve sermaye-i Avrupa dan istifadeye bakılması esbâbının bil-etraf mütalâasıyla peyderpey mevkî-ı icrâya konulması maddelerinden ibaret olmak a, siz ki sadriazam-ı sultânüde-şîyem-ı müşârûnıleyhsız, işbu ferman-ı celîl-i unvan-ı mülûkânemî usul üzere gerek Dersaadet'imde, gerek memâlik-i şâhânemîn her bir tarafında ilan ve şâatle hususât- meşrûanın bâlâda beyan olduğu vecd ile icrâ-yı ıktizalarına ve bundan böyle ahkâm-ı celîlesinin daima ve mestemren merîyyü'l icrâ tutulması bâb-ı lâzime ve vesâit kavîyyesinin sıtîhsal ve istikmâl-i hususuna becaile himmet eylesesiz Şöyle bilesiz, alâmet- şerîferme taat kıyasız.

(28 Şubat 1856)

## TARİH-İ CEVDET\*

Faslı-ı Sanî, "Hükümetlerin Etvâr ve Aksâmı Beyanındadır"

AHMET CEVDET PAŞA

Bu âlem i dünyaya nazar olursa teceddüdât yevmiyeden ibaret bir hengâme bîret olduğuna nûmâ olur ve bu manâ-yı teceddut cem'î a'yân ve a'râzda bu unur Bu kabilden olmak üzere şahs-ı vâhit gerek vucutça ve gerek hâlce bir zaman-ı terakkîde ve bir zaman-ı tenezzulde olduğu mısıllı her devlet dahi

bu minval üzere kân kuvvet bulur ve kân zaaf ve tûtur nâline gelir Ve her devlet bîdâyet i zühurunda sade ve sebuk-bâr olup eğerçigünden güne kuvvetlenir ise de insan yaşlandıkça me'kel ve meşâribde ve mesken ve melâbiste ihtiyacı arttığı gibi devlet dah eskidikçe teke lûfâtı arttırageldiğinden evvelki sadeliği kalmayıp meşâğıl ve masârîf ziyade eşir ve fevkalâde bir vak'a hâdis olduktan ve masârîf-i mu'tadesinden ziyade bir masraf açıldı.

(\*) Tertib i Cedit, Matbaa-ı Osmanîye, İstanbul, 1302

ta muzâyakaya dücâr ve emr-ı idarede baz gûna kusur dahi sâdir olur ise serpençe-i zafaf ve futura gıfiftâr olur. Sineallah-ı filulanın.

Velhasıl hangi devlet olursa olsun bir tavırdan tavr-ı âhire nakledegeldiği cihetle her devirde bir tavr-ı mahsusta bulunur. Ve her tavrda bir tür ü davranmak ve her devrin müzaccına göre çare ve ilâç aranmak lâzım gelir. Şöyle ki her şahısta sînn-ı nemâ ve sînn-ı vukuf ve sînn-ı inhitat olduğu gibi her devlette dahi bu merâtib-i selsele bulunup herkes hıfz-ı sîhhat hususunda sînnine göre davrandığı mısillü heyet- devlet dahi bir cism-i insani mesâbesinde olduğundan her tavr ve mertebesinde hareket-i munâsibeye dikkat olunmak lâzım gelir. Ve tavr-ı inhitat bazen hiss olunmayacak surette hafî olur. Ve bazen dahi celf ve aşikâr olup lâcî müşkül ve duşvâr olur. Ve bazen bir devlette ziyadesiyle inhitat ve futur emâreleri zuhur etmiş iken tedâbir-ı hakimâne ile teceddüt edip tazelenildiği vardır. Fakat ol hâlde devlet n tehlikesi ziyade olup fevkalâde bazı ilel-, hâric ve dahi zuhur eder ise teceddüt edip de halâs bulması pek duşvârdır. Ve vukuu varsa da vukuât-ı cismaniye ve inkılâbât- azîme ile hâsıl olabı muştır. Ve nice devletler dahi sînn-ı vukufunu ikmâl etmeden kendi kusuruyla yahut bir kaza zuhurıyla mahv ve münkarız olmuşlardır.

Ma'ûm ola ki düvel-ı nasarânın ahkâm-ı siyasiyeleri içtimâ-ı ârâ-yı ukulâ ile tertip olunmuş olan kavanin-ı hükem yeden ibaret olduğü hâlde hükümet eri iki kisma münkasımdır. Birı hükümet-i ruhaniye yani diniye diğeri hükümet-i cismaniye yani maddiyedir.

Hükümet-i ruhaniye Katolik mezhebinde papanın hükümetidir ki bu cümle Katolik rahiblerinin âmiri ve kiliselerin reis-i olup onları hâzret-i İsa'nın vekili olmak üzere itikat ederler. Ve bilcümle Katolik devletlerinin memâlikinde onun hükümet-i ruhaniyes câridir. Vakıtle Avrupa çinde bu hükümet-i ruhaniyenin pek ziyade tesiri ve nüfuzu vardı. Lâkin hükümdarlar papaların elinden çok cevr ve cefa çektik erinden reficette papaların nüfuzlarını kesir ve taklil ettiler. Rum yani Ortodoks mezhebinde bulunan bilcümle Hristiyanlar papayı tanımayıp hükümet-i ru-

haniyede İstanbul patriğ ne tâbidirler. Ermeniler n reis-i ruhanilerine katogigüs denilir ki üçtür. Birisi Gürcistan'da vâki Açmiyazin ve diğeri Kozan'da vâki Sis ve üçüncüsü Van tarafında kâin Ahıtlamar kiliselerinin reis-i ruhanileridir. Ama Protestanların böyle bir reis-i umûmîleri yoktur.

Hükümet-i maddiye dahi üç kısımdır. Hükümet-i mutlak hükümet-i meşrûta hükümet-i cumhuriyedir. Hükümet-i mutlaka inân- hükümeti bütün bütün eîne almış olan bir hükümdarın hükümetidir. Rusya Devleti gibi.

Hükümet- meşrûta millet meclisinin reyine ittibâ eden hükümdarın hükümeti olup bu dahi iki kısımdır.

Kısm-ı evvel meşrûta-ı umûmiye olup âmm-ı ahâli müsâvât üzere bu unur. Almanya ve İtalya devletlerinden bazıları gibi ki vükelâ-yı devletten başka millete intihap olunan âzâdan mürekkep bir millet meclisleri vardır.

Kısm-ı sâni meşrûta-ı hasebiyedir ki zâdegân-ı millet bayağı ahâlden vücûh ile mümtaz ve mutehayyız olurlar. İngikere Devleti gibi ki âmm-ı ahâlisi zâdegânın nâil oldukları rütbe ve imtiyazâta nâil olamayıp fakat her kazadan intihap ile payitahta gönderdikleri âzâdan mürekkep mebûsân millet meclisi nâmiye bir meclisleri vardır ki bir maslahat onda tezekkür olunduktan sonra zâdegân millet meclisinde karar-gir olur. Bu meclisler daima açık olmayıp belki senede üç dört ay kadar küşâd olup paramenti tesmiye olunur. Devletin vükelâsi kral tarafından nasbolunmuş memurlar olup umûr-ı devleti bit-tezekkür krallarına imza ettirdikten sonra icrâ ederler lâkin her hususta parlament tarafından mes'ul olurlar.

Hükümet-i cumhuriye bir hükümdar-ı mahsus olmayıp belki ekseriyet-ı ârâ ile bir intihap olunarak kral makamında olmak üzere muvakkaten millet reisi nasbolunur. Amerika cumhuriyeti gibi.

Fransa Devleti mukaddemleri hükümet mutlaka 'ken millet iç ne ihtilâl düşerek muahharen cumhuriyet olmuşlar idi. Ol vakit cihangirlikle hurûc eden Napoleon Bonaparte imparatorluk rütbesini hâiz olmakla yine hükümet-i mutlakaya münkalıp olmuş idi. Vakia şekli devlet hükümet-i meşrûta üzere



muesses idi. Lâkin Bonaparte her şted ğini icrâya muktedir olduğu cihetle hakikat-ı hâl-de bir hükûmet-i mutlak idi. Bonaparte'tan sonra hükûmet-i meşrûta i umûm ye olup Louis Philippe'in eyyâm ı kraliyetinde bu hâl üzere gitti 1265 (1848) senesi halâlinde vuku bulan Fransa ihtilâlinde yine cumhur olup Louis Napoleon'u dört senelik o mak üzere reis-i cumhur nasbettiler. Lâkin ahâlî beyinde ittifak olmayıp kimi sı krallık taraf-tarı ve kimi teşkil olunmuş olan adı cum-hur yet taraftarı oldular. Bir takımı dahi boy-ve adı cumhur yete kanaat etmeyip azırt ar ve bütün bütün hadîd ı ma'rûfun öte taraf na gittiler. Şöyle ki hukuk ı mulkiyet ve zevci-yeti inkâr edip ve herkes kâffe i hususâtta müsâvât üzere olma idir deyip bir çok edânî dahi bunu mizaçlarına muvafık görmeler yle Fransa Cumhuriyeti ni bu renge boyamağa teşebbüs ettiler. Fransa kıbar ve ukalâs ının bundan gözü arklemekle cumhuriyetten ve be ki hükûmet-i meşrûta serbestliğinden yüz çevirip Napoleon'un henüz dört sene mud-det-i riyaseti hitam bulmazdan evvel impa-ratorluğunu nit-tasdik hükûmet-i mutlakaya ser-furû berde- inkıyât oldular. İşbu Fransa ihtilâlât aras ında Nemçe halkı dahi serbest-lik sevdas ına düşerek ve pek çok kanlar do-kerek hükûmetlerini hükûmet-i meşrûtaya kaibetmek istediler se de hükûmet-i impa-ratoriyeye galip gelerek yine hükûmet-i mutlakaya tahvîna kaldılar. Bunların her birinde birer güne fena ık melhûz ve meşhût olup hele cumhuriyetin zikr olunan fırka-ı mutecavizesi bütün bütün akıldan ve nevâmis-i tabi-yeden baîd bir fıkra-i bâtıldır.

Ama hükûmet-i İslâmiye hilâfet ve saltanatı câmi olup imâm-ı-musl mîn olan padişah ı İslâm hâmi y şariat ve muhyî yi saltanat ol-makla Allahu' l-hamd bu gûna teferruk ve te-şettutten beridir. Ve eğerçi zîrde beyan oluna-cağı vechile Devlet-i Abbasiye'nin evâhîrinde memâ k-ı İslâmiyede zuhura gelen iht ilâlât-azîme hasebiyle hilâfet ve saltanat ayrılarak hilâfet bir riyaset-i d niye ve saltanat bir riyaset-i maddiye derecesine vardı ise de muah-haren Devlet-i Aliye- Osmaniyе'nin zuhu-ruyla millet-i İslâmiye teceddüt ederek yine hâlet-i asliyes ni buldu.

## Tezakir 40 - Tetimme Layihâ\*

Her yerde hukümetlerin tebeaya karşı iki va-zifesi olup biri ihkak ı hukuk ı ibad ve d ğerl hıfz-ı b lad mese eleridir. Birinci vazife ki umur-ı adliye demektir bunun fasına mah-keme er memur olup ruzmanne bu vazifenin ifasıyla meşgul olunur. İkinci vazifenin ifası dahi heyet-i askeriyyeye aid olup ledelhace ifay-ı vazite edebilecek surette haz ır u mü-heyya bu unur. Bir tarife-i mahkeme er tert b ettiğ i gibi devlet heyetine girmiş demek olub mahkemeleri ne kadar muntazam ve mükem-mel olur ise kuvve-i maneviyyesi ana göre mustekmel olur. Ancak kuvve-i harb yyesi ne kadar mukemmel ise dahilen ve har cen aza-met-i şan dahi ana göredir. Bir hükûmet bu iki vazifeyi ita eder olucak tebeasin b.hakkın onun evamirine imt sal ile bıla tutur onun te-kalifini itaya mecbur olur ar. Anâliye evami-i hükûmeti tebliğ ve (s 97) tekalif i minriyyeyi hakkaniyet üzere tahsil ve masârif- adliyye ve askeriyye ve sa reye vefa edecek meba iğ istifâ ve memleketin menab-i servet.n yokla-yıb varidatı tezyid ve mucib- servet olan emr-ı ticareti tevsi ve her iş için enl ü erbâb- nı tehyie vü i'dad etmek ve düvel- saire ile olan revabit- munasebat gözetmek gibi me-sa ih-ı muhimme dahi kuvve-i icra yye mu-havvezdir ve buna mütferri olan işler dahi-ı ye ve hariciye ve malye ve naf a ve maarif-i umûm.ye gibi mutenevvi ve yekd ğere muba-yin kısımlara münkâsımdır ki bunlara umur-ı mulkiyye ve sıyâsiyye ve emr-ı idare denir.

İşbu mesalih-i sıyâsiyye bir taraftan umur-ı adliyeden ve bir taraftan umur-ı askeriyyeye dokunur ve ikisinin dahi devam-ı nüzâmı dare- mulk yeye teal uk eden işbu icrâat-ı mühimmenin hüsn-ı cereyanına tevakkuf eder. Zira heyet-i adliyye ve askenyyenin ma-sârifine vefa edecek mebal ğin tedanki kuvve-i icraiyyeye aid olan mesalih-i mühimmenin yolunda deveranına mevkuf olduktan başka mahkeme ilamların n yo uyla icrası ve tahs il- ulûm u maarif işleri sekteden v kaye olunarak

(\*) Yay nlayan Prof. Cavid Baysun, Ankara Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1986, s. 97-103

ihtiyâcât ı zamana kafi hakimler yetiştirilmesi ve nufus defterleri yolunda tutuub ve hakka niyet üzere kur'a çekilip de bir suret i meşru ada mıkdar ı kafi neferatın heyet i askeriyeye teslim edilmesi gibi umur ı adliyye ve askeriyeyen mevkufun aleyhi olan mesalât ı muhâmmeme hep kuvve-i icraiyyeye aid o ub umur ı adliyye ve askeriyenin devam ı intizâmı kuvve-i icraiyyenin muhver-i lâykında deveranın na mütevakkıdır ve illa ihtiyâcât ı zamana kafi hakim bu unamaz ve heyet i askeriyenin husn-i intizâmı muhâtaza olunamaz olur Kaldık ki bir saatin çarh ırtı yekdiğere merbut ve sıhhat üzere şleşmesi her çarh ın düzgün ve birbirine uygın olmasıyla meşrû olduğu gibi umur ı devlet dâhı bir birinemerbut ve intizâm üzere cereyan eylemesi hepsinin husn-i intizâmında mütenâsib ve mütenasık olmasına menuttur Ale'l-husus heyet-i icraiyye intizâmı sız olduğu hâlde diğer heyetlerin devam ı intizâmı kaabî olamaz Zira bir heyet gayri-muntazama bir heyet-i muntazamayı ne besleyebilir ve ne de hüsn-i istimâl eyleyebilir Elhasil bir devletin devlet i muntazama olması şubât ı idaresinden her birinin intizâmına mütevakkıdır Bir şubenin intizâmı sızlığı diğer şubatinin intizâmına hâfel getirir Meselâ şubât ı idare hep intizâm üzere cereyan edinde yalnız nafia şleşleri geri klasa yolar bozulur köprüler yıkılır Emir i ehemmi ı ticaret geri kalır Zurra dâh mahsûlâtını satamaz Memlekette servet artmaz Bundan ise hazine devlet mutazarır olduktan başka lede'f hâce asker sevkinde şubât çekilir Muhimmat naklinde muşkilât görülür (s.98).

Mukaddimât ı meşruha ile sâbt olur ki devletin heyet i icraiyye ve adliyye ve askeriyesi bir tarz ı muttarid ve hep sıyak ı vahid üzere muntazam olmak lâzımdır ve tefsilat ı maruza ya göre memurun ı devletç kısmı munkâsim olur ki icrâ memurları ve hükkam ve zabitan ı askeriyedir İfay ı vazife hususunda hakimler umura yı askeriyeye benzer Zira askerlik emri u ıncazaan ibaret olmas ıyla askere verilen emri u talimât hep kat'idir ve sınıf-asker kanununa itaat ve amirleri tarafından verilen talimât ı mahsusaya tevfi k hareket i e ifay-ı vazifeye memur olub evamr ı şerh u tefsire mezun değilerdir Binâena eyh kanun ve

talimâta muvafık hareketlerden dolayı bir netice-i muzire çıkısa bile mesûl olmazlar ve ve kanun ve talimâta muhâlif hareketleri bir kaidey münhic olsa bile emre muhâlif hareket eylemiş olduklarından dolayı mustehak oldukları mucazattan kurtulamazlar. Hakimlerin mercii olan şer' i şer' i ve kanun-ı munif dâh kat'idir Hakimler hususât-ı vakıayı şerh ve kanuna tatbikan kemal i ada et üzere faslı u hasme memurdurlar Kend mahkeme-i vicdan-yelerine muracaat ı e hukm edemezler Bu cihetle suret i ifay-ı vazife askere benzerler; ve bir de bu iki sınıfın dâhı işleri mutenevvi olmayıp sade ve nesek-ı vahid üzeredir Binaenazalık ikisinin dâh vazifeler mazbut ve mudavven ve kendilerine verilge en emri u talimât kat'idir İcra memurlarının hizmetleri ise o kadar mutenevvi ve müteşabbdır ki tamamiyle bir kaide ı muttaride atına alınamaz Belki emri siyaset ve dare neden ibaret olduğu hak katıyle tarif bile olunamaz Bu cihetle bir tarafa gönderilen icrâ memurlarına her ne kadar mufasssal ta'imât verise ekseriya netice-i matlubenin stihşâ anıların dirâyet ve reviiyetlerine havale olunagelmıştır Zira umur-ı siyâsiyyede hâl ü mevkîin icâbına dikkat etmek ve ahâlinin muzacın gozetmek lâzım gelir ve çok defa nass-ı talimâtın doğrudan doğruya icrası muvafık maslahatı olamaz. Bu cihetle icrâ memurları vardiıkları memleketin tores nı bilip ve ahâlinin tavri u muzacını öğrenip de ana göre fay ı memuriyete ibtidar ederler, ve ruh ı maslahatı derpiş ed ana göre yederindeki evamir ve talimât şerh ü tefsir ve icâb- hâ u mevkîe tevfi k ederek netice-i matubeye mus ı olabicek yola giderler ve icâb- hâ u mevkî gozetmeyip de işde cuz'i burûz peyda olsa reviiyetli kler makduh ü muateb olur ar Binaenazalık umur- siyâsiyyede iş ademi olmanın mektebi yine şdrı Yani çok vakit ı işinde bulunmak ı derler Bu cihetle sahîh icrâ memuru olabicek için müddet i mecidde istihdam ile pek çok mumarese lâzım gelir; ve eğerçi memurunin diğer sınıfları ve belki her sınaat ashabı dâhı ame liyat ve mumarese ile (s.99) kesb-ı melekeye muntacıdır ar Nazariyat ancak ame liyat ile haslo an melekenin istikmaline sebeb olur Yoksa ame liyyat olmadıkça yalnız nazariyyat bir husus-

da medâr-ı amel u hareket olamaz. Amma yalnız amelîyyat ile nakıs sa bir e y ne iş görü-  
lür. Bir işi bilmek ile yapabilmek beyinde  
Bü'd ü bâ' id vardır. Diğer bir ağacı keser iken  
gören adam nası kes idğini öğrenir bil ir. Am-  
ma belemek ve Düstur'u ezberlemek ile bir  
adem hakim olamaz. Mahkemelerde bir mud-  
det-i istihdam ile kesb-i melekeye muhtac  
olur. Memurun diğer sıfatları dahî istihdam  
olunacaklar iş erde keza lık amelîyyat ile  
kesb-i meleke etmiş olmaları lâzım gelir. Şu  
kadar var ki hukuk ve zabitan-ı askerîyyenin  
bervech-ı bala vazî'eleri sade ve mazbut ol-  
mağla nazariyyat-ı lazimeyi ikmal ettikten  
sonra az vakit zarfında amelîyyat görmekte  
kesb-i meleke edebilirler.

İcra memurları ise hizmetlerinin mutenev-  
vî ve müteşettit olmasından nası daha ziyâde  
tecarrüb ve amelîyyat ile kesb-i melekeye  
muhtac olurlar. İcra işi sırf tecribeye muste-  
nid gibi bir keyfiyettir ve eğerçî muâmelât  
asra göre icrâ memurları dahî umur-u mu-  
kîyyece lâzım gelen mamulâtı istihzar etmiş  
olmaları lâzme-i hâldendir. Ancak anla-  
ra tekrur-ı amelîyyat ve tecarrüb ile kesret  
mumarese elzemdir. Elhasıl mese lîh-i devle-  
tin her çubesi yekdğere mutenâsib ve mute-  
nasık olarak muntazam olmadıkça devletce  
temâm-ı nîzâmı hasıl olmaz. Askerî sınıfı  
matlub olan derece-i nîzâmı bu müş ve di-  
ğer sınıflar ana nisbetle geri ka mış olduğun-  
dan askerden bahse hacet olmayıp ancak di-  
ğer sınıfların istihlât-ı lazimesi hakkında ber-  
vech-i âti baz mutaleat kaas rân n arz u  
ifadesine ibtîdar olunur.

Hukukun fakih ve kavanın devlete aç na  
olmaları birinci şarttır. Bir mühendisin tabâ-  
bette ve bir tabibin mühendisî kde istihdam  
kabil olmadığı gibi tıkh ve kanun bilmeyen  
kimse nânın dahî u lûm-ı sairede manareti ol-  
sa bile hak m l k de istihdamı caiz olamayacağı  
sbata muhtac değildir. Bundan başka Mek-  
teb-i Tibbiyye'de yalnız nazariyyat görmüş  
olan bir şagird amelîyyat görmedikçe xray-i  
tabâbet edemeyeceği gibi hukukun dahî  
im-ı fakih ve kanun öğrendikten sonra mu-  
hakematta istihdam ile kesb-i meleke etmiş  
olmaları âzım geleceği balada bast u tembin  
olunan mukaddimât ile musbettr.

Hakim ere lâzım olan nazariyyatın suret-i  
matlubede tahsîl ile ihtiyâcât-ı asra kâfi ha-  
kimler yatıştırmak için şimdiden tedabır-ı la-  
zime ittihazı elzemdir. ve şimdi tarik-ı umîy-  
yede gerek mehakim-ı (s 100) şer'îyyede ve  
gerek mehakim-ı nîzâm yede istihdamı elve-  
rişli zatlar bulunab leceğinden ve bunlar n  
içinden güzide leri alınarak kanunâş na zatler  
ile birleştirildiklerinden ihtiyâcât-ı asra kifayet  
edebilecek mahkemeler teşkil olunab leceği-  
ne ve bunların husn-ı intihabına tevkalade  
dikkat u itina olunmak âzım gelir, ve c nâyet  
meclisleri için tarik-ı ka emîyyede dah epey-  
ce adamlar yetişmiş olduğundan cinâyet  
meclisleri için lâzım gelen memurun kanu-  
nîyyenin bunlardan intihabı muvafık-ı masia-  
nat olur. Ancak gerek mehakim-ı şer'îyyede  
ve gerek mehakim-ı nîzâmîyyede asıl lâzım  
olan mahkemeler hakkında âmmenin emni-  
yeti olup bu dahî hukukun kendi hâller n-  
den emin olmalarına tevakkuf eder. B nâena  
lâzlık hakimler vech-i meşruh üzere bir ka-  
ide sanîhe üzere intihab olunduktan sonra  
layenazlı olmaları vacibat-ı umurdandır. Bil-  
cumle düve lî muntazamada bu kaa de-i mu-  
sel eme mer'yyul crâ oduğı gibi Devlet i  
Aliyye'de dah mukaddema haklı haksız şü-  
nun bunun başı kesilirken nakimler bundan  
mustesna ve her tür u mekarinden masûn ve  
munterem idiler. Şimdi dah nakimlerin bir  
guna tohmetleri olmadıkça azl olunmayacak-  
larına ve mahkemeler serbest olup iş erine bir  
tarafdan müdahale edilmeyeceğine dahilen  
ve haricen efkar-ı âmmeyi kandırarak tedbir  
ne ise onun ittihazı elzemdir.

Mehakimin derece derece teribine gelince  
beyandan mustagnî olduğu üzere ası mahaka-  
me ik derecedir ki b dayeten ve istinâfen  
rû'yet-i da'va olunur. Andan sonra mehakime  
manâll olmayıp fakat hüküm lamaları Mahke-  
me-i Temyiz'de tedkik olunur ve b dayeten  
mahkemeden mukaddem bir de sulh ile sulh  
ile tesviye- maslahat sureti olmağla bu kerre  
Dersââdet'de bir cemîyyet-ı sulhiye teşkil bu-  
yuruldu ve muhasssenat görüldü. B nâena-  
eyh gerek Dersââdet'de ve gerek taşralarda  
mevkî be-mevk sulh meclisler yapılmayı ve  
sulh ile tesviye- maslahat kaabil olmaz ise o  
vakit mahkemeye havale olunma idir. Maha-

kimin tertib-i derecatı mülkiye memurlarının tertibine tabi olduğundan mülkiye sınıfının derecatı nasıl tertib olursa adliye işlerinin de ana göre taksim ü tertib münâsib olur.

Gelelim mesalîhi mülkiyyeye ve tevabî-ne: Kıyye-ı icraiyyeye ad olan işler berveci-bala mütenevvî ve pek nazik cihetleri havı, o mağla devlet bu işleri gördürmek için mütenevvî liyakatte ve mütefavit kıfayette pek çok kağ-gûzar ve mücerreb-ül-ıvvar memurlara muhtacdır. Eğerci memur-ı adliyyeye de dah noksanımız var ise de icrâ memurlarınca noksanımız dah ziyâdedir ve günden güne tenakus etmektedir. Mülkiye Mektebi icâb-ı vakti hâle göre tevs ve ders cedvellerini ana göre tertib ile buradan (s.101) şikârlacak zevat derece derece hizmet-i muhimmede istihdam ile hüsn-ı idareye muktedir bendegan yetiştirmek zarfıyat-ı asırdandır, ve şimdiki hâde olduça mücerreb olanları hüsn-ı intihab ve istihdam ile icrâat-i devlet yoluna koymak ferâz-ı hâliyyeden, ve ademe iş aramakdan vaz geçib de işe adem etmek kaidesi mesuk i kadem-i itibâr olursa az vakit zarfında idare- memlekette muktedir bendegan yetişeceği müsellemtandır. Bu kaideyi icras-ı nallah yamur-ku antevdu. Olamanat alih ehliha "ayet-i kerimesine hakk yalimt salden k nâyet ve emri idare vus yasetin ruhu bu ayet-i kerimeye tevîk i hareketten ibarettir. Bunun manası her iş ehline tevîz demek olur bunun sureti icrası dah her ademi ehli olduğu işde kullanmak a olur. Yoksa bir hususda ehli olan bir kimse ehli olmadığı diğer bir hususda kullanır ise ehli ne tevîz-ı umur edilmemiş olmaz. Hekimî hakimlikte ve hakimî hekimlikte kullanmak naehline tevîz-ı umur eylemektir. Elhas-s, herkesi ehli olduğu işde kullanmak lâzım gelir. Bununla beraber mukâat ve mücazat usûlüne tamamiyle itina her hâde ehemmiyet elzemdir. Bu kısı şehbaz-ı devletin ık kanadı hükmünde olup bunların birinde cûz'ı zaaf olsa evc-i alay i ikbâl u iclalde uçamaz. Memur-ı devlet ahâlinin bir guzide sınıflı olarak l yâkat ve kıfayette efrâd-ı nasa fâik olmak lâzımdır. Hâlbuki mukâat olmaz ise ahâli içinde mümtaz olacak ademler devlet memuriyetlerini cheves etmeyib başka işlere

st. uk ederler. Devlet umurunda kullanılacak bayağı adem er kalır. Anlar ise enzar-ı âmmede hays yersiz bir sınıf olarak kendilerine fâk olan nâsi dâreden aciz olurlar ve her sınıfın içinde ağraz-ı şahsiyyesine tebaiyyet eden adem er olmamak ve her sınıfın içinde ağraz-ı şahsiyyesine tebaiyyet eden adem er olmamak emri muhâl olduğundan böyleleri mücazat görmezse saire sirayet ederek heyet-i memurin içinde fenalar çoğalır ve umuru devlet duçar-ı iğışaş olur. Her an ü dakika ihkak- hukuk ile icray-ı adâlet lâzım geldiği gibi hüsn-ı idare- memleketi de dahı bilâ-imhâl ikdâm olunmak vacibat-ı umurdan olduğuna mebnî mahak min sureti mat ubede tanzimiy e beraber umur-ı mülkiyyeyi bir hüsn-ı hâle koymak vacibat-ı umurdandır. Fakat bu bâbda ibtida bir meseleye karar verilip anda sebat olunmak lâzımdır.

Şöyleki idare-ı umuru mülkiyyede iki usûl olup biri idare-ı merkeziyye ve diğeri idare-ı gayrı merkeziyyedir. Dövel- Avrupa'nın bazı arında ez-cümle Fransa'da idare-ı merkeziyye usûlü ve bazılarında ez-cümle İngiltere ve Rusya'da idare-ı gayrı merkeziyye usûlü meriyetüncüdür. Devlet Aıyye'de ez-kadim idare-ı gayrı merkeziyye usûlü canı olduğu hâde Tanzimât-ı Hayriyye'nin icrasında bazı mertebeler idare-ı merkeziyye usûlüne meyl olup giderek bu usûl bayağı galebe eder gibi oldu ise de (s.102) bunun taşra arca azım me-nazını görülmekle muahharan idare-ı gayrı merkeziyye usûlüne avdet olunmuş ve bunun inz bat u idarece muhassenatı görülmüş ise de sonradan yine idare-ı merkeziyye usûlüne meyl olunub şimdiki bir karışık hâle gidiliyor. Hâlbuki bu esas karar aşmadıkça idarece bir sâlm yola gidilemez. Şte evvel be evvel bu müşevveş hâiden çıkıl b da ittihaz olunacak usûl-ı esâsiye kararlaştırıldıktan sonra memurunun derece derece vezâif ve derece-i mesûliyetleri tayin olunmak lâzım gelir ve bu da başlı bir işdir. Zira değ l taşralarda hâla Babı al'de vesair devan-ı idarede memurunun derece derece vazifeleri muayyeri olmadığından mesalîhi mühimme-ı devletin aksam u envarı nedir her nev'inin icrası kınlere aiddir ve her memurun derece-i mesûliyyeti nedir gereği (gibi) mâlum olmadığından ekser mesalîh

havaleden havaleye düşerek süruncemede  
kayıyor. Balada arz olunan tafsılatıtan hülâsa  
olunabilir ki devlet n umur-ı mulkiyyesi ve  
ana tabi olan umur-ı maliyyesi minher-ı lâyi-  
kinda cereyan etmekle beraber umur-ı adliyye-  
yesi dahi yolunda canı olmak umur-ı mefrû-  
zedendır. İşte andan sonra umur-ı mulkiyye-  
nin diğer şubâtınca dahi terakkiyât-ı lâzime  
esbâb nı taharrî etmelidir. Şöyleki bu sene  
devlet n umur-ı maliyyesi, yolunda olsa b le  
gelecek seneler için şimdiden umur-ı nafiaya  
say edip de menabî-ı varidatı açmak ve ser-  
vet-ı mem eketi artırmak lâzım gelir ve illa bir  
kı sene sonra sıkıntı çekilir. Hâlbuki umur-ı  
nafianı suret-ı matlubede terakkısı ulûm u  
maanın terakkisine menuttur. Bu cihette ma-  
arif-i umûmiyye emri-i ehemmine her hâ de  
itina fevâzım-ı umurdandır. (s.103)

### Cevab\*

(Bu mektub Tanh-i Cevdet'in Onikinci cildinin  
sona ermesi üzerine bir nüshasının Viyana Se-  
fir-i Sadullah Paşa ya gönderilmesi ve Sadullah  
Paşa'nın Ahmed Cevdet Paşa'ya bir mektub  
göndermesi üzerine Ahmed Cevdet Paşa'nın  
cevaben kaleme aldığı mektubdur.)

Onikinci cildin vusûlüne dair ve teveccü-  
hat-ı celâlelerin hakk-ı bendeganemde beka-  
sını mübeşşir bir kîf'a emr-nâme-i lîfâtsernâ-  
me-i asafaneleri vusû buldu. Mücib-ı mesar u  
ifuhâr oldu.

İşbu eseri acizane ve naçizane hakkında  
irâd buyrulan tafsîlat-ı sıtayış-ayat-ı asafilere  
onun değeri nden çok z yâdedir. Ahass-ı ama-ı  
çakeri olan ehâsın-ı enzar-ı devletlerinin istim-  
rar nı mutazammın olmak hasebiyle bende e-  
rince kadr ü kıymeti ise fevkaladedir. Tanh-ı  
acizin hatımes olan Vak'a-ı Hayriyye Devlet-i  
Al iye için bir asr-ı cedide mebde olduğundan  
orada söz kesilebilirse de bu vak'a Rusya'da  
Strelitz Ocağının ilgasına müşâbih ve muvafık  
o duğu halde neticelerinin mutenefi olması ya-  
n Strelitz'ın lgası Rusya'nın zdiyyad-ı kuvveti-  
ne bâd. olmuş iken Yen çerhlerin lgaası o neti-

ceyi vermemesi tarihce bir mühim mesele ol-  
duğundan buras dahi mebâd sını yazan mü-  
verih n kaleminden çıkmak mutâ âsınab na-  
en Tanh'n iler sine devam olunması cumle-i  
irâdat-ı hikem-ayat-ı cemelerinden olub hâlbü-  
k nice seneler ism-ı bümusemma gibi salnâ-  
melerde yaz ldıktan sonra ad unutulmuş olan  
Encumen-i Daniş tarafından hisse-i acizaneme  
ifraz olunan kîf'a, tarihîyye vak'a-ı mezkûreye  
dek yazılmak üzere tayin edilmiş ve irâde-i se-  
niyyesi dahi o vechile isdar buyrulmuş idiğün-  
den vak'a-ı mezkûreye geldiği gibi memuri-  
yet-i bendeganem h tam bu muş ve atisi halef-  
acizanem olan Vak anuvîs Efendî'ye kaimıştır.  
Kaldık asr-ı hazıra takarrub oldukça iş ağır aşı-  
yor. Hakayık-ı ahvâlî tasrih değil teimin bife  
güçleşiyor. İleris nı artık ahlafe bırakmak lâzi-  
me-i hâldendir.

Yeniçerilerin lgası Strelitz askerinin lgasına  
baz-ı cihat ile mümâsıl se de bu ilk kazıyye  
n n pek çok cihetler mutebayındır. Çimd bu  
cihetleri ta'dad ile bir denn bansır giremeyiz.  
Fakat sathice nazar-ı mutâlâaya âf ndığı halde  
bunu ana kıyas etmek kıyas maalfarıktır.  
(s.218)

Malûm-a dev et den en heyet-i mecmua  
evvelâ uç tabakaya munkâsım olur ki daire-i  
saltanat ve vucuh u eşrâf-ı mil et ve efrâd ta  
halidir. İşbu sınıfl-ı selase mutevazın ve mute-  
vafık olursa cemiyetin aheng düzgün olur ve  
ı la bozuur. Bozuk sözler buruk sesler işitilir.  
Sonra bu üçten kang-ı evvel davran b da  
ahengi düzelirse cem yet pek çok vakit onun  
havasını çalıyor ve hükümet o perdeden dem  
uruyor.

İngi tere de ibtida âsılzâdegân sınıfı davra  
n p islâhata kıyam eyledik erinden anların ar-  
zusuna muvafık bir hükümet-i meşrûta teşek-  
kl etmiştir. Fransa da tabaka-i Ulya ve mirta-  
vass-ıta davranamayıp iş tabaka-i sufla yed ne  
geçerek cumhuriyet yoluna gtmıştır. Rusya'da  
ise islâhata tabaka-ı ilyadan başlandı. En kavı  
bir hükümet-i mutlaka te'v's olundu. Bizde da-  
hi islâhata taraf-ı Saltanat-ı Seniyye den başla-  
mış olduğu cihetle Yeniçerilerin lgaası Strelitz  
askerinin lgasına benzer. Lâkin Yeniçer Dev-  
let-i Aliye'nin kalbinde bir seretan illetine ben-  
zerdi. Strelitz askeri ise Rusya'nın omuzunda  
bir ur idi. Yeniçerilik Osmanlılar'ın iğne işle-

(\*) Yayınlayan Prof. Cavid Baysun; Ankara Türk  
Tarih Kurumu Basımevi, 1986, s.218-222

miş ve Ocaklar asabiyyet-i milîyye makamına kavim olarak devair-i devletin usûl u fûruunu istilâ eylemiş olduğuna nazaran devletin zatı-yatından ma'dud olmuş idi. Onun ilgaasıyla ehl-i İslâm'ın kuvve-i asabiyesine za'f geldi. Şubat-ı idare taraf taraf açılan yerleri asakır-ı nizâmiyye ile de duramayıp o türlü boşlukları doldurmak için pek çok islâhat-ı dahiliyye icrası lâzım idi. Devlet-i Aliye se idare-i gayr-ı merkeziyye tahtında idare olunageldiği ve iyyatın biri diğerine benzemeyip her biri idarece başka yol almış olduğu cihetle her tarafın ahval-i hususîyesini düşünerek islâhat-ı mat ubeyi ana göre yapmak âzım gelirdi. Bunu yapabilmek ne kadar çok vukuf ve meharete mevkuf olduğu muhtac-ı tafsîl değildir. Strelitz askerî Yenîçeri gibî Rusya'nın ahvâ-i zatîyesinden ma'dud ve kavmiyyet ü milîyyete merbut olmayıp onun ilgaasıyla yalnız daire-i askenyyede açılan yer asakır-ı nizâmiyye ile de ubtaştı. Rusya'nın dahiliyyece ihtiyâcâtı bizim müşkilatımız kadar değî idi. İslâhat-ı dahiliyyece ihtiyâcâtı bizim ihtiyâcâtımız kadar değîl idi ve Petro tanzim-ı askerle beraber devlete lâzım olan islâhatı icrâ ed verdi. Bizim bu yolda olan ihtiyâcâtımız daha ziyade olduğu halde gereği gibi teşebbüs olunamad. Arasra vukubulan teşebbüsât dahi hıkmete ve icâb-ı hâl-ı mem ekete muvafık değîl idi. Ma'ûma bir tasavvuru kuvveden fi' e çıkarmak mebâdî selasenin içt mâina mütevakkrıdır. Bunlar ilim ve râde ve kudretler. Yani yapmağı bilmek ve azm ü cezm kavî ile yapmağı istemek ve yapabilmektir. Bu mebâdî-i selase bir ademde yahud bir şahs-ı manevide mevcûd olduğu halde her şeyi yapar ve birisi nakıs (s. 219) olsa iş aksar. Petro'da bu mebâdî-i selase mevcûd idi. Zira kendisi azimet-ı kat'riyye ashab-ı nâdan olduğu halde ol vakde göre lâzım olan malûmatı hasıl etmek üzere Avrupa'nın en mütemeddün yerlerini gezib dolaşmış ve servet ü miknet ne gibi şeylerden husûle geldiğini muayene vü tahkik etmiş idi. Binâenaleyh Strelitz Ocağını ilga ile kesb-i iktidâr eylediği gibi islâhat-ı lâzimeyi derhâl icrâ ile senayi ve ticaretin terakkisi esbâbının istihşâline müsaraat eylemiş ve memleketince esbâb-ı terakkî olan şeylere hasr-ı nazar ecîb taklid-i sırf yoluna gitmemiş idi ve kaabilu icra bir yol

alib bihîde nazariyyat ile uğraşmış idi. Hatta kölelerle idare olunan çiftlikat ashabının imtiazatına dokunmamış idi. Çünkü devletin kuvvet vermek için o gibi şeylere mecbur değî idi. Mısırlı Mehmed Al Paşa'nın hâli biraz ana benzer. Çünkü Mısır'da islâhata mani olan Kölemenler bigane bir kavim olup ahanıye merbut değîller id. An ar aradan kaçtığı gibi memleket her türlü islâhata musteid oldu. O dahi sefahat yoluunda Avrupa'ya taklid etmek sızın mücerred esbâb-ı terakkî ne ise anların istihşâline ikdâm etti. Gerek askerce gerek mülkçe ashab-ı malûmatıan ademler yetiştirdi ve Mısır az vakit zarfında bir hükümet i kaviiyye vucude getirdi.

Sultan Mahmud Han-ı Sani hazretleri azimet-ı kaviiyye ve irâde-ı kat'riyye sahibi bir zat olup Saltanat-ı seniiyye'yi Yenîçerîlerin dest-i tagallübünden kurtarmak için Ocakları ilga ile emeline nail ve kudret-i lâzimeyi hariz oldu. Lâkin bizim ahvalımız kızasınca bir Avrupa seyahatı edemezdi. Dahilen ve haricen lâzım olan malûmatı hasıl etmek devletin kuvve-i akilesi makamında olan vükelâyâ ad id ve senî kârda ihtiyâcât-ı zamaniyyeye göre cırasına muktedir zatier bulunmak lâzım idi. Hâlbuki o zaman senî kârâ geçenlerde bu ilim ü iktidâr yok idi ve Hüseyin Paşa olmasa ihtimâ ki asakır-ı nizâmiyye dahi oldukça yolunda tertib ü tanzim olunmazdı. Vak'a-i Hayriyye'den sonra sefîne-i devletin dümen ni e ne alan Reis Pertev Paşa tekye şeyhlerinin söziyle hareket ederek Edirne musatâhasının müntic olan seier-ı meş'ûmun açılmasına ve bâdihü Cezayir'in e den gitmesine sebep oldu ve haylî müddet islâhat-ı dahiliyyeye bedel muharebat-ı dahiliyye ile uğraşıldı. Memleket harab oldu. Devlet bi-tab oldu. Sonra da sırf taklid yoluna gidildi. Bunda da ifrat edildi. Binanın ihkâmı erkanına bakılmadı. Nakşına özenildi. Emir-ı terakkinin vel ü mebâdîsini istihşâle çalışılacağına malûmat ve âsâr-ı müteferri'kasına heves ed idi. Bu yolda dahi memleketi uğradığı hasarat kaabi-i ihşa değîdir. Eski mevkubların ilmalini islâh yolunda işe baş amış (s. 220) olsaydı az vakit zarfında ayakta kaldık lerimiz âlâ kundura dikmeğ ve kırmızı meşin yapan debbağlarımız âlâ kundura ke restesi yapmağı öğrenirlerdi. Acele kundura

glymeğe heves ettik. Kerestesiyle beraberdikliler haricden geçerek burada kazandıklarını çıkarıp çıkarıp a'lin edip memleketlerine gönderdiler. Bizim esnafımız ise mahv olup bitti. Nace sanayimiz battı. Cuzel gemiler yapıldıysa da asakırı bahriyyenin fandanlığı, ticaret-i bahriyye olduğu bilinmedi ve emri ticaretin terkiğine hiç ikdâm olunmadı. Bir aralık bazı zevatı fetanet simât zuhur ile devletin umurı haric yyesin iyice yoluna kodular. Lâkin anlar da ahvalı memleket bilmezlerdi. Bimeyere yapıldıkları nizamlar ekseniya memleketin bir tarafına uyarısa diğer tarafına uymazdı. Bu cihetle kaabil icrâ olmazdı. Baksan-ı devletin mahkeme-i kubrası olan Meclis Valâ da teşkilatı tarafeyn kaad desine riayet olunmaz ve evvel u ahır kazasker efendiler teşkilatı tarafeyn etmedikçe muhâkemeye başlamaz. İken koca bir Meclis Valâ'da bunun lüzümü bilmezdi. Biz o zamanlarda iler gidiyoruz derken ne kadar geri gittik. Bizim ve kuvvetimizden ne mertebe düştüğümüzü çok sonra anladık.

Bu cümle ile beraber bizim bazı ahvali hususiyemiz var ki diğer devletlere nafi olan bize mazar olur. Anlara deva- acil bize semm-i heâail olur. Burasını derk u temyiz eylemek se en dakik meseledir. Her yerde tevsi ticaretin menâfi az mesî olduğu cay-bahs değildir. Amma bizde Avrupa ticaretinin tevessur bak neler yaptı. Muteveffa ihtiyar

Hanson'un kendisinden ıstıttım. Der id ki "İstanbul'a geldiğimde Galata'da on bir ecnebi mağazası vardı. O zaman bu ecnebilerin davaları gumrukde bir komisyon marifetiyle ru'yet olunurdu. Serbesti- ticaret muahedesinden sonra memleketimize o kadar ecnebi ler tehacüm etti ki idareleri pek müşkil oldu. Anlar için ayrıca mahkeme kuşad olunmak lâzım geldi. Himâye-i ecnebiyye belası bize yeter. Ken belâ ustune belâ olarak bir de mahkeme-i muhtelile yapıldı. Ya o zaman hikmete muvafık yolda bir ticaret mahkemesi yapmak kaabil değildi mi idi. Lâkin o zaman ser-i kârda bulunanlar dehayr u umuru adliyyeyi bilmezler ve erbâbından öğrenmeğe tenezzül etmezler idi. Belki ticaret ne demek olduğunu bilmedikler ne bu dah de il- kâfirdir ki sâlıfuzzır ticaret muahedenâmesinde ecnebi ler büyük ve küçük ticaret edebilir fikrâsı munderc olup esnafın dükkan arındaki ahz u r'atları küçük ticaret tabirinde dahil olduğunu bilmeyerek imza eylemiş o duklar bir muddet sonra Babal ile sefaretler (s 221) beyrinde zuhura gelen keşakeşlerden anlaşılmıştır. (arabac bir ifade var) Sathice bir nazar edelim derken şevk-i ilfât-ı mahâsin gayat-ı devletleri ile sadeddin çıkarıldı. Söz uzadı. Maksad ise ehâsin-i teveccühâtı ce ile- hidiv i ekrem lerinin bekaası n yazında ibaret olmağla o bânda (s 222)

## FİKİR BUHRANIMIZ\*

SAİT HALİM PAŞA

Memleketimizin ilerlemesini ve yükselmesini temin edebilmek için Batı medeniyetinden faydalanmak zorunda kaldık. Bu mecbûr yet, aydınlarımız arasında yeni bir sınıfın ortaya çıkmasına sebep oldu. ( . )

Bu aydın sınıf, Batı medeniyetinin tesiri altında şahsiyetini kaybetmiş ve aşırı derecede Batı hayranlığına muptelâ olmuştur. Daha da fenası bu aydınlar millî kurtuluşumuzun çaresini, kendilerinin tuttuğu bu hastalığın bütün memlekete yayılmasında görmektedirler. ( . )

İşin tuhafı Batı hayranı olan bu aydın sınıfın zihniyeti, kendisine ustad tanıdığı Batı

(\*) Haz. M. Ertuğru Düzdağ, *Sait Halim Paşa: Buhranlarımız ve Son Eserleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1993.

zihniyetine, hiç bir bakımdan benzemez. Bizimkiler, kendi memleketleri hakkında ileri sürdükleri son derece kötümser ve yıkıcı tenkidlerle kendilerini gösterirler. Bunların tenkidleri, meseleleri zahiri ve isbat edemedikleri için ithamlarla ve anıyamadıkları için de inkâr ile doğudur. Bunun ar, elde hâlen mevcut olanı ve memleketimizin yaşayan gerçeğinin bilmezler; fakat nasıl olmamız gerektiğini bize öğretmeye kalkışır. (..)

Bu aydın sınıfın, böylesine karanlık bir kötümserliğe düşmesinin sebebi, vatanındaki her şeyi istah ve düzeltmelerle kurtulamayacak kadar bozuk görüyor olmasıdır. Bu yüzden, kurtuluş, mevcut olanı tamamen yıkmakta buluyor. Yıkacağı cemiyetin yerine, az çok Carplılaştırmış olan bilgi, mantık ve anlayışına ve iyice Frenkleşmiş olan sosya ve siyasî tasavvuruna göre şekil vereceği yeni bir cemiyet kuracaktır.

Bu ruh ve fıkırdaki bulunması sebebiyle bütün mevcûdu yarak yerine bir başkasını koymak isteyen ve kendi yurtlarında ruh ve fikirlerini hoşnut edecek bir şey bulamayan orada hiç bir mânevî haz duymayan bu insan arın, vatan arı ile ne âleka arı vardır? (..)

Gerçekten de, Batı hayranlarının mânevî sosya ve siyasî meseleler hakkındaki bilgileri iki mühim özellik göstermektedir.

**Birincisi:** Bu meselelerden hangisine dair olursa olsun bizimle ilgili olan tarafların bilmemek, öğrenmeye de tenezzül etmemek.

**İkincisi:** Bizimle ilgili olanların dışında, pek çok şeye, pek çok bilgi, metod ve prensiplere vâkıf bulunmak.

Fakat bu garip karışıklık, cemiyetimizde mevcut bulunan ve bundan daha tuhaf ve yanlış olan bir başka hâlin neticesidir. Osmanlı cemiyetleri asr arca önce teşekkül ederek, büyük ve herkesce mâum bir medeniyet meydana getirmiş, dünya tarihinde mühim bir vazife ifa etmiştir.

Böyle olduğu halde bizim Batıcılar, kendi milletlerinin mânevî ve ahlâkî hayatın, sosyal ve siyasî kanun ve prensiplerindeki olgunlukları, yani milletinin dehâsını gösteren, millî, fikrî ve ahlâkî varlığını meydana getiren kıymetleri bilmedikleri için kütümser hatta tahkir ederler. Bunlar öğrenip tecrübe etmekten

rayda ummazlar. Şte onları, cehâletleri en uğursuz olan "*kendini bilmeme*" hâline düşüren de budur.

Bundan dolayı, Batı hayranları biz yani kendi milletlerini, henüz teşekkül eden ve millî varlığını elde etmeye çalışan yeni doğmuş bir cemiyet sayacak derecelere geliyor, tarihimizin ve ecdadımızın büyüklüğünden şüphe ediyor, biz hakır görüyorlar.

Bu acı düşünce ve bilgilerle dolan zihinler, onarı, sonunda şuna sevk ediyor. Runtanın vatan değiştirilmesi ve fıkren göç! (..)

Dana da fenası, Batı hayranı bu aydınlar, sahte imreni ile cemiyete verdikleri zararlara son vermez erse, neticede kendileri gibi, bu cemiyeti de Avrupa cemiyetinin bir asalağı hâline düşüreceklerdir. (..)

Bugünkü gerçeğimiz, varmak istediğimiz hedefin ne olduğunu bilmeyişimizin neticesidir.

Milletçe yükselmek için, Batı medeniyetinden istifade etme ihtiyacını duyduk. Bu düşünce, nasıl olduysa "*Bunun için mutlaka Batılaşmamız gerektir*" gibi yanlış bir kanaat doğurdu. İşte bütün gayretlerimiz faydasız ve gudsuk bırakan en esaslı yanlışımız bu olmuştur.

Bu yanlış kanaatten bir de "*Kurtulmak için, her bakımdan Batı milletlerini taklide mahkumuz*" fikri doğmuştur ki, bu da öteki kadar kötü ve yersizdir.

Ne yazık ki, bu yanlış kanaat ve zanlara uyarak, bütün varlığımızı Batılıları taklide koyulduk. Bunu o kadar iyi başardık ki, inancı, his ve anıanesi, ilim ve fennî tamamen taklidden baret sahte bir dünya kurabildik. Şimdi artık dışı parlak, ama aslında ölüm getiren arzu ve hayaller içinde mest olma mustağırak, yaşayıp durmaktayız.

Şte bundan dolayıdır ki bilgiciliğimiz, bu ufuk daraltıcı kendini beğenmiş "yarı âlimlik" daresi dışına, şimdiye kadar çıkamamıştır. Taklitle ustalaşmak gayreti içindeyiz eski bildiklerimizi unutmak, şimdiye kadar yaptıklarımız bir kenara atıp terke etmek istiyoruz.

Tatbîk mümkün olan eski bilgilerimize şgörecektir onları daha iyi bir hâle getirip daha çok netice alacak yerde; aksine, hiç bir za-



man öğrenemediğimiz, bırmadığımız şeyleri tatbik için kıymetli vakıflar ve gayretler harcıyıp gidiyoruz. ( )

Batılaşmak zorûretine olan inancımızın bu kadar kötü neticeler vermesi, milliyetimize aykır, bulunmasındandır. Çünkü milliyet ile medeniyet aynı şey demektir ve Batılaşmak, kendi medeniyetimizi terk veya inkâr etmek mânâsını taşır. Netice olarak da kendi milliyetimizden vazgeçmek demek olur.

Hakikaten de, hayli zamanda beri bzlere ner ne öğretilmiş ve telkin edilmiş ise, hep kendi milli ve tarihî varlığımızı teşkil eden şeyleri kaldırıp, yer ne yer ve "Batı işi" şeyleri koymak gâyesini hedef almıştır.

Bırısı çıkıp da Almanlara, kurtu uşları n n ancak Alman kültür, medeniyet ve ırfânını bırakmak a kabil olacağını söylemiş olsa, acaba nasıllı bir karşılık görüldü? Böyle bir iddada bulunan kimse "Alman", ne e bir "Alman ıslâhatçısı" sayılır mıydı? Alman medeniyeti ile bizimki arasında bugün mevcut olan büyük farka bakarak benzetmemizi yersiz bulanlarımız olabilir. Halbuki Osmanlı medeniyetinin daima Batı milletleri medeniyetinden geri kalmış olduğunu sanmak yanlıştır. Çünkü bir zamanlar medeniyetimiz, onlarınkine her bakımdan üstündü. Şu meşum taklid hastalığına tutulmuşaydık, bugünkü fark da bu kadar olmazdı. Zaten yaptığımız maddî büyüklük mukayesesi değil bir prensip meselesidir.

Kendi memleketinin kültürünü, medeniyetini ırfânını, inkâr eden veya hakir gören milliyetini kaybeder. Dolayısıyla da, artık bu millet ve milliyet adına konuşmak onun hakkı değildir. ( )

Batı medeniyetinden istifade teşebbüslerimizin hezîmetle neticelenmesine rağmen, şunu da itiraf etmeliyiz ki, millî terakkimizi temin için o medeniyetten büyük ölçüde faydalanmaya mecbûruz. Ancak bizzat yaptığımız tecrübeler, kat'î olarak ispat etmiştir ki, Batı medeniyetinden hakikaten istifade edebilmemiz, onu aynen tatbik ile mümkün değildir. ( )

Şu halde bizim de şimdiye kadar takip etmemiz gereken yol Avrupa medeniyetini millîleştirerek, yani mümkün mertebe mülhümize ıslah etmek olacaktır. ( )

İşimiz, medeniyetimizin gelişmesi için gerekli ve ona uyabilecek olan şeyleri Batı'dan alarak, kendimize tatbik etmekten ibaret olacaktır. ( )

Bu surette, Batı medeniyetinin özellikleri olan ve üstün öğününsebebi bu olan "ilim zihniyeti" ile "tecrube usulü"nü birleştirerek ortaya koyacağımız binlerce hakikat, binlerce hatanın tanınır olunmasını sağlayacaktır.

Bu faaliyetimiz sırasında, şu hakkı da öğreneceğiz: *Bizim ideallerimiz ile sosyal ve siyasi kanaatlerimiz, tamamiyle dinimizden doğmuştur.*

Dolayısıyla, dinimize saygı göstermek medeniyetinde olduğumuz gibi üzerimizdeki bütün haklarını da kabul etmek zorundayız.

Yine anlayacağınız ki: *Dinsizlik denilen şey Lâtin fikrinin düştüğü bir sapıklık hâlinde ibaret olup, zannedildiği gibi, bir fikir üstünlük alâmeti değildir.*

Yine öğreneceğiz ki: *"Her milletin millî kanun ve an'aneleri, üzerinde yaşadığı topraktan daha kıymetli bir "mânevî vatan" meydana getirirler.*

Çünkü insan toplulukları bir millet haline getiren onlardır. Başka bir kavmin tahakkumu altına düşen millet, arazisini değil kanun ve an'anelerini kaybettiği için istiklâlden mahrum kalmıştır. Üzerinde yaşadığı toprağı çoğu zaman terke mecbur olmadığı ve belki de ondan daha fazla istifade ettiği halde esirir, çünkü millî değerini kaybetmiştir.

Bizim gibi vatan toprağını korumak uğrunda asırlardan beri, kanını cömertçe dökmüş olan bir millet, "mânevî vatan"ına karşı ilgisiz kalıp, sevgisizlik ve saygısızlık göstermesi, tasavvuru güç, anlaşılabilir bir hatadır. ( )

Bugüne kadar pek haksız olarak hakır gördüğümüz medeniyetimizi sevmek ve ona hizmet etmek âzım geldiğini sonunda iyice anlayacağız. O medeniyet ki, hudutsuz bir imparatorluk kurarak, bozkır arda şehirler meydana getirmiştir. Evvece "ırk tetkiklerinde" bir konu olan "Türk" kelimesinden, Fransız, İngiliz, Alman keime eri kuvvetinde içtimai ve siyasi bir birlik çıkarak Türk medeniyetinin ırfânını ve ruhunu kabul eden her Müslümana "Osmanlı Türküyüm" demek selâhiyetini kazandırmıştır. ( )

## MİLLİYETÇİLİK VE TÜRKÇÜLÜK ÜZERİNE\*

BABANZADE AHMED NAIM

( ) Muslumanlar aras na milliyetçilik ve ırkçılık davasının, başka bir tabiri mîlî ve ırk' asabiyet n bel.rmesi 15 20 sene.ik bir şey ise de en ziyade açığa vurulması memleketin otum kalım meselelerinden biri haline getirilmesi Meşrut yet'ten başlıyor. Bu da ce halet sebebiyle Avrupa'dan ödünç aldığımız zararlı acizane fikrim'e göre- İslâm vücudunun veremi kadar öldürücü bir yabancı biddattır. Zaten Avrupa'nın en fena şeylerini almak, iyi şeylerini de bozmad kça tabii etmek bizim en dikkate değer telaketlerimizden biridir. Dışta sahte bir zindellekle, geçici bir faaliyetle tecelli eden bazı asabî hastalıklar gibi bu da ilk bakışta ve Avrupa gözüyle tetkik edilirse mühim bir terakkî adımı, ruhu yücelten bir hayat mayası gibi görünüyor. Şu da bu frenk asabiyet hastalığı İslâmın basiret gözüyle tetkik edilirse ümmet-i mernumenin ölüm sebebi olmak şarından olan, tedavisi müşkûl bulaşıcı bir hastalık olduğu anlaşılır. ( . )

Bizim iddiamız şudur. İrkçilik davası ( . ) şerhan kötülenmiş ve reddedilmiştir. Şerî tabirine göre bir cahil yet devri davasıdır. İslâmın kıvamı ve devamlı ığ na, muslûmanların refah ve saadetine en müthiş darbedir. Özellikle hemen hemen bütün sâim diyarı kufur diyarına dönmüşken buradak bir avuç muslumanın "ben Türküm, ben Arabım, ben Kürdüm, ben Lazım, ben Çerkezim" gibi iddia ve sebeplerle birbirlerine karşı olan sevgi ve dostluk bağlarını zerre kadar gevşetmeleri hele düşmanlarımızın tecavüz ayağı tâ kalpgâhımıza basacağı bir sırada cinnettir ve mîlî asabiyet bayrağını ellerinde tutan arın a dığı mânaca da vatanperverliğe aykırıdır. Dîn ve imân, akıl ve izan sahasından uzaklaşsa bile, aldattıcı bir serap olan millî saadet ardında koşan Arnavut kardeşlerimizin başına gelen büyük musibet bize müthiş bir ibret dersidir. "Aynı sebepler aynı

neticeleri doğurur" tabii ve makul kaidesine göre bu meslekte devam ettiğimiz takdirde ergeç bizim de başımıza gelecek musibet budur. Bu gördüğü İslâmın son sığınağı olan bu diyar Allâh korusun. Arnavutluk gibi küfür yurduna dönüşecektir.

Bazı Arap kardeşlerimizin ırkçılık davasıyla takip ettikleri gayeyi bi' emezsek de "Türkçü" adını şiar eden Türk kardeşlerimizle temasımız fazla olduğu için görüş ve mesleklerini biliyoruz zannındayız. Kürt kardeşlerimiz ise anladığımız göre- henüz bu hastalığa yaka anmamışlardır. Bundan sonra da yakalanmamaların Cenab- Hak'dan n yaz ederim.

Türkçülerle olan munakaşa ve munazara larımızdan -beş sene.ik mesaiye rağmen hâlâ kendilerine sağlam bir gaye edinmekte mütefak olmadıklarını anlıyoruz. Nereye ve niçin gittiğini idraktan âciz ve bütün yaygaraları "uydum kalaba ığa" demekten ibaret olan cemaatin ekseriyeti bertaraf edirtirse Türkçülük savunucularını, imamlarını, önderlerini, ulularını ikiye bölünmüş görüyoruz. Bir takımı halis "Türkçü", diğer takımı ise "Türkçü islâmî"dir.

Halis Türkçüler bûsbütün yeni bir "mekûre" (müşterek gaye demek olacak) hâdas etmek biraz eski ananelerle münasebet bağın keserek, yeni ananelerle vücuda getirmek, "yeni bir imân" ile "yeni bir kavim", "yeni bir millet" meydana getirmek iddiasındadırlar. Bunların, sohbet ve konuşmalar esnasında en samimî ve en makul olarak söyledikleri sözler aşağı yukarı şöyle hulasa edilebilir:

"Biz, milliyetçilik gayesini takip etmeye sevkeden şey Türklerin dışta ve içte maruz kaldığı tenhâkelerdir. Şimdiye kadar bu devletin devamlılığın temin için can ve mal vergisini mebzul olarak ödeyen Türklerdir. Bunca dağdağalar, bunca gâileler neticesinde Türk unsuru zayıf düşmüştür. Maarif, ticareti, sanatı e hatta ziraatı mahv olmuş. Bir vatanda yaşayan müslim ve gayrimüslim

(\*) İsmail Kara, Türkiye'de İslâmîlik Düşüncesi Metinler/Kişiler I, Risale, İstanbul 1988.

bunca kavımdan ise bu fedakârlıkların şükranesi olarak daima cefaya gönül kırıklığına maruz kalmıştır. Artık kendini toplayıp biraz da kendine bakmas, fedakârlıklarını diğer kavımlara karşı biraz kısarık kendine tahsis etmesi zaruridir. Buna ise yeni bir mefkure, Türklük esasına dayalı bir mefkure lazımdır. Herşeyden önce buna ihtiyacımız var. İslâm bağı ise ancak ikinci derecede kalır. Ahret işlerini dünyada iken kendine dert edinmek te bilmeyiz ki o kadar büyük pratik bir mâna var mıdır? Biz bu dünyadaki saadetimizi temin etmenin yolunu arayalım. Din mefkuresi bizi mesut ettikçe biz arkasından koşabiliriz. Biz ise görüyoruz ki din hissiyatı gevşemiştir. İlahî keimetullah etmeye de Avrupa'nın sillesine engeldir. Demek ki eski iman ile kurtulacağımız yok. Kurtaracak bir şey olmayacağı zaten bu hale gelmezdi. Bir de milliyetçilik cereyanı Avrupa'dan kopup gelen coşkun bir seldir. Bunu durdurmak, sirayetini mâni olmak mümkün değildir. Muasırlaşarak terakki edeceğiz Avrupa cemaatinden ayrınamayız. Avrupa'da din ehramlarıyla hudutları sınırlandırmak modası çoktan geçmiştir. Biz de böyle antika mefkurelerden vazgeçmezsek muzeilerdeki antikalar gibi adımız yalnız tarih sayfalarında okunur. Bir naenaleyh bu halk önce Türk sonra müslüman olmalıdır. Böyle olmakda başka bir faydamız da vardır.

"Ma umdur ki Avrupalılar neline düşen İslâm diyanını birleştirmeye imkân yok. İçteki İslâm unsurları da İslâm kardeşliği namına zannettiğimiz kadar yapışık değil. O halde Türklük mefkuresiyle Boğazcılardan Buyuk Okyanus'a kadar aynı ırktan ve aynı dîni konuşan 80 milyon halkın bir birlik bayrağı altında toplanması mümkünken buna neden çalışmıyoruz?".

Nasıl? Mantık parâk, hulya tatlı değil mi? İtfaf ederiz ki millet uluları içinde böyle düşünen mefkureciler ekseriyeti teşkil etmezler. "Türkçü-İslâmcı" olan diğer ulular ise ne serden, ne yardım geçemiyorlar. İslâmi mefkure ile millî mefkurenin hiçbirini feda etmek istemezler. Birinci erle burada uzun uzadıya münakaşa etmeyi âbes görüyoruz. Açıklamak istedikleri şey açıkça dînsizlik

mefkuresidir. Halkın dinini çekip çıkarıp yerine ona denk başka bir şey ikame edemeyeceğini, ilâhî keimetullah uğruna kılı kırkdamayan bir herfin tâ Kamçatka yayalardaki arkadaşları için silaha sarılmıyacağını, bin yıldan beri kardeşimdir dediği bin yıldan beri Jzuntu ve sevincine ortak olduğu, uğrunda hayatını feda etmekten çekinmediği din kardeşini bırakan bir kimsenin Sibirya'nın bilmem hangi boz ovalarında Hristiyan mı? Şamanist mi belki o mayan Yakut kardeşini sevmeyeceğini düşünemiyen, Türklerin kbal devrinin İslâm dinine sınırlıya bağlanma devirlerine rasladığını, gerilemesinin ise iman ve akidenin gerilemesinden itibaren başladığını gözleyen kişiler emünakaşa etme yer harhalde bu makale değildir. Biz yalnız "Türkçü-İslâmcı"larla dertleşebiliriz. Zira bunlarla İslâm dairesinde anlaşmak, onlara hak katı dîna kabul ettirmek daha kolaydır kamısındaayın.

"Türkçü-İslâmcı" olan ululara yaptığımız tartışmalar diğer yoldaşlardan nisbet kabul etmeyecek derecede insafli olduklarını isbat ediyor. Bunlar vakia Türk unsurunun zaafından, yardıma muhtaç olduğundan bahsediyorlar. Lakin İslâm camiasını kırmak istemezler. Bu camiayı diğer İslâm unsurlarının ayrılmaması hem de Türklerin kolaylıkla terbiyesi ve yükselmesi için çok lüzumlu addederler. Yalnız bir noktada yanılıyorlar: "Türklük camiası İslâm camiasını takviye eder. Asabiyet davası İslâma mugayir değildir. İki mefkure birdiğere zahmet vermez aksine birdiğere tamamlar ve vucut bulmasını kolaylaştırır. Ne yazık ki iman ve İslâm'dan nasib almamış olan birçok genci hiç olmazsa millî ve vatanî hamiyet adına İslâmı isindirmeye çalışabiliriz" diyorlar. "Dini iman"ın yanibaşında bir de "milletî iman" ikame ediyorlar. Hatta içlerinde iman ve İslâm olan sıkı bağılıklarında hiç şüphelenmedikleri bazı kişilere tesaduf ettim ki "milliyetle ovunmek İslâmî duyguya hiç zarar vermez, aksine bir insan isterse müslüman olsun diğer milletlere karşı bir varlık gururu duygusuyla ovunurse pek yüksek bir terakki mertebesine ulaşır" diye cidden inanmaktadır.

İşte bu kişiler bir münazara neticesinde

davayı kaybederek hakikatın ortaya çıkması -na karşı mecalsız kaınca, mazeret olarak "Ne yapalım? Biz bu propagandamıza son verirse Türk lük manvolacak Arnavutlar, Araplar b zden önce bu davaya kalkış lar Biz nefis müdafaası mevkiindeyiz. Bu müdafaamızdan müslümanlara bir zarar geliyorsa kusur bizde değil, ilk başlayanlarda, saldıranlardadır. ' İlk başlayan daha zalımdır' (E Bâdî azlem)" diyor ar.

Arap milliyetçilği güdenlere "niçin böyle yapıyorsunuz?" diye sorarsanız on ar da bin cireden su getirerek hak ı olduklarını ve savunma mevkiinde bulunduklarını söylerler. Aynen Türk kardeşlerimiz gibi "ilk başlayan daha zalımdır" sözünü tekrar ederler.

Kim ki mezulmetmiş, bunu araştıracak değildir. Biz her iki tarafta da şeriate muhalif, İslâm ruhu ile barışmaz bir kötü durum görüyoruz. "Kardeş ne zâlm olsun mazlum olsun yardım et" had s- şerif ne uyararak her kese yardım etmekle yan hak yola ve doğruya davet etmekle kendim zi mukalef görüyoruz. B naenaleyh "Türkçü İslâmci kardeşlerimize der z ki

Türklerin yardıma ve sizlerin irşadına muhtaç olduğu inkâr edilemez. Türk bundan sonra da zararına yol açacak yorgun ukara salıp dünya ve âh ret saadeti düşünemeyecek hale getirmek reva değildir. Onun içtimaî durumunu yükseltmek, ist hsal gücünü çoğaltmak, maneviyatını takviye etmek, fazilet melekelerini geliştirmek, aşâğılık melekelerin, gidemek cidden takdire şayan, Allah ınd nde ve insanlar katında makbul ve güzel, hayırlı bir şîr. Buna ulaşmak için diline hizmet etmek, edebiyatını cidden ruha gıda olacak hale getirmek, milletin ilmi ve amelî gücünü artırmak pek mübarek bir vazîfedir. Hatta bu vazîfede as en Türk olmadığı halde Türk dil ile konuşan diğer müslüman kardeşlerin de size yardımda acele etmeleri d nı bir vazîfesidir. Nitekim bizim yaptığımız başka bir şey değildir. Fakat bu cümâi hizmetlerin yapılması hiç bir zaman sizleri cevap s nının ötesine geçerek cahiliyet davasına, nesep, ecdatla övünmeye sevketmemelidir. Dil, lügat bir anlaşma vasıtasından barettir. Bunu güzel kullanınız da

kötülükler alet etmeyiniz. Türkü muntaç olduğu dinî, dünyevî ilimlerin butununu anlayacağı basit veya yüksek bir dile aşına ediniz. Kutüphanesini dünyanın en zengin kütüphanesi haline koyunuz. Fakat daima evet bundan gâfil etmeyiniz. da ma kendisine "ey Türk" diyecek yerde "ey müslüman" diye hitap ediniz. Kendisine daima müslümanlığından bahsediniz, Türklüğünden bahsetmeyiniz. Gayretini gıdıklamak istediğiniz vakit Türk uk adına değil musumanlık adına gıdıklayınız. Türkün tarihini İslâm tarihinden ayırmayınız.

Biraz kendinize geliniz de insaf ederek düşününüz. Dört beş senedir bu hamdavanın arkasına düştünüz. Hesap ederek Türk lere yaptığınız hizmetlerin yekûnunu toplayınız. Edebiyatına dil kurallarına lûgatına, imine, sanatına, ticaretine, ziraatine ek eddiğiniz şey nedir?

Ona kuru bir enaniyet davasından, faz a olarak biraz öteki kardeşleriyle bozuşmak tan başka ne kazandırdınız? Bir kere gayeniz "halis Türkçüler"le butunüyle bir eşt remediğiniz için ne demek istediğini zı ayıkıyla anlamayan halktan kış ıer ne yapacağını bilemiyor. Kendi erine "S zın atalarınız Kara Han'dır, Bozkurt Han'dır, Oğuz Han'dır, Cengiz Han'dır, Hulagu Han'dır, birmem ne hanıdır" dediniz. Onlar da inandılar. Bin yıldan berid şer mil etlerin kan ıyla karışa karışa Türkükle d lden başka bir nispet eri kalmadığını, hatta birçoklarının Türklüğü -sonradan öğrenilmiş di den dolayı- sırf anız ı bir şey olduğunu akillarına bile getirmeyerek kendilerini hak katen bu saydığınız müşriklerin öz evladı zannediyor ar ve cinnetin son sınır ı olmak üzere Cengiz' n "mukaddes toprağına!", "mukaddes yasasına!" yemin ediyorlar.

Bu iş n propagandacılarından kaç tanesinin üçüncü batna kadar halis muhlis Türk çıkacağı cidden merak edilecek bir şeydir. Bununla beraber sizin bize tanıtığınız gayenizden -mekurenizden- cidden uzaklaşan tâbleriniz, tünaf ığı isimleri değiştirmeye kadar varıyorlar. İslâmî olan isimleri Gündüz Bey'ler, Uyanık Bey'ler, Gök Bey' er gibi garip değişimlere uğruyor (..)

EyTürkçü- İslâmcı kardeş eri! İşte görüyorsunuz ki ne kadar iyi niyet e çalışsanız Allah tarafından yasaklanmış yollardan mak-sada ulaşmak mümkün değildir. Bütün iyi niyetleriniz korktuğunuz ters neticelerin vücut bulmasına mâni olamaz. Sizler halis Türkçüler gibi insafsız da değilsiniz. O halde felaket bütün sarpa sarmadan geçmi-şi telâfi etmeyi, İslâmiyet adına, insanlık adına, hatta bu gidişle geleceğinden pek ziyade korktuğum Türkük adına sizden niyaz

ederim, istirham ederim ha ki "Çifte mefkû-re" sahibi yapmayınız. İçinizde üç vatan sa-hibi olmak isteyenler de varmış. Halbuki yi-ne Türk atasözüdür: "Çatal kazık yere gir-mez" derler. Siz bu çata mefkûreyi, üç baş-lı vatan kaygusunu kim n kalb ne sokabilir-siniz? Siz yine halis İslâm gayesinden şaş-mayınız. İslâm gayesi Türklüğü kurtarır. Türklük gayesi ise İslâm da resnâ h çö r za-man kuşatamaz. Çifte gaye ile de hiçbir iş görülemez. (..)

## MALİYE NAZIRI CAVİT BEY'İN MEBUSAN MECLİSİ'NDE İÇ BORÇLANMA ÜZERİNE SÖYLEVİ\*

Efendiler, bu harb b ze pek büyük şeyler ka-zandırmıştır. Ordularımız, mî letimizin ve memleketimizin hakk-ı bekas n , hakk-ı ha-yatını bir kere daha an anevî cengâver ikle-riye teyid etmiş oldular ve bundan evvelki bir muharebenin, düşmanlarımızın silahla-nyla değ il Dâhil n siyaset zehirleriyle kay-bettiğimiz bir harbin ecnebî zihin erinde vücade getirdiği tereddüd ve meşkökiyyet şebekesini parçaladılar. Fakat efendiler bili-yorsunuz ki Osmanlı orduları asırlardan be-ri yalnız muzafer oldukları muharebelerde değ il hatta mağlup oldukları muharebelerde bile daima kend leri çin şeyket, şehâmet, satvet destanları yazd ırılmışlardır. (Alkışlar) Bu defakı hareketleriyle de tar hi bir defa daha te'kid etmiş oldular ve esasen âlemşü mûl bir hakikatı bir defa daha ilân eyediler. Fakat efendiler, ecnebî erin inanmıyacaklar ve havsalarlarına sığdıramıyacakları bir şey varsa o da Osmanlı milletinde iktisad uya-nıklığının mevcudiyetidir. Memleketimizde

şu dört seneden beri inkişaf etmeğe başla-yan inkilâb-ı iktisadiye düşman memleket lerinde emin olunuz ki inanaçak bir ferd yoktur. Bu istikrazın muvaffakiyeti, sizi te-mîn ederim, düşman ar mız için en kan ı bir meydan muharebesinde kazanacağ ımız zaferin vücade getireceği tesirden daha muth ş bir darbe i nusrân ve elem teşkil edecektir.

Bu hadise efendiler, memleketimiz in ha-yat-ı maliyesinde bir mebde i tarih olarak kalacaktır. Çünkü, değ i ya nız eski zaman-arda hatta Meşrutiyet' n ilânından beri, he-piniz bil yorsunuz ki, ecnebîler n daima Türkiye'nin zaafından istifade ederek nergün ist kiâlimizden bir parça kemirmek için en ziyade strîmâl etmek istedikleri s lah malî olmuştur. (Kahrolsun-ar) Daima bizi para ta-hakkum ve istibdâdıyla es r etmek istemiş-lerdir. Daha birkaç sene evvel birkaç milyon almak için ricâ i s yapıyemiz n ecnebî di-yarlarında dolaştığını Meşrutiyet'ten evvel de kırk elli bin liradan ibaret bir meblağ ı kalîlin tedânk edi mesi için bu memlekette namus-u saltanat ve haysiyet i hilâfeti kefil ve rehlin veren adamlar n mevcut olduğunu bilen düşmanlarımızı birkaç hafta zarfında milyonlar toplanabilmesi gösterecektir ki ar-tık Türkiye'de ku landıkları silah ı malî kör-

(\*) "İst kraz-ı dahilî hakkında Maliye Nazır Cavit Bey tarafından Meclis-i Mebusan'da irâd edilen nutuk," *Ticaret-i Umumiyye Mecmuası*, sene 2, cilt 2, sayı 14/38, 10 Nisan 1334/1918, s. 228-229. (aktaran Zafer Toprak, Türkiye'de 'Mîlli kıtasat' (1908-1918), Yurt Yayınları, Ankara 1982, Be ge 25).

lenmeye yüz tutmuş bir silahtır.

Biz bu şâyede stiklâl-i mâ'im zın en rasîn temellerini atmış olacağız. İşte efendiler, bende mevcut olan bu kanaat ve imanoladır ki bilâ istisna bütün efrâd-ı millete, taa Anadolu'nun en hucra bir köyünde yaşayanlardan, paytaht-ı saltanatın ve bütün merâkizinin mukellef ve mustesna evlerinin s ne-i refah ve saadetinde yaşayanlara varıncaya kadar mutavassıt, büyük, küçük, bütün efrâd-ı millete müracaat ediyorum ve kendilerinden bu vatanî emre iştirâk etmelerini ta'ep ediyorum. Bu talebim, bir teberru', ane talebi değildir. Efendiler, dünyada hayat-ı maddi yede en büyük olan menfat-ı şahsiyye sâikinin hayat-ı manevîyyede en ulvî ve en kudsi

bir sâik olan hizmet-i vatan sâikıyla 'tilaf etmiş olduğu b'ir teşebbüse kendileri nı davet ediyorum.

Bu istikrazda efrâdın menâfi-i maddiyyesi ne derecede temin edilmiş ise vatana edilecek hizmet de o derece büyüktür. İşte bunun içindir ki efrâd-ı milletten talep ettiğimiz şey, arzettiğim gibi, teberru' ve iane değil, kendi menâfi-i maddiyyelerini istisnâ eyliyerek ilv' ve mukaddes bir hizmet-i vatan ifa' eylemeleridir.

Bu sözlerimle sizin de hissiyâtınıza tercüman olduğumda hiç şübâh etmiyorum. Ve bu sözlerimin bütün efrâd-ı milletin kalbinde samimî bir ma'kes bulacağını ümid ederek sözümü kesiyorum. (Sürekli alkışlar)

## TEKİN ALP'İN OSMANLI DEVLETİ'NDE BURJUVAZİ-BÜROKRASI İLİŞKİLERİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ\*

Bizde umumî hayata hâkim olan devlet kalessi hiçbir vakit sermaye erbâbının burjuvalarının elinde bulunmamıştır. Öteden beri bizde devlet kalessi nı işgal edenler ne say ne de sermaye erbâbına mensuplardır. Bunlar başlı başına bir zümre, bir "kast", bir sınıf halk teşkil ederler. Bu zümrenin menâfii ne burjuvalar, ne say erbâbı için tarafgirliği istizâm eder. ... Mevriyet'in ilânıyla hâkimiyet-, millîyye teessüs ettikten sonra dah meclis-i millî burjuvaların eline geçmemiş

mevki i iktidarda yine memurün zümresi kalmıştır.

Şimdi artık iş işten geçti mi?... Devlet kalessi başka ellere mı geçti? Hayır. Devlet kalessi başka ellere geçmedi; fakat şimdiye kadar bîtaraf bir vaziyette bulunmuş olan kale muhafızları, yani memurün sınıfıyla, burjuvalar arasında az çok tesâvüd hasil olmuştur. Memurün unsurunun büyük bir kısmı az çok ticaret ve kırsat hayatına karışmıştır ve hiç şüphesiz bu vâdide ilerlemeye devam edecektir. Gayr-ı tabii olan eski vaziyet, ilcâ-i hâle ortadan kalkacak ve yirmi, otuz sene sonra devlet kalessi artık bîtaraf ellerde kalmayacak, doğrudan doğruya mücadeleyle alâkadar olan şu veya bu sınıfın eline geçecektir.

(\*) Tekin Alp, "Tesanütçü Ok-9- İktisadî siyaset için bizde zemin müsâit mi?" Yen Mecmua, sayı 45, 23 Mayıs 1918 s. 363. (aktaran: Zafer Toprak, Türkiye'de 'Millî İktisat' (1908-1918) Yurt Yayınları, Ankara 1982, Belge 41)

## VATAN-I OSMANİYE'NİN ESBAB-I TEALİSİ NEDİR!\*

KIRKOR ZÖHRAB

Vatan-ı Osmanîyenin selamet ve teâlîsine neye mütevakıfıdır? Daha birkaç ay evvel vatan-ı Osmanî bir hayal, bir emel, bir umıd idi. Bugün ise bir emir, bir vakı, bir hakıktır. F. madad bu vatan cümlemizin yanı bütün Osmanlılar'ın mabedi siyasiyesidir.

Buraya gelib sizinle biraz musahabe ve muzakere etmek için cemiyet-i muhteremeniz tarafından vakı olan davet ve itifata icabet ve imtisale karar vermekle beraber sizlerle hangi mevzuada dair mübâhase edeceğimi düşününce derhaşu bânisi tensib ettim. Zaten bu öyle bir mevzu ki ben sene erce düşünürmüş, çaışdırmış ve hiç bir zaman kalbimden çıkmamıştır. Bu hem siyasi hem içtimarî bir meseledir. (s. 10)

Bu mabedin bu mübarek vatan mabedinin binası henüz natamamdır. Natamam da demek doğru olamaz, çünkü bunun temel taşların daha birkaç ay evvel vaz' ettik. Şimdi de ancak duvarlarını inşa edyoruz. Fakat fennî mimar ye göre mi inşaata devam edeceğiz yoksa gelışığı güzel, keyfî bir şey mi yapacağız? En evvel buralarıca yı suaidir.

Vatanın, memleketlerin, devletlerin hasılı büyük küçük bütün heyet-i içtimaiyenin, mesele aşır ve kabalı gibi henüz devre-i ibtidaiyede bulunan heyetlerden tekâmül-i tamme varmış müel-mutemmedineye varıncaya kadar kaffesinin teşkilat ve terakkıyatında bir takım kavaid, sabite içtimaiye cereyan eylediği müşahade olunmuştur. Bu meşhudat bir yere cem olunarak bir ilmî mahsus haline ifrağ edilmiştir. Buna "ilm-i içtimarî" sociologie derler. Vatanımızın ihya ve imarıyla meşgul olduğumuz şu sırada bu ilmin anı ve meşhudatından istifade etmek pek tabiidir. Vatanımız hem güzel, müzeyyen, hem de kuvva ve muhkem olmalıdır. Bir de otuz senelik bir mazî-i faciadan alınmış herkesin kendiliğinden göre almış

olduğu ibret ve nübâh dersleri var. Tarîh-i Osmanîmiz her sahîfes, bunca mefahîrle (s. 11) dolu tarihımız da bize uçuncu bir mercî olmalıdır. Geçirdiğimiz bu otuz senelik devri şiddetli tarih-i Osmanînin bir cüz'ü bir kısmı değildir diye sorabilirsiniz, fikrimce bu otuz sene tarih-i Osmanîye giremez, bu tarihimiz tamamen haricinde bir fasıl, daha doğrusu bir tarih-i mahsus, birkaç kişinin tarih-i hususîleridir. Binaenaleyh bu tarih bütün ar ve cehaleti de onlara dâil olmak azımdır.

\*\*\*

Bir çok milletler küçükden buyuyub asırlara dâima muvaffakiyyet ve muzafferiyette nâil olduktan sonra inkıraz ve tedenniye yüz tutuyorlar. Bazıları da Romalılar gibi şan ve şerefleriyle cihanı doldurduktan sonra kulliyen nâbedid olub gidiyorlar. Yahud İran gibi kuçulub vadî-i penşaniyede sürünürler. Bunların hayatını bir hatt-ı fasl da ma k ye taksim ediyor. Bu hattın bir tarafında müzafferiyet ve teâlî diğer cihetinde inkıraz ve tedenni bekliyor. Terbiye ve ahakk-ı umumiye de bu hattın iki tarafında kâmi en değışir. Tarih-i Osmanîde dahi aynı hatt-ı fasl mevcut değildir.

Binaenaleyh bir milletin teyz ve terakkısı nasıl heyet-i (s. 12) umumiyesinin mahsusu sa'y, se tedenni ve hezimet de yine umum erradın nevakis ve hatayâtından ileri geldiği şu suretle sabit oluyor. Bu bir kaide-i esasiyedir. Bir millet de ne muzafferiyet nası olsa reisi umurda bu unanlar bunu hep kendimeziyet ve dırayet-i zatîyelerinin mahsusu gibi göstermeği itiyad eylemiş oldukları için adem-i muvaffakiyyetleri de halk kendilerine atf ve tevcih eder. Bu mukabalenin ak cihetinde de isabet yoktur. Resklerde olanların dâhil diğerlerinden ziyade olabilir fakat katı değildir.

Zaten çokdan beri söylenilmiş bir hakikat değirmiştir ki her millet layık olduğu hükumete nâil olur? Binaenaleyh her ıvlık gibi her

(\*) [Ç. Siyasi Nutuklar (Dersaadet: 1324)] (Beykoz İttihat ve Teavün Cemiyeti Tarafından Tertib Edilen M. İttihat ve Teavün Konferansıdır.)

fenalîğ da daima bir milletin ecza-ı ashiyesinde terkib-i sahîhinde yani efrad-ı umumiyesinde arama ıdır. Öyle ise selamet ve tealî vatan mucerred evad-ı vatanın fikren ve anlaken terakkî ve tealisıyla vücuda ge ebilir. Bura arda pek ihtilaf yoktur. Ancak ihtilaf fikren terakkîyi tayin etmek noktasında başlar. Herkes terakkîyi başka türlü anlıyor.

Mesail-i siyâsiyede, maârifde, terbiye-i milliye gibi bahslerde fikrî er ayrılır. B rının beyaz dediğine diğeri s yan diyebilir. s 13

Bir memleket n bütün ıktbal ve ıstıkbâline talık eden mesail-i hayatiyede daima ihtilâf ar azım ihtilâflar zuhur eder. Ve bu hal cihan-ı medeniyetin her tarafında, memalik-mütemeddinenin hemen kâffesinde mevcuttur. Her yerde bu ihtilâfıdan mutehasss ık büyük ve mühim ıct had-ı siyasî ve ıctimai tesis etmiştir. Bir muhafazakarlar n diğeri serbest taraftarlarının meslek dır.

Muhafazakarlar efrad-ı millet n hukukunu ıza e edib devletin hukukunu çoğaltmağa, devletin her kuvvetin yalnız merkezde cem etmeğe, devlete daima emniyet ve itimad ile iş ne müdahale etmemeye ve umur-ı idarede velev gayet sakım ve bat l olsun- mümkün mertebe adat ve terbiye-i mevcudeyi muhafaza, hatta usul ü sabıkayı adeye, idare-i memleket için mesela taassubu tahrik ile bundan staneye, dâvel-i ecnebiye ile temas ve ihtilâfı tahdidde, anasır-ı muhtelifen n mevcudiyetini tasdik etmemeye cehd ederler.

Serbesti taraftarlarının hatt-ı hareketi efradın hukukunu hiç bir nam ve suretle kimseye feda etmemek ve devletin kuvvet ve mekanetini memleketin her tarafına yaymak, ıhtıyacat-ı zamana göre umur-ı idareyi daima ıslah ve tebdil eylemek, fâidesi görülmeven, sakım ve muzır olan b r takım adat-ı (s.14) mevzuadan feragatle daima alem-i medeniyette b rıncılığı ıhtıraz eden memleketlerdeki terbiyeyi istihvasale cehd etmek ve umur-u devleti tefiş ve murakabe-i daimi altında bulundurmak, anasır-ı muhtelifenin mevcudiyetini inkardan ise bun arı hürmet ve menfaat-ı müteakib le ile yekdiğeri e bağlay b seviridirmek ve dâvel-i ecnebiye ile munasebatı çoğaltmak suretindedir.

Şu mecmulen taadat ettiğimiz bu gibi şey-

er meselenin ehemmiyetini derhal gösteriyor. Bu noktalardan birkaçını tedkik ve munakeme edelim.

\*\*\*

1) Şübhe yok ki vatan ve memleket n hukuk ve menfaati hukuk ve menafi- şahsiyeye takaddüm etmeli. Fakat bu takaddüm kavan nın kabul eyled ğı şekli ve surette olmalıdır. A elitlak hukuk ve menafi- şahsiye memleketin menfaatine feda etmek esası kabul olursa bunun netayıcı pek vahim olur.

Fransa'da pek çok muteber adamlar bir aralık casuslukla meztun ve mahkum olan Dreyfus'un masumiyetine ve bu ısnadın Fransa umera ı askerîyesi tarafından tertib ve tazazı kı nılmış bir ıtırâ olduğuna tamamen kanı dılar. Halbuki bunu ıtırâf etmek (s 15) Fransa ordusunun kader ve haysiyetini mahal ve memleketinde menaf ine muzır oacağından Dreyfusı bigayrı hakk n mahkum etti er.

Bizde dahî efkar-ı avamı tehyic etmemek lüzumunu da mâ leri sürerek vatanımızın seametine talık eden en mühüm mesailde hakikatı söylememegi kendilerine adet edinmiş ve bunu doğru bir meslek-i siyasi olmak üzere kabul etmiş bir çok ileri gelen erimiz vardır. Mevki-ı iktidarda bulunan vüke arımız ve bunların muzaher ve mürevviceri ötedenberi bu fikre hadim adamlardır. Fıkrmıce bundan muzır meslek olamaz. Fransa da Dreyfus nı hayet mazhar-ı adalet oldu. Fransa'nın şerefiyle beraber b r de masum kurtuldu. Dreyfus'un masum yetini ilan etmekle Fransa'nın büyük muhataralara uğrayacağı iddiasının ne mevhum, bat l bir zann olduğu görüldü ve bu sayede Fransa enzar-ı medeniyette b r kat daha tealî etti. Bir memleket için necat ve selamet adalet, hakkı tervic ve muhafazadadır. Zira hak ergeç tezahür ve her şeye ga.ebe eder, hakk ebedidir.

2) Eski adat ve usulü muhafaza mı ediyor yoksa efkar ve cedideyi kabul etmek mi daha nafi olur?

Ben adat-ı kadimeyi muhafaza yolundaki dd arın nokta-ı (s 16) stınadını bulamıyorum.

Usul ve adat ve terbiye daima insanın ihtıyacat-ı maddiye ve maneviyesine talık olan



şeyler değil midir ve insanın bu kabil ihtiyacı her vakit değişmez mi? Böyle tahavvile ve zamana tabi şeylerde eskiryı muhafazada hiç bir menfaat tasavvur edemem. Adat ve usul-i akikenin mücerred- hatrat-ı milliyemiz kabirinden bilinip öğrenilmesi kafidir. Fakat bunların ibtidaen muhafazasında bir hissi milli ve izzet-i nefis karışdırılmak pek yanlışdır. Hatta bu gibi usul ve adatın tebdilini teoriden yapmalıdır fikrini de pek muzır addederim. Biz evvelce bu gibi hususatta serbest ve mu terakki bir millet idik. Fitrat ve maye-i asliye miz inkılab ve terakkiye meyya idi. Bu sözümüz bir netice-i katıye-i tarifiye ile beyid edebilirim.

472

Sultan Selim i Evvelin kemalatını tadat eden Kemal Bey "Evraık Prışan'ında" bu hükümdardan en güzide evsafını tarif eylediği sırada "mey-i inkılab, tahkiri adat, galiye i müşkilat, nefret-i lezaiz, istihfaf hayat gibi her biri bir kahramana sermaye i iftihar olacak mezayit i celileyi haiz idi" diyor.

Biraz ötede

"İbtida mubâşeretinde 'fikr-i cedid' o derece i eri (s.17) goturdu ki saltanatın sakallı bulunmak gibi en cuzzi merasımına bile riayet etmed. Ve avza ve etvarında ecdadın niç bir haline ve hatta libasına taklid etmek istemedi. İşte bu cuzziyat ile başlayan tahavvut bir iki sene geçer geçmez memlekette ahval-i medeniyet ve siyasiyenin her cihet ne sırayet ederek asrın mizacını bütün bütün değiştirdi." diyor.

3) Anasırı muntelife yalnız bizde değil her memlekette mevcuttur. En yekvucud zannedilen asil Fransız kavmi bile ayrı ayrı elisine ve adat ve itikadat-ı mahsusaya tabi muhtelif cinslerden müteşekkildir. Mesela nefsi, Fransa'da Puruvans, Britani, Bask Eyaletleri kendilerine mahsus bir lisanla mütekillimdirler. Hatta bir müddetten beri, biraz inkıraz uğrayan bu lisanlarını yeniden ihya için cemiyetler teşkil ediyorlar. Carabet şuradaki Fransa hükümeti her suretle bu mesaiye muzaheret gösteriyor. Vükeladan çoğu bu cemiyetlerde hazır bulunuyor.

İngiltere'de asil İngilizlerin ta yanında senelerden beri düşman ve münaribieri olan İskoçyalılar, Galisyalılar, İrlandalıları var. Ve

bunlar iddia-ı hukuk suretiyle eliyevim yekdiğerleriyle uğraşıyorlar. İtalya aynı vaziyettedir. Piyemonte eyaleti (s.18) ve Sciya birbirinin gözlerini çıkarır. Belçika iki ayrı lisan tekelium eden iki milletden müteşekkildir. Rusya'dan, Avusturya'dan bahsetmiyorum. Yalnız cinsin muttehid zannedilen memleketleri tadat ediyorum.

Bizde anasırı muntelife bulunduğu için biz kendimizi bir mevki i i mustesna ve müşkülde zannediyoruz. Akıbetimiz fena görmeye im çünkü böyle zanlar, faraziye er Avrupa'nın tarih ve coğrafyasını bilmediğim zden neşet ediyor. Şüphe yok ki böyle anasırı muntelifeden müteşekkıl bir memlekette bir anasırı diğerine tagallüb ve hak miyyet davasında bulunursa her türlü müşkilat varid hatırdır. Hal-i musavat daiyesinde bulunmaktan mütehasıl fenalıkların önünde muhafazakarlar tagallubu ref ve izaleden ve iade-i musavattan ise anasırı saireyi yok hükmünde tutmak gibi bir fikri batıl mudafaa ederler. Hiç bir ak-ı selim sahibi çıkmaz ki buna cevaz versin. Bu baada şevahid i tarihienin had ve hesabı yoktur. Vukuat i hazırardan bile deli getirebilirim.

Muhafazakarlar ve serbesti taraftarları arasındaki ihtilafat i esasıyeyi bundan zade tedkik ve tafsil etmek mevzuumuzun çıkmak olacağından bu bahse burada riayet vererek diyeceğim ki (s.19)

Bizim için takib edilecek bir meslek varsa o da efkar-ı anarane-i müterakkiyane i e hareket eyiemekdir. Bunun haricinde hareket, aşkar olarak görülür ki, vatana ihanetten başka bir şey olamaz.

Biraz evvel arz ettim ki bir memleketin ahvalindeki fenalıktan esasen o memleketin evladı mesuldür. Fakat devri istibdadıdaki mezalim, ağzım za takılan kilitler, ellerimize vurulan zecirler umuru memlekette istigalimize mani oluyor id. Vatanımızın bir çok kıymetli aksamının elimizden çıkması gibi bizi binakkin dıhun eden ahval-i müellimenin mesul yetlerini tamamen müsebbiblerine atf ve iade edebiliriz. Fakat bugün hukuk-i medeniyemizin serbest-i stimafinde ya bulunuyor. Stimal veya had hiç stimat etmezsek artık vatanımıza karşı ihanetle mahkumiyet-

ten kurtulamayız. O zaman istikbal-ı memleket biz tel' n eder. Her şey hükümetten beklemeye ve binaenaleyh her şey bigane durmağa alışmış pek çok vatandaşlarımız var. Bunlar bir nevi muhafazakarandır. Biz böyle iakayd duramayız. Vatanımızın selamet ve talışı her birimizin umurunu memleketle ştiga etmesi, her şeyi arayıp sorması, adat-ı sabıkamızdan "neme lazım" yahıd "yorganı başına çek" gibi meskenetleri terk ederek (s.20) gösterilmesiyle nasıl olur. Bu gayretler müfıd ve müsermir olmak için maksadı malume üzerine cem ve tanzım edilmeli ve usul-u Meşrutıyet'in temin eylediği vesait dahilinde intihabatta ve matbuatta ve cem yetler tertibiy e daima istimal edilmelidir. Buna siyasi fırkalar teşkil etmek derler.

Caribdir ki henüz memleketimizde ve hususyle ilamılığı kimseye verilmeyen pay tahtımızda henüz teşekkül etmiş veya edecek bir fırka-ı siyasiye göremiyorum. Böyle fırkalar teşekkül etmeyi bünferiden herkes kendi akl ve zammınca hareket edecek olursa, yâzık, bu mesele ekser su-ı tefehhümden, maksadın anlaşılmasından birbiriniyle çarpışarak heba ve heder olur. Fırka-ı siyasiye tesis ve teşekkül ederse herkes evvel beevvel o meclisde muhase ve yekdiğerini iskat edip itihad eder ve makul u müfıd olmak üzere kabu olunan maksadı takib için elbirliği ile çalışır. Bizim için en elzem şeylerden biri açıktan açığa efkar-ı cedideyi kabul etmek ve her hususta tatbiki için bütün kuvvetimizle, bütün akl ve kabiliyetimizle uğraşmaktır. "İdare-i masahat", "her şey vakt-i merhûnunda olur" gibi sözlerle en vacib ve mustacel icraat tehirata uğratmak usulünden vaz geçmemek bizim (s.21) için pek tehlikelidir. Duvel-ı mutemeddine ile aramızdaki mesafe pek büyüktür. Mesafeyi mümkün olduğu kadar çok kat etmek lazımdır. Onlar bulundukları yerde durmayı, oldukları ne kanaat etmeyi b daima iletilemekde oloukları düşünölmeli. Biz ne suratle hareket etmeliyiz ki onlara yetişebilelim! Selamet surattedir.

Japon hükümeti bizim için büyük bir mîsaldır, bir misal-i ibrettir.

"Er şır menz-i maksuduna aheste giden"

"Tez refat olanın payına damen dolayır"

Şarkılarını tagannı etmek zamanı çokdan geçdi. Şimdiye kadar o kadar gafıl bulunduk ki bunun geçtiğini bile işte maatteessüf pek geç anlıyoruz. Vakit nakittir.

Avrupa bize biraz mütevecceh bulunuyor, Emniyet ve müzaheret gösteriyor. Bu bizi yine gaflete sevk etmesin. "Kahr yüzünden latıf" medulünden aksi de vardır. Bu teveccüh ve müzaheret bize verilmiş bir mühel-ı katiirdir. Fransızlar buna Déaı fatal derler. Bu mahalde isbat-ı ehliyet etmez isek her hakdan sakt olacağımıza emin olmalıyız. Mukerretat-ı siyasiye istinaf ve temyiz kabul etmez hükümlerendir. Bunları kavayd-ı esasiye olmak üzere arz ederim. (s.22)

\*\*\*

Biraz da usul-u Meşrutıyet'in tatbikatından bahsedelim. Ben usul-u Meşrutıyet cumlesini çok işit yorsam da onun ruh ve maksadına muvafık icraat ender görüyorum, matbuat aleyhine hükümet her gün yeni bir dava ikame ediyor. Galiba bıçağın keskinliğini evvela matbuatın boynunda denemek istiyor. Evvela her taraftan boye irtıca ruzgarları esiyor. Vukelamız husn-u niyetle meluf ve hepsi namuslu olmakla beraber müfredat-ı umur ile daha doğrusu adiyat-ı umur ile meşgul oluyorlar. Bizde levazımı Meşrutıyetle ulfetler olmasa gerek. Biz vatanımız için pek ma temli gonler geçirdik ve geçiriyoruz. Her dakika endişe ve heyecan içindeyiz. Vukelamızdan kimse çıkıb da henüz bir cemiyette izahat vermedi. Avrupa'da erkan-ı vukelanın her biri memleketin her tarafına koşub nutuklar irad ederek efkar-ı umumıyeı tatmin ve teskin ederler. Halka hak kat-ı hal anlatırlar. Biz hakikatı evvelki gibi Avrupa gazetesinden işitiyoruz. Vukelamız biraz garba tevcih-i nazar etseler elbet yarar olur.

İşgal ettikleri mevki ler acaba huzur-u millete çıkıb (s.23) izahat verme erine mani midir? Fransa edebiyatı meşhuresinden biri, Bu-elu, muharabe esnasında çadırlarında durup halkı temaşa ile iktifa eden hükümdarı ondördüncü Louis'e tarifen demştir ki.

"Kral hizmetinin ulviyetinden dolayı bulunduğunuz noktadan ayrılamadığına pek sıkılıyordı."

Acaba bu söz vukelamıza tatbik olunabilir mi? Bilmem ki gençlerimizi -velev bir tecrube içi n mevkii- iktidara gotürmek, genç eri iş başında bulundurmak pek korkunç bir tasavvur mudur? Muhak bir olay varsa o da şudur, şu acı hakikattir

"Ya biz adat ı Şarkıyyemizi veyahud Şarkı terk edeceğiz " şukur olunur ki erkan-ı hukümetin şu müşevveş ve gar b muame-latına mukab l tese liler yok de ğ l. Matbu atımız gençlerimiz heps i braz-ı hamıyyet ve ciddiyete büyük bir rekabet-ı vatanper-veri ibraz ediyorlar Şurada burada baş kaldıran istibdad taraftarlarına karşı bir kuvva-yı hayatiye olduğunu, en şedid bir azim ve mukavemetle, mukabele edecek-

lerini gösteriyorlar Şanlı ordumuzun za bitleri memleketimiz n, payitahtımızın her noktasında bütün ahalimizle vekuucud olarak cemıyyetler, hamıyyet bo ukleri teşkil ediyor arı. (s.24)

Bu meyanda teşkil etti ğ ınız cemıyyetde ha k katen sezavar-ı takd rdir. Bir faal yeti cıdd-ıye ile temyiz ediyorsunuz. Bilhassa biz Erme ni vatandaş nızı böyle bir muhasebe ve mu bahese içi n davet etti ğ ın zden do ayı nasıl te şekkür edeceğimi bilemem. Burada derm yazı eyled ğ im fikirlerin nazı-i ehemmiyet ve kıymet olmadığını pek yi bilirim Yalnız bir kıymeti ha zdır ki o da mübarek ve mukaddes vatanımız n selamet ve saadetine matuf o masından ibaretir (s.25)

## "İDARE-İ CUMHURİYE İLE HÜKÜMET-İ ŞAHSİYENİN FARKI"

Z YA PAŞA

İdare-ı Cumhuriyede pad şah, imparator, sadr âzam, harıcıye nâzırı fitân yokdur Memleketin padişahı, imparatoru, kral, sadr-ı âzamı hep ahâli-ı memleketir.

İdare-ı cumhuriyede bir nice milyon halk birkaç şahs-ı menaatperestın hükmü ve keyfiyetine esir olmay b bay ü geda herkes hukuk-ı hürriyetini muhafazada âzâdedir

İdare-ı cumhuriyede kurla ve cebr u zulm ile asker yazmak ve nice yuzbin kişiyi dar ü diyanından kesb ü karından mehur edib kışlalarda çürütme k usul i yoktur. Zira memleket herkesin oldu ğ u ve herkes malının tasallud-ı adaqdan v kayesine bezil- makd ur etmek umur-ı tabiyyeden bulundu ğ u cihetle küçük büyük herkes askerdir Hın- iktızada silah nı kapalı koşar Buna mebnı İsviçre Cumhuri. bir iki milyon nufusdan ibaret iken bugün kend sine harıccıdan taarruz edilse birkaç yuz bin asker sevk ne muktedirdir Ve bu sebebdendir ki İsviçre idaresi civardaki devletler n tasallatundan emindir

İdare-ı cumhuriyede tersaneye rüzümü olan kereste ve hâlat için ahâl angarya kulla nılamaz Eğer dareye kereste ve hâlat âzım ise parasını verir ahâl den satın alır

İdare-ı cumhuriyede gazete er hükumete müdahan e etme ğ e borçlu olmayıb, hukm-i kanun dairesinde her türlü tar ze mezdurlar. B.nâenaleyh idarenin en küçük bir kusurunu dev aynasıyla görür gibi büyütüb kıyametler koparırlar.

İdare-ı cumhuriyede bir millet mecl sı olur, bunun azasını ahâl i intıhab eder Yanı ahâ nin en hamıyyet i ve mâlumattı olan arı seç ilip bir muddet-i muayyene için aza nasb ed ilir Ve yine ahâ liden hamıyyet ve mâlumatda serefraz-ı akrân olan bir zat danı yine muvakkaten bu mecl sın nıyasetine ntıhab olunur

İdare-ı cumhuriyede her şah s hukuk i mecl den yesince ne kadar hür ve âzâde ise kanun-ı mevzu a itaatde o kadar esir u fermân berdirler. Kanun usû ve ah ak ı m lıyyeye ve ıkt za-yı mevkı-ı memlekete göre mezkûr mal let meclisinin ekseriyet-i arası uzre tanzim ve tesis olunmuş ahkam ve n zammattır Kâffe-i

mâlumat bu kanuna merbut olmağa mezkûr meclis onun hafız ve nigezbânı ve reis dahi alet-i icrasıdır. Aza-yı meclsin anâî-i saire den imt yazı muhtasf oldukları hasâî-i hamîyyet ve dirâyet ile mazhar intinab olunmak şerefinden ve reisin şeref dahi bir mud det-i muvakkate için mevkî-i niyaseti intihab ile hıza muvafık olmasından ibaret o ub sair ahvalde anâî-i saire adriyyeden asla fark ve imtiyazları yoktur. Bunlar aylık, yıllık rut be nişan için aza ve reis o madıklarından hiçbiris aherinden iht raz etmez. Reis ve aza herkes g bi tevzii olunan vergiden hisselerin verirler. Bunların tayton arı yaverler, çavuşları, sırmalı cıvılı uniformaları, Saray'ları köşkeri yoktur. Ve hiçbirinde memuriyetler üzerinden zengin olmak, para kazanmak kusura olamaz. Mahkemeiler sebusputun hükümet-i mustakîme olub her biri kanun-ı mevzuâ üzere icrâ-yı ahkâm eder. Ne millet meclisinin ne reisin asla müdahâleye salahiyetleri yoktur. Velhasıl reis ve aza ve ahad-ı nâs herkes bir kanunun gerdan beste-i hükmü olmakla kimsenin bu daireden (s 1) bir hatve narice çekmek intimâ olamaz. Bu sebebe mebnî idare-i cumhuriyede vukelâ entrikalan asla yururmez.

Ama hükümet-i şahsiye er tanamıyla bu idaren hilâf na olub onlar da padişah ve imparator namıya umûm darenin dizginini eline almış birer adam bulur.

Yahud onların vukâsî ve musteşarları dinvarıya bazı şahıslar idarenin baş na geçerler. Güya memleket bunların ecdadından mevrus çiftlik ve ahâl dahi çiftliklerindeki dam zlık gibi milyon milyon halkı çalıştırır. Soyarlar. Ellerindekini alırlar, kendi sefahatlerine sarı ederler.

Hükümet-i şahsiyede işin başında bulunan kim ise istediğini yapar. İstedikini cennete istemediğini cehenneme koyar. Himâye ettiği eşnasdan biri müttehem olsa pençe-i kanundan kotarır. Mahkemede haksız bir iş olsa haklı çıkarır. Adavet ettiği bir adamı katla tohmeti yoğunken habs ü nefy eder. Medâr taayyüşünü ihlâl etse zaruret ve sefâlet çektinirler kimsesini çıkaramaz.

Hükümet-i şahsiyede ki gazeteler evliya yı umurun dalkavukluğu ile geçinirler. Hükümet

bir fena ıgde bulunsa da yine medh ü senasını gök ere çıkarır. Yapılan fena işi ıy lık şeklinde göstermeğe çalışır. Zira asıl maksadları vatana ve millete hizmet olmayıp para kazanmaktır. Para kazanmanın yolu da böyle olur.

Hükümet-i şahsiyenin en kötüsü İran andan sonra bizim şimdiki Bab ül bade Rusya ve İtalya ve Avusturya ve Prusya ve Fransa ve İngiltere devletleridir. İngiltere Devleti bu idarelerin en enven-i şerr iken, orada dahi kanun bazı kere vukelân menâfi-i mahsusası için feda olunur. Hususen İngilizler her kavimden ziyâde menfaatperest ve hodsensend ve malî tahakkümü olmalarıyla kaz gelen yerden tavuk esirgemez. Meseline riayetle her ne zaman bir yerden fazla bir faide hiss etse ler artık kanun hakkaniyet gibi şeylere bakmay b o menfaat uğrunda vazife-i insaniyeli bile teda ederler.

Şbu "İknev" idarenin farkını (*Hürriyet*) gazetesi dört mah zarfında nefsinde tecrübe etti. Bundan dört mah mukaddem Ali Paşa nın her türlü itmaina mebnî se İngiltere vukelâsı memleketin kanununu ayak altına al b Ali Paşa'yı hoşnud etmek için *Hürriyet*'in matbaasını zulm ile hılâl etti. Ali Paşa nazretlen hamil o duğu hukuk devletten bir takımı feda ederek icrâ-i nefsanîyet etmeğ her yerde cereyan eder bir politika sanıb bu kerre dahi *Hürriyet*'i men i tab ve neşri için Fransa sefaret vasıtasıyla İsviçre Cumhuriyeti'ne muracaat eyledi. Lâkin idare-i cumhuriyede herkes hür ve âzâde olduğu gibi matbuat n zâmı da hî derya yı n hayede vasıdır ve herkes istediğ gibi gazete çıkarır. Anı idare men edemez, cevabını aldı. Koca diplomat politika fenninde yeganedeher m deyü kerrat kerrat kekenken Cenova Cumhuriyeti'nin kavanından asla haber olmamağla orada da bir Lord Karon don vardır. Ben Devlet-i Aliye hukukunu feda ederim o da bilmukâbele buna musad bulunur zımlıyla görlemeden sadırdı. Lâkin dışlar et yerine taş a rast geldi. Artık bu şımarık üzerine (*Zaferânâme*) deki (Kangî hengameye girdiyse muzaffer oldu. Değmedi arız na latma-ı el-harb ü sıcal) beytinin hükmü kalır mı? Şair-i mahir Fazıl Paşa ile Hayri Efendiden soru malıdır.

Şu münasebetle geçen gün reis-i cumhur ile mülakat olundu. Odasının tezyinatı dört beş aded meşin kapı ve hasır sandalya ile bir tanta trapeze ve bir yazıhaneden ve ebiyesi tozlu bir setre ve adı bir pantolon ve yelek ile bir hasır şapkadandır ibarettir. Kapısının önünde perdecı uşak çavuş gibi kimse olmadığından herkes yanına gelip bîperva işini söylediği ve her geenin guya eski dostuymuş gibi el uzatır hâl ve hatırını ve işin uzun uzun sorduktan sonra söylenen iş olacak şey ise derhâl câbını söyleyip olmayacak ise hukm-ı kanunla bîletraf tefehhüm ile nazikane itiraz ettiği nazar-ı hayrette görüldü ve bir de o esnada bizim sadr-ı azam nazretlerinin Babıârı'deki etvar-ı azametşâri hatıra gelerek aradaki fark-ı fahiş mucbîr buht ve istigrab oldu. (s. 2)

İşin bununla beraber bir büyük şehir de hâl olundu. Çünkü mukaddema Paris ve Londra'da bulunduğumuz sokaklarda dilenci ve zabtıyeden geçilmez iken buraya gelişi çıkışı dört mahdır değil zabıtye ve dilencî esnaftan ve hamal makulelerinden bile hâlinde şika-

yet eder bir kimseye tesadüf etmediğimizden gayet taaccüb etmiş ve takat sebep ve hikmetini lâıykıya anlayamamış ıdık işte şehir mezkûr da hâl olundu

Zira bir idare kı anâliye peder, müşk gibi muâmele eder ve ümmetde kanun karşısında büyük küçük, yerli ecnebi farkı olunmaz. Herkes de re-ı vazîresini tanır. Her mazlûm zalımden hakkın alabilir. Hiçbir zalım mucazatsız zulm edemez. Hatır gönül rutbe memuriyet için vazîre-i adli ve hakkın yet ayak altında çiğnenmez. Elbette orada fakr-ı imbiyac barınamaz dolayısıyla bir memleketde zabıtyenin hiç lazumu olamaz

Bundan zahir olur ki bir hukümetin dairesi adil midir ve ahâlisı bahtıyar mıdır değil midir derhâl anlamak murad olunursa onun memleketine girdiği gün sokaklarına dikkat etmeli. Eğer dilenci ve zabıtye çok ise idarenin zûlmüne ve anâlinin maksuriyetine bîlâtereddüd hukm etmeli. Ve böyle değil ise aksını mukarrer bilmeli. Ya bizim İstanbul'a bir ecnebi girdiğinde bu iki hâlin hangisine hukm eder... (s. 3)

## “VATAN”\*

NÂMİK KEMÂL

Hikmet-i tecrübiye kı cihanın şu gördüğümüz kemâlat ve terakkiyatına her şeyden ziyâde hıdmet etmiştir, bu kadar fevâd ile beraber bir kâsırdan beni her türlü hududu zır ve zîr ederek fikirlerde ne kadar mutekadât gönüllerde ne kadar hissiyat var ise canlesimi birer birer nazar-ı şek ve tedkik önüne çekilmiş şâircesinden masûn olamamıştır. Tecrübe namına taharrî-i hakikatle melûf olan arda ise aradıklarını maddiyat içinde bulmağa hasır nazar etmiş bir takım eshâb-ı muâheze görür

ki dünyada lemsi ve muşâhades nakabli her ne var ise mevhûm veya maddum hükmünde tutmak isterler. Ümmûmun menâaatından başka hak, efrâdın ihtiyatından başka anlak tanımazlar. Tasarrufa sırkat verâsete gasb nâkaha esaret namı vennier.

İşte insanıyeti bu nokta- nazardan temaşa eden verdir ki vatan fikri-i mukaddesesinden bahs o undukça bulundukları yer nâya hudud veya haritasını tasavvur ederek “vatanı tayin eden madde birkaç bin mazlûmun îânı veya birkaç ırcal-ı devletin ka emiye çizmiş bir hatt- mevhûmdan ibaret değil midir? Böyle akı bir tabiiyatla hiç münâsebet olmaksızın sarf mevzuatı beşerden olan ve insanların

(\* Makalât Siyâsiye ve Edebiye Cüz 5 (İstanbul Amıd Matbaası 1327) s. 320-330 ve ibret, (10 Mart 1289)

uhuvvet ve itlafına sed çekmekden başka dünyada bir tesiri görülmeyen bir vehmenin insanîyet nazarında ne hükmü olabilir? "derler (s.320)

Evet! sanı-ı hakim insanın fikrini kerrat cedveli vicdanını hendese mikyası mahiyetinde halk etmiş olsa idi dünyada aile-i millet mesken-i vatan tasavvurlarının vücûduna imkân kalmazdı, sırf maddi olan revâdden başka bir şey düşünteemez idi. Şu kadar var ki adam başka sınıfta başka hâsıyyetde yarılmış. Akıl ıkrı ile iki dört eder davasının ne kadar bedâhetle kabul ediyorsa vicdan da bir kadın ile bir erkek meyl- tabii ve kavli şer' ile irtibat hâsıledince bir aile meydana gelir, hükmünü o kadar bedâhetle tasdik ediyor. Akl, mürabba başkadır mûselles başka kazıyesinin hakikatine ne kuvvette hüküm ediyor. Vicdan da vatan başkadır haric-vatandan başka sözünün şîhatine o kuvvette tîmâd ediyor.

Şrharlar beş gini, çocuklar eğlentiği, verigence gençler maîşetgahını, ihtiyarlar güçlüğü feragatını, evlad vâldesini, peder aresini ne türlü hissiyat ile severse insan da vatanın o türlü hissiyat ile sever.

Bu hissiyat ise sırf sebebsiz meylı tabiiden ibaret değildir. İnsan vatanını sever. Çünkü mevaib-i kudret n'en aziz olan hayat, havayı vatan, teneffüsle başlar. İnsan vatanını sever. Çünkü ata-yı tabiiyyatın en revnak is olan nazar-ı lemha-ı ıftıhında can vatana talalluk eder. İnsan vatanını sever. (s.321) Çünkü madde-i vücûdu vatanın bir cüz'üdür. İnsan vatanını sever çünkü etrafına bakıldıkça her köşesinde ömrü gezeştesinin bir yâdı hazinini tahaccur etmiş gibi görür. İnsan vatanını sever. Çünkü hümiyeti rahat hakkı menfaati vatan sayesinde kaimdir. İnsan vatanını sever. Çünkü sebep-i vücûdu olan ecdâdının makbere- sukûnu, ve netice-i hayatı olacak evladının civegah-ı zunûru vatandır. İnsan vatanını sever. Çünkü ebnâ-yı vatan arasında iştirak-ı lisan ve ittihâd-ı menfaat ve kesret-i muvanece cihet,yle bir karabet-ı kalb ve uhuvvet-i efkâr hâsıl olmuştur. O sâyede bir adama, dünyaya nisbet vatan oturduğu şehre nisbet kendi hanesi hükmünde görünür. İnsan vatanını sever, çünkü vatanında mevcut olan

hâkimiyetin bir cüzüne tasarruf-u hakiki ile mutasarrıftır. İnsan vatanını sever. Çünkü vatan, öyle bir gal bin şimşir veya veya bir katı bin kaemiyle çizen mevhûm hatlardan ibaret değildir, millet hümiyeti menfaat uhuvvet tasarruf hâkimiyet ecdâda hürmet aileye muhabbet yadı- şebâbet gibi bir çok hissiyatı ulviyenin içtimâından hâsıl olmuş bir fikri mukaddesdir.

Bundan dolayıdır ki tarih i insanîyetin hangi sahrifesine atfı nıgah olursa her zamanda her milletde zuhûr eden efkâr âliye ve ahlâkı fazıla eşhâbının cumlesi vatan muhabbetin umûru dünyeviyyenin kâffesine mercek tutmuş ve pek çoğu vatan yolunda fedayıcı can etmiş görülür. (s.322)

Bundan dolayıdır ki her dâim her milletde her terbiyede her medeniyette hubb-ı vatan en büyük faziletlerden en mukaddes vazifelerdendir.

Ya ne vakte kadar insanların itilafı böyle vatan namıyla bir takım eczaya inkısam edip duracak? Acaba umûm ebnâ-yı beşer bir aile ve bütün dünya bir vatan olmak lâzım gelse insanîyet için şimdiki hâlde fa deli değildir?

Fa deli midir? Değil midir? Orasını kable vuku tayin etmek keramete muhtac görünüyor. Zira böyle bir hâlin husûlû takdîrde muhârebe mündefi olur, denilecek ise biz şimdiki mevcûd olan vatanlar içinde bir takım dahili ihtilâller görüyoruz ki mucib olduğu tahrirot muhârebelere kat kat gaibe ediyor.

Hele hudud-ı vatan aradan kalkmak ve insanların mecmuu yekcins ve yekterbiye bulunmak ve dünyada yalnız bir lisan kalmak hâlasa şairin

**"Milletim nev'i beşerdür vatanım  
ruy-i zemin"**

kavli herkese şiar ittihaz olmak bu âlemin başka bir âlem olmasına ihtiyac gösterdiğinden veya hiç olmazsa böyle bir hâlin zuhûru bu âlem, başka bir âlem hükmüne koyacağından insanîyet için umid saâdeti ittihâd-ı umûmî zamanına hasretmekle ötek dünyaya hasretmek beyninde pek de fark görülemez. Binâenaleyh bir (s.323) millet için o kadar bir istikbâlî nasb-ı ayrı ederek ittihâd-ı insanîyet

namına fıkıratı vatanı ilgaya kıyam etmek ahirette rahat umidiyle kendini öldürmek kabûlündendir

Çünkü zamanın zıca hamîyyetin en büyük muharriklerinden olan vatan fikrini gönüllerden kaldırmak hıfzı hukukun en muesser esbâbından o an ateşli silah ellerden almaya benzer. Bir millet vatan muhabbetinden tecridi nefis eder ise çok zaman geçmez elbette vatanı o muhabbetle meârif olanların raiyi yetiştirilâsı altında görür. Nitekim bir kavim ateşli silahdan keff-i yediyeylese pek az vakit içinde o silahlı düşman eliyle kendi göğsüne çevrilmiş bulur

Dünyadan vatan fikrini kaldırmak insan yete bir hizmet ve müktedir olanlara bir büyük meziyyet olabilmek zannında bu unanlarda var imiş. Biz öyle garib bir maksadı fîle çı karmak teşebbüsünde pışva işi ihtiyara cesa ret edenlere tayyibi hatırla terk eyeriz. Biz oturduğumuz yerlerin her taşı için bir cevheri can verdik. Her avuç toprağı nazarımızda o yola feda olmuş bir kahramanın yâd gâri vucûdudur. Anı bî nâenaleyh bize göre vatan. Çin ile Sibirya ile hemkiymet tutmak ihtimâlin haricinde görünür

Vatan bize kılıcımızın ekmeğidir. Daimâ kendimize mahsus kendimize muhasırbiliriz. Daimâ nefsimizden ziyâde sever nefsimizi uğrunda feda ederiz (s. 324)

İşte mademki hubb-ı vatan bir hiss-i vîcda nıdır. Ve mademki vîcdaniyat bahs ve tarîz götürmez. Vatan hususunda hukmen vukuu bulacak muahazatın reddi pek güç bir şey değildir. Balada verdiğimiz tafsîlât da bu müddeâyı meydana çıkarabilir

Davanın na line daha tecrübi, daha bedihi deliller istenirse vatan fikrini kabûl emeyenler içinde pek çok adamlar gösterebiliriz ki kend vatanını muhatarada görünce rahatını meşgûliyyetini terk ederek silaha sarılmış ve gönüllüler arasında vatan yoluna her türlü eziyyeti çekmekden ve her türlü fedakarlığı ihtiyâr etmekden ger durmamışdır

Asıl vatan bahsında dehşetli efkâr olan mesail bir kere o fikrin vücûdî kabûl olunduktan sonra sıyâsiyaca bittarı zühûr edegelen muazilatdır. Meselâ İngilizler, Fransızlar, Almanlar, İspanyollar, İtalyanlar, Ruslar

ve Osmanlılar bu gün vatanı hem tasdik ediyorlar hem sevyorlar. Fakat hiçbir vatanın inkibâl ve istikbâlinde itimnan-ı tam ile emniyet abıldığı yoktur. İngilizler Hindistan halkının temayülâtı ıstırakcûyânesine Rusya'nın Hind'e takarrubunu düşünürler. Fransızlar hıfz-ı intitama müktedir olacak bir hükûmet-i ahrrane peyda edileceği içinde mevcûd olan politika fıkalarının pençesinden kurtarabilmek için çare taharri ederler. Almanlar hâsıl ettikleri ittihad-ı kîmal eylemek ve hususiyetle o ittihadın husûlune sebep olan eazmı dünyadan (s. 325) gittikden sonra dâni bekasın temin edebilmek endişesinde idler. İtalyanlar bir tefrikaya dâni düşüp de yine asırcı papasların zinciri esaret altında inlemekden korkarlar. Rusyalılar seyf-i tegallûbilerine baş eğer bu kadar akvâmı bunye-i aslîye erine mezc etmedikçe hâiz oldukları mertebeyi azimetin bekasını katıyyen umid etmezler. Biz ise ebnâ-yı vatan arasında mevcûd olan cins ve mezheb ihtilâfının her de vatanca bir inhilal-i küllîyi mucib olabilemesi vehmesinde bu unuruz

Avrupa akvâmını düşündüren hatırlar ne dereceye kadar mühim ne dereceye kadar mümkün-ül vukuu olduğunu taharri bize sedad ve vazifeden bütün bütün haricidir. Fakat şunun beyânını lâzım addederiz ki bize denişet veren cins ve mezheb ihtilâfını öyle mübîrem ve mürtenî ümidîfa bir bea hukmünde tutamıyoruz. İhtikad-ı acızanem zıca bu ihtilâf vatan için ihlâlî mucib o amaz. Baks eğer doğru hareket olunursa o ihtilâf kuvvetiyle âlem terakkide belki en büyük mevkîye bîz hâiz olabiliriz

Fikrimizi izah edelim. Cins ve mezhebce mevcûd olan ihtilâf vatanın inhilâlını mucib olamaz. Çünkü Arabistan istisna olunca mülkûn her hangi cihetine bakılsa cins yet ve diyanet mütebayine eşhâbı bir vücûdun âzâ-yı âliyesi gibi birbirine geçmiş, birbirine sarılmış görünür. Bir vilayet hatta bir sancak bulunamaz ki içinde ya nız bir kavim mevcûd olsun da ayrıca bir hükûmet (s. 326) suretine koymak veya Osmanlılar'dan tefrik ile başka bir hükûmete ilhak etmek kabûl olabilsin.

Bundan başka tefrika meyillen bir zaman dan beri mülkümüzde velev ne kadar cüz'î

olursa olsun görülmekte olan âsâr-ı terakkî-nin ve hususıyla birbirini takib eden bu kadar tecarib-ı elimenin tesirâtı altında ezilip duruyor. Hiç zannetmeyiz ki bundan sonra bir Kürdistan fînesi veya bir Gırd hadîsesi daha zuhûr edebilsin

Arabistan halkı ise ittihad-ı dîyanet cinet-yile asabiyet . Osmanîyenin rabit-yı uhuvvetinde ve hâlfet . İslâmîyenin taht-ı biatında bulundukları için oraların itirakından hiç korkulmaz

Bahs ettiğimiz ihtilâf kuvvetiye âlem-i terakkide belki en büyük mevkîye bîhâz ola-bılırız. Çünkü vatanımızda mevcûd olan akvâm Avrupa'dan pek de az değildi. Bu kavimlerin her birinin milliyetini muhâfaza ediyor. Mülkün vusâtın ve kabil yetini ise tarif ve tekrara ihtiyac göremeyiz. Şimdi bir kere doğru hareket olunur yani sunuf-u ahâlinin umûmî hukuk ve hürriyetinden tamamıyla istifade eder ve terbiye-i umûmiye herkes vatanının kıymetini bildirerek ve hangi fırka daire-i ittihadtan ayrılırsa ya Rusya'nın ikab-ı satvetine lokma veya başka bir ecnebinin pençe tasallutuna esir olmamak imkânın haricinde bulunduğu lâıykıyla gösterecek bir yola getirir de böyle ahtiyuz senelik bir cemiyetin efrâdını (s.327) beyaninde bittab -her türlü tefrika imkânını selb edecek suretde- hâsıl olan imtizaz-ı menâfı görullere gerçekten hissettirebilir ise e better vatan-ı umûmî patrikanelerden muazzez tutulacağından muhtun içinde her türlü hasenatını camî ve bayağı her türlü seyyiatından berî bir diğer Avrupa peyda ocağında şubhe yoktur Vatanımızda birbirine edebiyatca takaddum davasına düşecek birkaç insan bulunacak, mevcûd her fenn ve murebbî-i cihanıyan vasfına bîhakkin lâıyk olan birkaç kavmin ahfadı gerek birbirleriyle ve gerek sair milletlerle maarif yarışına kalkışacak, mevaridat-ı ticaretin merkez-i tabiiyesi olan böyle bir mevkî müstesnada zekavetce kudret nîr azime-i mahsusasına nâil olmuş birkaç millet istihşâl servetde birbirine rekabet edecek her biri asır arca cihangirlik etmiş birkaç kahraman halk hıfz-ı vatan yolunda yekdğerıyla fedakarlık imtihanına çıkacak hâsıl cemiyetimiz her uzvuna natî-

kıyyet gelmiş bir vücûda benzeyecek, ihtilâfatımız bir çalgı takımının mukaddematında görülen ihtilâflar gibi daimâ bir nûsn-u anenge hizmet edecek.

Ya bu kadar esbâb-ı muavine husn-ü istimâ olunursa karşısına hangi subbet, hangi mania durabilir Avrupa her biri bir başka yer tutmuş bir başka hükûmet altına düşmüş bir çok milletlerden murekkeb olduğu için şimdiye kadar mesalsinin belki yüzde seksenini adam öldürmeğe memleket tahrib etmeğe ticaretı müşkilata düşürmeğe sarf etmiş iken üç asır (s.328) içinde avâl mı hataya muktedir olan efkâr-ı beşenî idrâkından acız birkaçacak kadar âsâr-ı terakkî meydana getirdi. Hem de bu âsârın belki yüzde sekseninin yokdan icâd eyledi. Ya bîz bir vatan içinde bir ittîfak dairesinde bulunarak medeniyetperverliğî lâıykıyla tîzâm ettiğimiz ve yapacağımız şeylerin numûnesini önümüzde gördüğümüz hâlde acaba ne kadar bedayı ı izharına muktedir olamayız?

Avrupa kadar nüfusumuz yok denilecek .. Avrupa'nın mamur olan tarafları kadar mülkümüz var, nüfus ise medeniyet istirahat savesinde çoğalmağa başlar. Bir kere de terakkî yolunu tutunca satranç hesabıyla tezayid eder, Bânaenaleyh memâlik-i Osmanîyenin de İngiltere gibi oturduğu yer bulunamayacak suretde insanla dolması bir yüz senenin kândır

Memleketimizde esbâb-ı mamuriyet yok denilecek .. Yapmamışız ki olsun Avrupa caddeleriyle, demiryollarıyla lîmânlar ya, cetvelleriyle, şehirleri ve kasabalarıyla halk olunmadı ya! Bir iki yüz sene evve orasından da bizim memleketden hiç fark yokdu. Say ile orada vücûda gelen şeyler burada niçin yapılasın?

Halkımızda servet yok denilecek . İbret'de birkaç kere beyân etmiştik ki say-ı servet vücûda gelmez. Servet say vücûda getirir

Avrupa terakkiye bizden evvel başlamış denilecek . Evvel başlamak ne lâzım gelir? Saat-ı eyyamı vakt-ı gurubu çalmayamı (s.329) başad? Ferda-yı kıyamet hemen yarına mı tesaduf ediyor? Yahud bir işe sonradan başlayanların evvelden başlayanlara yetiş-



bir mesî ihtimâlini selb edecek bir kaide mi peyda oldu? Yoksa bîz vatanın saâdetini bîz-zat göremeyeceğimiz bîlirsek arzu etmiyebilecekmiyiz?

Biz terakkiye başlarsak Avrupa mâni olur denilecek. Bu itikad memâlik-i mutemeddî-nede alelittlak hukmünü ittihaz etmekde olan efkâr-ı umûmiyenin meziyyetini bîlmemek deni neşet eder. Avrupa'da kimse kalmamıştır ki bir kavmin terakkîsi her kavmin terakkîsine hîdmet edeceğinden gafî. O sun Eshâb-ı temmedûn o kadar mecnûn değildir ki gayrı iz-

rar için kendi zararını ihtiyâr eylesin. -keşfi nakabî. olan vukuat bir tarafa bırakılınca- hîkmeten ve kaideten vatanın zîn-ı ştikbâ in ce sâil b-i emmiyet olacak bir maddê var ise maarîfde olan noksanımızdır

Zira temin-i istikbâlin mevkuf-u aleyhi olan teşviid-i revabit ve ittihaz-ı efkâr mucerred-i maarîf sayesinde vücûda gelebilir.

İşte bu nâilere nazaran vatan muhabbetiye mûtehall olan gönülleri gerçekden hun eden facia mülkümüzce maarîf hakkında görülen fîkdan-ı himmetdir (s 330)

## AUGUST COMTE'DAN MUSTAFA REŞİT PAŞA'YA YAZILAN MEKTUP

Paris, Le 7 Homère 65  
Cuma 4 Şubat, 1853

Beyefendi (seigneur),

Asrımız Avrupa'da, Doğu politikasıyla Batı politikası arasında dikkate değer bir zıtlık arz ediyor. Toplumsal hareketleri idareden aciz hale gelmiş batılı otoriteler, sadece kö-rü körüne baskı yapıyorlar ki bu da maddî düzenin derhal korunmasında zarurî olması na rağmen, devrim halini uzatıyor. Fakat gerçekten milletlerin başında kafan doğru lu şefler, her hükümetin "iyiliğe teşvik, kötülü ğe mukavemet"le hulasa edilebilen çift gö-revlerini yapmaya çaba sarf ediyorlar. Bu asil tutum şimdi Türkiye'de Rusya'dakinden daha az belirgin değildi. Sizin yönetiminiz burada yenînkı bir Sultanın cesurâne ilk defa yaptığı teşebbüsü akıllıca devam ettire-rek şerefli bir pay alıyor. Osmanlıları baş kentini halâ kırleten, esir pazarını kaldırıp monogamîe (tek evlilik) nın parlak bir örne-ğini vererek, Musluman medeniyeti için şimdici en fazla önem taşıyan çift yonlu terak-kiye tamamiyle şeref ettığınız asla unutul mayacaktır. Gerçek bir filozofu, Doğuda da Batıdaki nden daha az beklemeyen zihinsel ve toplumsal bir yenileşmenin sistematik

teklifini size arz etmeye karar verdiren özel sebepler bunlardır.

Saygıdeğer istifanızın (retraitre) boş zaman ları, yeterince bir ilgi ile evvela doktrinimin genel özeti ni size sunacak olan "Pozitivizm ilminahı" nı, sonra da onu kesinlikle düzenle-yen "Pozitif Sistemi" ni kabul ve tasdik edece-ğinizi umit etmeme izin veriyor. Bu iki kitap, talî ve belgesel görüşlerin sonunda belî olan kesin bir tutumun etkisi altında, batılı dena-nın bundan böyle medenileşmiş bütün top-lumların ortak ihtiyaçları ile doğrudan ilgili kurumlar üzerinde çok uğraştığını size hisset-tirecektir.

Asırlardan beri, Doğu ve Batı, eşit ihtiyaçla, şu ana kadar elde etmeye asla muktedir ola-madığı evrensel dini arıyor. Politeizmin sade-ce mîllî inançları besleyebildiği, her iki taraf için de bîlînmîş olduğundan, monoteizme itti-nadin kesin kaynağı gibi bakıldı. Fakat tecrü-be ve muhakeme böyle bir umidin boş oldu-ğunu kesin olarak gösterdi. Roma dünyasının geri elde edilemez şeklide Katoliklik ve İsrâîmî yet aiasında bölüşülmesinden sonra beyaz ır-kın tek tannıcılık evrenselliğini, yerleştirmek için iki büyük teşebbüsü karşılıklı olarak etki-siz hale gelmiştir. Bu iki başarısızlık özü baki-mından belirsiz ve zorunlu olarak ispatlana-

maz görüşler üzerinde böyle bir uzlaşmanın imkansız olduğunu doğrudan belirten bir fersefeye hiçbir garıplık getirmez. Doğulular ve Batılılar kendi arasında aynı zamanda oluşturdukları ilmi sahaya ait kendiliğinden olan uygunluk, bu giderilmesi, güç ayrımları ile apaçık bir tezat oluşturuyor. Her ilahı mancı bir tarafa iterek, toplumsal olduğu kadar da terdi insanı varlığın bütününi tamamıyla pozitif bir imanda kucaklamak için beni gerçek evrensel din, keşfetmeye götüren esas bilgi budur. Bu şekilde düşünme mutluluğunu elde edince ilk gençliğimden beri en yüksek problemin bu tek son çözümünü sistemleştirip geliştirmeye bütün hayatımı verebildim.

Ortaçağın sonundan beri, her ne kadar değişik şekiller altında da olsa, seçkin kafaların ilahî yetkililiği (émancipation), Batıda olduğu gibi Doğuda da aynı adımla yürüdü. Zira ilahî yetkililik iki tek tanrıcılığın, pozitivizme ayrılan evrensellik üzerindeki bağdaşmaz iddialarının müşterek boşluğunu hissettiren keskin çatışmadan doğdu. Daha basit mancı ve daha pratik yöneticiliğinden dolayı gerçeğe doğru daha fazla yönelmiş olduğu için İslâmî dena pozitivizmin son gelişine, katolik dehasından daha az karşı olmaıdır. Eşsiz Muhammed, dogmatik olarak birbirine benzeyen Roma ve Bizans dinlerinin derin tezatına bakarak insanı iki gücün normal ayırımına göre zihinsel ve ahlâkî yararları, layıkı vecnile tanıdı. Onun çok yüksek seviyedeki sosyal denası, ilahî esasa uygun olan medeniyetten daha ilerlemiş bir medeniyet isteyen bu mükemmeliği tahmin etti. O çok güzel olmasına rağmen mevsimsiz bir teşebbusun kesin başarısızlığını önceden sezdiği için daha basit ve ilahîyetçiliğin tabiatına daha iyi uyari bir ge-çiş kurmakla yetindi.

Kadınların ve işçilerin kademeli ıkı özgürlüğe kavuşmaları için Doğu, gerçek katolik rejimine başkanlık eden toplumsal devrimin şerefını Batıya bırakmak mecburiyetindedir. Fakat Doğulular bu kesin başlangıcı takip eden büyük hareketlerin kati sonuçlarını kendilerine maletmede bizden daha iyi yetenekli oldular. Zira bunlar böylece, çağdaş batılıların çok mistik inançlarının karakterinden gelen zihinsel ve toplumsal engellerden, ayrıca

bihiassa suni rejimlerinin kendiliğinden dağılmasına bağlı metafizik düzensizlikten korunmuş bulundular.

Pozitif dinin istediği hazretliklerin tümüne göre muspet din sadece Batıdan çıkabilir. Son kabulü ile Doğuyu daha iyi düzenlemiş olduğu için Muslumanlık değerlendirmelidir. Ayrıca Muslumanlık; nassı, "Protestante"lik ve "deist"likten gelen bozulmayı hiç ihata etmediği ve rejimi kuvvetlice kalitim ilkesine bağladığı için devrimci bozumaya karşı toplumların emniyetini sağladı. Aynı zamanda, daima toplu bakışları sezen yöneticileri, daha iyi yerleştirerek, nazarı anlayışları ve pratik değerleri arasında mükemmel olmayan ahenge göre hükümetlerin normal üstünlüğünü devam ettirdi. O halde son yenileme hareketi Doğuda, ustekilenn bilinen iktidarının düşük hatalarına filozofların bağımaya zorandığı Batıdaki teşebbuse bağlı anarşik çalkantıyı uyandırmaksızın üstün gelebilir.

Mosluman dehasının böyle bir tarihi değerlendirmesine göre bugünkü Musluman tipinin, ilk şaşkınlıklarını atattıktan sonra, belli başlı kaygılarına umulmadık çözümü kendi kendiliğinden sunan muspet dinı kabul etmelerine şüphem yoktur. Hiçbir metafizik geçiş olmaksızın İslâm'dan, insanlığa tapınmanın ulu evrenselliğini sistemleştiren pozitivizme geçerek, büyük peygamberlerine özü değerli niyetlerinin, layık devam ettiricilerini hissedeceklerdir.

Böyle boş bir politik birliği terk etme yoluyla, geçici egemenliğin tabii bölgesini her tarafa sınırlayan sosyolojik kanunun normal bir tatbikatını görerek Osmanlı İmparatorluğunun zaruri dağılmasına üzülmelerini bırakacaklardır. Aynı zamanda Osmanlı şefieri, kendilerinininkinden daha az homogen bir gücün gelecek istilası ile ilgili ve o zamandan beri bu kendiliğinden dağılmaya dana tazlarnedilmiş, yıkıcı olduğu kadar da ertissiz olan endişelerinden kurtulmuş bulunacaklardır. İslâm'ın esas ruhuna göre siyasî bir yönetimin altında toplanma, sadece görüş ve âdetlerin benzerliğini sağlayıp sağlamlaştırmaya yöneliktir. Bu büyük gayeye Allah'ın yerine insanlığı geçirerek, daha iyi ulaşılacağını yakından göreceklendir.

## TÜRKÇÜLÜĞÜN ESASLARI\*

Z. YA GÖKALP

## Türkçülük Nedir?

Türkçülük, Türk milletini yükseltmek demektir. O halde, Türkçülüğün mahiyetini anılamak için evvel emirde (millet) adı verilen zümrenin mahiyetini tayin etmek lâzımdır. Millet hakkındaki muhtelif te'akküleri tetkik ederim:

1) İlk Türkçülere göre millet (ırk) demektir. (Irk) kelimesi esasen mevaşî fenninin istilâhlarındanır. Her hayvan nevî, teşrihî vasıfları itibariyle bir takım enmuzeçlere ayrılır. Bu enmuzeçlerle (ırk) adı verilir. Meselâ, at nevînin Arap ırkı, İngiliz ırkı, Macar ırkı adlarını alan bir takım teşrihî enmuzeçleri vardır. (1)

Maamafin, Avrupa'da hiç bir millet, bu enmuzeçlerden yalnız birini muhtevi değildir. Her milletin içinde, muhtelif nispetlerde olmak üzere bu üç ırka mensup fertler mevcuttur. Hattâ, aynı ailenin içinde, bir kardeş uzun kafalı kumral, diğerleri uzun kafalı esmer ve yassı kafalı olabilirler.

Vâkıa bir zamanlar, beşeriyatçıları bu teşrihî enmuzeçlerle içtimaiî hasletler arasında bir münasebet bulunduğunu iddia ederlerdi. Fakat birçok ilmi tenkitlerle ve bizzat bazı beşeriyatçıları arasında en yüksek bir mevkiide bulunan (Manouvrier) ismindeki âmin, teşrihî vasıfların içtimaiî seciyeler üzerinde hiç bir tesiri olmadığını ispat etmiş, bu eski iddiayı tamamiyle çürüttü. Irkın bu suretle, içtimaiî hasletlerle hiç bir münasebeti kalmayınca, içtimaiî seciye erin mecmua olan milletle de hiç bir münasebet kalmamıştır. Lâzım gelir. O halde millet başkası bir sahada aramak ıktiza eder.

2) Kavmi Türkçüler de milleti (kavim) zümresiyle karıştırlar.

Kavim, aynı anadan, aynı babadan türemiş içne hiç yabancı karışmamış kandaş bir zümre demektir. (2)

Kavmi saivet hiç bir cemiyette bulunma

mak beraber, eski cemiyetler kavim yetmekûresini takip ederler. Bunun sebebi şudur ki. Çünkü o cemiyetlerde, mabud cemiyetin ilk ceddinden ibaretti. (3)

Şurası da var ki içtimaiî tekâmülün o merhaleinde yaşayan milletler için kavmiyet mefkûresini takip etmek normal bir hareket olduğu halde, bugün içinde bulunduğumuz merhaleye nisbetle marazîdir. Çünkü, o merhalede bulunan cemiyetlerde içtimaiî tesanüt yalnız kandaşlık râbitasından ibaretti. (4)

Bugünkü içtimaiî merhaleimizde ise, içtimaiî tesanüt, harsîki ıştırake istinat ediyor. Harsın intikal vasıtası terbiye olduğu için, kandaşlıkla hiç bir alakası yoktur.

3) Coğrafi Türkçülere göre, millet, aynı ülkede oturan ahalilerin mecmua demektir. Meselâ, onlara göre bir İran milleti, bir İsviçre milleti, bir Belçika milleti, bir Britanya milleti vardır. Halbuki İran'da Farsî, Kurt ve Türkten ibaret olmak üzere üç millet, İsviçre'de Alman, Fransız, İtalyandan ibaret olmak üzere yine üç millet, Belçika'da aslen Fransız olan Valonlarla aslen Cermen olan Flamanlar mevcuttur. Büyük Britanya adalarında ise Anglo Sakson, İskoçyalı, Galisler, İrlandalıları ile dört millet vardır. Bu münferid cemiyetlerin lisanları ve harsları bir birinden ayrı olduğu için, heyet-i mecmua adına (millet) adını vermek doğru değildir.

Bazen bir ülkede müteaddit milletler olduğu gibi, bazen de bir millet müteaddit ülkelere dağılmış bulunur. Meselâ, Oğuz Türklerine bugün Türkiye'de, Azerbeycan'da, İran'da, Harezm ülkesinde tesadüf ederiz.

Bu zümre enri lisanlar ve harsları müsterek olduğu halde, aynı milletler telâkk etmek doğru olabilir mi?

4) Osmanlılara nazaran, millet Osmanlı imparatorluğunda bulunan bütün tebaaya şâmilirdir. Halbuki, bir imparatorluğun bütün tebaasını bir tek millet telâkki etmek büyük bir hatadan ibaretti. Çünkü, bu halitanın içinde müstakil harslara mâlik müteaddit milletler vardı.

(\*) Haz. Mehmet Kaplan. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayını, Ankara 1986

5) İslâm itihâtlarına göre, millet bütün Musلمانların mecmuu demektir. Aynı dinde bulunan insanların mecmuuna ummeti adı verilir. O halde Musلمانların mecmuuda ummettir. Ya'nız isanda ve harsta müşterek olan millet zümresi ise bundan ayrı bir şeydir.

6) Fertçilere göre, millet bir adamın kendisine mensup addettiği herhangi bir cemiyettir. Fihakka, bir fert, kendisi n. zâhiren şu yahut bu cemiyete nisbet etmekte hur zanneder. Halbuki fertlerde böyle bir hüriyet ve istikâ yoktur. Çünkü insandaki ruh duygularına fikrilerden mürekkeptir. Yeni ruhîyatçılara göre hissî hayatımız asıldır, fikrî hayatımız ona aşılanmıştır. Binaena eyh, ruhumuzun normal bir halde bulunabilmesi için, fikrîlerimizin hislerimize tamamiye uygun olması lâzımdır. Fikrîleri hislerine tevafuk ve istinat etmeyen bir adam ruhen hastadır. ( ) Bunun gibi her fert hisleri vasıtasıyla muayyen bir millete mensuptur. Bu millet, o ferdin içinde yaşadığı ve terbiyesini aldığı cemiyetten ibarettir. Çünkü, bu fert, içinde yaşadığı cemiyetin bütün duygularını terbiye vasıtasıyla almış tamamıyla ona benzemiştir. O halde bu fert ancak bu cemiyetin içinde yaşarsa mesut olabilir. ( ) O halde, bir ferdin, yaşadığı zaman, milliyetini değiştirebilmesi, kendi elinde değildir. Çünkü, milliyet de, haricî bir şeyniyetdir. İnsan milliyetini cehaletle tanıyamamışken sonradan tahakküm ve tahakkük vasıtasıyla keşfedebilir. Fakat, bir fikraya girer gibi, sırf iradesiyle şu yahut bu millete intisap edemez.

O halde millet nedir? Irkî, kavmî, coğrafi, siyasi, iradî kuvvetlere tevavuk ve tahakküm edebilecek başka ne gibi bir râbitamızı var?

İçtimaiyat ısmi ispat ediyor ki, bu râbita terbiyede, harsta, yani duygularda iştiraktır. İnsan en samimi, en derunî duygularını ilk terbiye zamanında alır. ( ) Zevkimiz, vicdanımız, iştiyaklarımız, hep içinde yaşadığımız terbiyesini aldığımız cemiyetindir. Bunun aksadasi ancak o cemiyet içinde iştebîrdir. ( )

Bu ifadelerden anlaşıldı ki millet, ne ırkî, ne kavmî, ne coğrafi, ne siyasi, ne de iradî bir zümre değildir. Millet, isanca dince, alâkça ve bediiyatça müşterek olan, yani aynı

terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bu unan bir zümredir. Türk köylüsü onu "dili dilime uyan, dini dinime uyan" diyerek tarif eder. Fihakka, bir adam kanca müşterek bulunduğu insanlardan zıya, dilde ve içinde müşterek bulunduğu insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü, insanî şahsiyetimiz, bedenimizde değil, ruhumuzdadır. Maddî meziyetlerimiz ırkımızdan geliyorsa, manevî meziyetlerimiz de terbiyesini aldığımız cemiyetten geliyor. ( ) Bu itibarla milliyette seçere aranmaz. Yalnız, terbiyenin ve mefkûrenin millî olması aranır. ( )

## Türkçülük ve Turancılık

483

Türkçülükle Turancılığın farklarını anlamak için, (Türk) ve (Turan) zümrelerinin hudutlarını tayin etmek lâzımdır. Türk bir milletin adıdır. Millet, kendisine mahsus bir harsa mâlik olan bir zümre demektir. O halde, Türkün yalnız bir isanı, bir tek harsı olabilir. ( )

Bugün harsça birleşmes koay olan Türkler, bilhassa Oğuz Türkleri yani Türkmenlerdir. Türkiye Türkleri gibi Azerbeycan, İran, Harezm ülkelerinin Türkmenleri de Oğuz uruguna mensupturlar. Binaena eyh, Türkçülükteki yakın mefkûremiz (Oğuz itihadı) yahut (Türkmen istihadı) olmalıdır. Bu itihattan maksat nedir? Siyasi bir itihattır mı? Şimdilik, hayr! İstikbal hakkında bugünden bir hüküm veremeyiz. Fakat, bugünkü mefkûremiz, Oğuzların yalnız harsça birleşmesidir. ( )

Türkçülüğün uzak mefkûresi ise (Turan)dır. Turan bazılarının zannettiği gibi, Türklere başka, Moğolları, Tunguzları, Finuvalıları Macarları da ihtiva eden bir (kavimler halatası) değildir. (...) Turan kelimesi, Turlar yani Türkler demek olduğu için, munhasıran Türkler ihtiva eden camiaî bir isimdir. O halde, (Turan) kelimesini bütün Türk şubelerini ihtiva eden büyük Türkistan'a hasretmemiz lâzım gelir. Çünkü, (Türk) kelimesi bugün yalnız Türkiye Türklerine verilen bir unvan hukumuna geçmiştir. Türkistan'daki Türk harsına dahil olanlar, tabii yine bu ismi alacaklardır. Benim ilkadımca, bütün Oğuzlar yakın bir zamanda bu isimde birleşeceklerdir. Fakat,

Yakutlar, Özbekler, Kırgızlar ayrı harfler vücuda getirdikleri takdirde ayrı milletler halinde alacaklarından, yalnız kendi isimleriyle anılacaklardır. O zaman bütün bu eski akrabaları kavım bir camia halinde birleştirilen müşterek bir unvana lüzum hissedilecek. İşte, bu müşterek unvan (Turan) kelimesidir. ( )

Yüz milyon Türkün bir millet halinde birleşmesi, Türklüğün en kuvvetli bir vecd menbaıdır. Turan mefkûresi olmasaydı, Türklük bu kadar süratle intişar etmeyecekti. Mamefih kimdir? Belki, istikbalde (Turan) mefkûresinin husulü de mümkün olacaktır.

Mefkûre, istikbalin hâli kıldır. Dünyadaki Türkler için nayalî bir mefkûre halinde bu unvan (millet devlet), bugün Türkiye’de bir şeniyet hâlini almıştır.

O halde Türklüğü mefkûresinin büyük uğru noktasından üç dereceye ayırabiliriz:

- 1) Türkiyecilik
- 2) Oğuzculuk, yahut Türkmençilik
- 3) Turancılık

Bugün şeniyet sahasında yalnız Türkiyecilik vardır. Fakat, ruhların büyük bir iştiyakla aradığı (Kızıl Elma), şeniyet sahasında değil, hayâl sahasındadır. ( )

## ÜÇ TARZ-I SİYASET\*

YUSUF AKÇURA

Osmanlı ülkelerinde, garpten feyz alarak (kuvvet kazanmak) ve terakki arzusu uyandırtı, belli başlı üç siyasî yol tasavvur ve takip (ébaucher) edildi sanıyorum. Birincisi Osmanlı Hükümetine tâbî muhtelif milletleri temsil ederek ve birleştirerek bir *Osmanlı milleti* vücuda getirmek. İkincisi, niâfet hakkının Osmanlı Devleti hükümdarlarında olmasından faydalanarak, bütün *islâmları söz konusu hükümetin idaresinde siyaseten birleştirmek* (Frenklerin “Panislâmisme” dedikleri). Üçüncüsü, ırka dayanan *siyasî bir Türk milleti* teşkil etmek. ( )

Osmanlı milleti vücuda getirmek arzusu pek yüksek bir hayalî gayeye, pek yüksek bir umide doğru yücelmiyordu. Asıl maksat Osmanlı memleketindeki müslim ve gayrî müslim âhaliye aynı *şerh hakları tanımak ve vazifeleri yüklemek*, böylece aralarında tam *musavat* husule getirmek, *fikirlerce ve dince tam serbesi* vermek; bu *musavat* ve serbestiden faydalanarak, söz konusu ahalî aralarındaki din ve soy ihtilaflarına rağmen yekdiğerine karşıt olarak ve temsil ederek, Amerika Birleşik Hükümetlerindeki Ameri-

kan milleti gibi müşterek vatanla birleşmiş yeni bir milliyet, *Osmanlı milleti* meydana çıkarmak ve bütün bu zor amelîyatın neticesi olarak da, “Devlet-i Aliyye-i Osmaniye”yi aslî şekliyle aynı eski hudutlarıyla muhafaza etmekti. ( )

Osmanlı milleti yaratmak siyaseti, ceddilerimiz tarafından Mahmut zamanında doğdu. ( ) O zamanlar Avrupa’da milliyet düşüncesi Fransız Büyük İhtilâliyle soy ve ırktan çok vicdanî isteğe dayanan Fransız kaidesini milliyet esaslı kabul ediyordu. Sultan Mahmut ve onu takip edenler, böyle anlayamadıkları bu kaideye aldanarak, devletin ırk ve din farkı tebaasını serbestlik ve musavat ile, emniyet ve karşılıklı dostluk ile mezc ve terkip edip tek bir millet haline sokmanın imkânına inanıyorlardı. ( )

Osmanlı milleti fikri en ziyade Âî ve Fuat Paşalar zamanında geçerli idi. Fransız kaidesinin, plebisit ile milletler teşkil etmenin resulu Üçüncü Napolyon, bu garphilağmış paşalara kuvvetli destek oluyordu. Sultan Abdülaziz devrindeki Fransızvânî islahat ve bu islahatın timsal Mektel-i Sultan, hep bu siyasetin “Alamod” olduğu zamanların meyvalarıdır.

Vakti ki milliyet kaidesi, Almanlar tarafın-

(\*) Türk Tarih Kurumu, Ankara 1976.

dan hakikî vakalara dana yak n bir surette, milî yeterin esasî rnk olmak üzere tefsir olundu ve bu tefsir in ga ebesi demek evvelâ 1870-71 seferiyle Napolyon ve Fransız İmparatorluğu teker end işte o zamandan itibaren Osmanlı milleti denilen siyasî görüş, birrık dayanağını kaybetmiş oldu

Vak a Mithat Paşa, isimleri yukarda geçen kâ unu vez n n bir dereceye kadar tak pısı diye de, Mithat'ın siyasî programı onlarınkine nispetle daha karışık ve pek ge ip geçici olduğundan ve Mithat'ı izleyen şimdiki Genç Osmanlılar'ın programları ise hayli muphem bulunduğundan Osmanlı milleti teşkî l hayalânın Fransa İmparatorluğu ile beraber ve onun gibi tekrar dırılmak üzere olduğune hük m olursa, hata edilmemiş olur sanır m

Osmanlı milî yet siyasîyetinin başarısızlığı üzerine *islâmîyet portokası* meydan aldı. Avrupalıların Panislâmizm dedikleri bu fikir son zaman arda Genç Osmanlı lık'tan yan Osmanlı milleti teşkî siyasîyetine kısmen iştirak eden frkadan doğdu. Evvelleri en z yade "Vatan" ve "Osman lık" yan vatanda meskûn bîlcümle haiktan mürekkep bir Osmanlılık n dalar ıle işe başlayan Genç Osman lı şâirlerinin ve siyasîetçilerin n bir çoğunun duruş noktası "İslâmîyet" oldu. Avrupa iç nde bu unmak, garp fikirlerini yakından gormek, onların bu değışim ne en kuvvetli sebepler idi. Adı geçenler şarkta bulundukları zaman, başlarını onsekizinci as r siyasî ve fık maî felsefesiyle pek çok doldurmuşlar (işçilerinden birisi Rousseau *mutercim*, idi) ve fakat soy ve dinlerin ehemmiyet derecesin tamamen ıdrak eylememişler ve özellikle yen bir milî yet teşkî l için zamanın pek geciktığını, Osmanlı Devleti'nin hâkimiyeti â tında bu unan müh telif unsurlar n, menfaatleri değışe bile, arzularının böyle bir ittihat ve ımtızaçta olmadığı n ve b naenaleyh Fransız milî yet kaidesinin şarkta tatbîkî imkânsız lığını tamamen anlamamışlardı. Ecnêb diyârda ken, ekseris memleketlerini uzaktan dâna kavrayış l bir nazara gormeye din ve rnkın şark için gitt kçe artan millîyet ehemmiyetini ve bu cinetle Osmanlı milleti ihdâs arzusunun beyhüdeliğini anlamaya muvaffak oldu ar

Artık var kuvveti paz ya verip İslâm unsur-

larını evvelâ Osmanlı ülkelerindekileri, sonra bütün küre arzodaki eri soy farklarına bakmaksızın dindaki ortaklıktan istifade ile tamamen birleştirmeye, her musl mın en küçük yaşında ezberlediği "din ve millet birdir" kaidesine uyarak bütün Muslumanları, son zamanların milleti ke imesine verdiği mânâ ile bir tek *milliet* ha ine koymaya çalışmak lüzumuna kanı oldular. Bu bir cinetten Osmanlı ülkeleri sakinleri arasında ayrışmalar ve farklı aşmamlar, davet edecekti, musl m Osman lı tebaası ile gayrimusl mler artık ayrılacaktı. Lâkin diğer cinetten, büyük bir ımtazaç ve ittihadı sebep olacaktı. Bütün Musluman ar birleşecekti. Bu yol, geçen yola nazaran, daha geniş, yen bir deyim ile alemşüm il (mon diale) idi. İlk n sırf nazari olup yalnız *matbuat* sahifelerinde görülmekte olan bu fikir, gırgıde tatbîk olunmak stenildi. Abdülaziz'in son devirlerinde "*Pan'islâmizm*" sozu, dip omatik konuşmalarda iş tiri oldu, baz Asya İslâm hukumdarları ile munasebet ist hsa ine uğradı. Mithat Paşa'nın düşmesinden, yan Osmanlı milleti ihdâsı fikrinin hükümetçe busbütün terk olunmasından sonra, Sultan İkinci Abdülhamit de bu siyasîyet tatbîke çalıştı. Bu padişah Genç Osmanlılar' n amansızca karşısında olmakla beraber, bir dereceye kadar onların siyasîyetlerinin talebesidir ( ).

*İrk üzerine mustenit bir Türk siyasî milliyeti* husule getirmek fikri pek yenî'dir. Gerek şım diye kadar Osman lı Devleti'nde, gerekse ge ip geçen diğer Türk devletlerinin hiç bir sind e bu fikrin mevcut olduğunu zannetmiyorum ( ). Tanzimat ve Genç Osmanlılık hareket erinde de, Türk eri bir eş tirmek fikrinin varlığına dair hiçbir belirtiye rastge medim. B lmem, merhum Vefik Paşa lehçesiyle saf Türkçe yazmak arzusu ye bu yüksek hayal arkasında biraz olsun dolaşım ş m dır? Şu muhakkak kı, son zamanlarda İstanbul'da *Türk milliyeti* arzu eden bir mahfe, siyasî olmak tan ziyade ilmî bir mahfel teşekkül etti

Bu mahfelin teşekkülünde Osmanlılar'la Almanların munasebeti n artmasın n, Alman ısanını ve banusı Alman arın tarih ve lisan ilimleri hakkındaki tetkikatını Türk gençlerinin bilir olmasının hayli tesiri olmuştur sanıyorum. Çünkü bu genç mahfelde, Fransız iz-

leyicilerinde olduğu gibi bazı hafif ve "deciamato re" edebiyattan ve siyasiyattan ziyade, sessiz, sabırlı ve inceleyici şekilde elde edilmiş sağlam bir isim mevcuttur ( )

En çok Türklerle meskûn Rusya'da Türklerin birleşmesi fikrinin pek mühim bir surette varlığını tahmin ediyorum. Henüz doğmuş "İdil Edebiyatı" Müslüman olmaktan ziyade Türktür. Dış tazyikler olmasa, bu fikrin kolaylıkla gelişmesine Osmanlı ülkelerinden fazla müsait muhit, Türklerin en kalabalık bulunduğu Türkistan ne Yayık ve İdil havzalarında olurdu.

Kafkasya Türklerinde de bu fikir mevcut olsa gerek. Azerbaycana Kafkasan fikrî esiri olmakla beraber, şimalî İran Türklerinin ne derecelere kadar Türklerin birleşmesi taraftarı olduklarını biliyorum.

Ne olursa olsun, Irka mustenit sıyasî bir millet turetmek fikri henüz pek turfandır, pek az yayındır ( )

Hâ â her Müslüman, Türk veya İranîyim demekten evve, "elhamdu lillâh Müslümanım" diyor. Hâ â İslâmiyet dünyasının büyük kısmı, Osmanlı Türkleri hakanın İslâmın halifesini tanıyor. Hâ lâ bütün Müslümanlar, günde beş defa Mükemmel Mekke'ye yüz çeviriyor ve Kâbe'ye yüz sürüp Hacer-i Esved' öpmek için, büyük bir heyecan ile kârenin her tarafından muhtelif sıkıntıya katlanarak koşuyorlar. Hiç korkmadan tekrar olunabilir ki İslâm henüz pek güçlüdür. Bunun üzerine *tevhid-i İslam* siyasetinin tatbikinde, dahîlî manîler az güçlük ile katlanılabilecek surettedir. Lâkin haricî manîler pek kuvvetlidir. Gerçekten, bir taraftan İslâm devletlerinin hepsi Hristiyan devletlerin nüfuzu altındadır. Diğer taraftan bir iki müstesnası dışında, bütün Hristiyan devletleri Müslüman tebaaya maliktir ( )

*Türk birliği* siyasetindeki fayda ara gelince, Osmanlı ülkelerindeki Türkler hem dinî, hem ırkî bağlarla pek sıkı, yalnız dinî olmaktan sıkı birleşecek ve esasen Türk olmadığı halde bir dereceye kadar Türkleşmiş sair müslim unsurlar daha ziyade Türklüğü benimseyecek ve henüz hiç benimsememiş unsurlar da Türkleştirilebilecektir.

Lâkin asıl büyük fayda, dilleri, ırkları,

âdetleri ve hattâ ekser yetinin dinî eri bile bir olan ve Asya kıtasının büyük bir kısmıyla Avrupa'nın şarkına yayılmış bulunan Türklerin birleşmesine ve böylece diğer büyük milliyetler arasında varlığını muhafaza edecek büyük bir siyasî milliyet teşkil eylemelerine hizmet edecek ve işbu büyük toplulukta Türk toplumlarının en güçlü ve en medenileşmiş olduğu için Osmanlı Devleti en mühim rolü oynayacaktır. Son vakaların fikre getirdiği uzakça bir isticbalde, meydana gelecek beyazlar ve sarılar âlemi arasında bir Türklük cihanı husule gelecek ve bu orta dünyada Osmanlı Devleti, şimdi Japonya'nın sarılar âleminde yapmak istediği vazifeyi üzerine alacaktır.

Bu faydalara mukabil Osmanlı ülkelerinde meskûn, müslim olup da Türk olmayan ve Türkleştirilmesi de mümkün bulunmayan kavimlerin Osmanlı Devleti'nden çıkması ve slâmiyetin Türk ve Türk olmayan kısımlarına ayrılarak, artık Osmanlı Devleti'nin Türk olmayan Müslümanlar ile ciddi bir münasebeti kalmaması manzurları vardır.

Türklerin birleşmek politikasının tatbikindeki dahîlî müşküât slâm siyasetine nazaran ziyadedir. Hernekadar, garbin tesniye Türkleri arasında milliyet fikirleri girmeye başlamış ise de, yukarıda söylenişi gibi, bu vaka henüz pek yenidir. Türklük fikri eri, Türk edebiyatı, Türk eri birleştirmek hayırlı henüz yeni doğmuş bir çocuktur. İslâm yette gördüğümüz o kuvvetli teşkattan, o pür hayat ve pür heyecan hissiyattan, nûâsa sağlam bir ittî hacı meydana getirebilecek madde ve hazırlıktan hemen hiç birisi Türklükte yoktur. Bugün ekseri Türkler mazilerini unutmuş bir halde bulunuyorlar.

Lâkin şu da unutulmamalıdır ki, zamanımızda birleşmesi muhteme, Türklerin büyük bir kısmı Müslümandır. Bu cihetle, İslâm dinini, büyük Türk milliyetinin teşekkülünde mühim bir unsur olabilir. Milliyet tarit etmek isteyenlerden bazıları, dine bir âmıt (factuer) gibi bakmaktadırlar. İslâm, Türk üğün birleşmesinde şu hizmeti yerine getirebilmek için, son zamanlarda Hristiyan ıktada olduğu gibi, içinde milliyetlerin doğmasını kabul edecek şekilde değişmiştir. Bu değişime ise ne-

men hemen mecburudur de Zamanımız tarihinde görülen umumî cereyan ırklardadır. Dinler, dîn olmak bakımından, gittikçe siyasî ehemmiyetlerini kuvvetlerini kaybediyorlar. İctimai o maktan ziyade şahsileşiyorlar. Cemiyetlerde vicdan serbestliği, dîn birliğinin yerini alıyor. Dinler, cemiyetlerin ek şerhi o maktan vazgeçerek, kalblerin hâdi ve murşit-iğn derunte ediyor, ancak halik ile mahûk arasında vicdanî rabıta haline geçiyor. Do ayısıyla dînler ancak ırklarla birleşerek, ırkara yardımcı ve hattâ hizmet edici olarak, siyasî ve ictimai ehemmiyetlerini muhafaza edebiliyorlar.

Hariçî engel her se, İslâmîyet siyasetine nispetle daha az kuvvetlidir. Çünkü Hristiyan

devletlerden yalnız birisinin, Rusya'nın Musluman Türk tebaası vardır. Bu cihetten, menfaatleri gereği, Türklerin birleşmemesine çalışacak yalnız bu devlettir. Başka Hristiyan devletlere gelince, ihtimal ki bazıları Rusya menfaatleri ne zararlı oldu için, bu siyaseti desteklerler bile.

Yukarıdaki mutalâalardan şu netice er çıkıyor. *Osmanlı milleti* yaratılması, Osmanlı Devleti için faydalara sahipse de, gayr-i kabil-i tatbiktir. Muslumanların veya Türklerin birleşmesine dönük siyasetler, Osmanlı Devleti hakkında eşit denilebilecek menfaat ve mahzurlar ihtiva etmektedir. Tatbıkları cihetine gelince kolaylık ve zorluk yine aynı derecede denilebilir ( )

## ÜSS-İ İNKILÂP\*

AHMED MİTHAT EFENDİ

### Üçüncü Bâb

### Tensikat-ı Esasiye ve Cedîde

#### Birinci Fıkra

#### Kavânin-i Esasiye

Şbu devr-ı inkılâbımız gibi bir devr-ı teceddüdü millet- mütemeddine ve muteceddeden her biri birer zaman-ı muayyende geçirmiş ve bu inkılâp devirleri her millet tarihının en mühim bir bâbını teşkil eylemiştir. Edvâr-ı inkılâbın milletler ve o milletlerin terâcım-ı ahvâlî demek olan tarihler için olı kadar ehemmiyeti vardır ki erbab-ı fikir ve kalem bu ehemmiyetlerden münba's ve münşab olan şubât-ı mesâil-i siyasiyeden her birisi için kutûphâneler dolduracak kadar mübâhasât ve muhakemât ile devr-ı inkılâbın ehemmiyet fevku l-gâyesini gerek evlâd-ı zamane ve gerek ahîlâf ve ahîfâda tefhîm ey-

leyerek inkılâb-ı mezkûrdan sonra medeniyet ve medeniyet semerâtından olan istira hat ve asayiş ve hürriyet gibi nî'met-i celileden ne vech ve suretle müstefit ve mutemetti olabileceklerini bî'l-irâe cüm esnâ ikaz ve tembih eylemişlerdir.

Her mebhasta iltizam eylediğimiz ihtisârî munasebet yle işbu eser-ı naçizde bahsin şumul gösterdiği her şubeye dair tafsilât ve muhakemât-ı mufiledeye girşerek kari'n-ı kirâma o yolda bir istifade için hizmet edemememiz zarurî olup ancak cemiyât-ı medeniye nin sahîhan nefs-i nâtikas kuvve- müfekki-resi ruh-ı müşabinesinde bulunan kavânin-i esasiye üzerine alel-ı itlak malumât-ı mütakaddime ve mücmele vererek daire-i medeniyet dâhinde yaşayan halk nezdince kanunun ne suret ve keyfiyetle cinan-ı mutâ olduğunu ve bunların hürriyet-i tabiye-i beşeriyeyi neden dolayı asla ihlâl değil bî-l-vücûh temin eylediği ve kavânin-i esasiye-ı medeniye nin ne suretle cebir ve tahakkum-ı mus-teb dîn suret ne inkılâp ve nihayet her mille-

(\*) Kism-i Sarı, Takvim- Vakayı Matbaas, İstanbul, 1295, s.114-176.



tin bir devr-ı istibdâddan bir devr-i hür yete inkılâbı hak katte insanlık için yeni bir şey değil belki kadim ve tabîî olan hâ-ı evvele ric'at demek olduğunu bast ve temhîd eylemeksizün üssü'l-esas inkılâbımız olan kanun-ı esâsî mebhâsine girişiyor isek bir bahsin mukaddemesinden sarf-ı nazarla yalnız neticesi üzer ne idare-ı kelâmı etmişçesine bir mantıksızlıkta bulunacağımızdan şu yolsuz luğa mahal bırakmamak için o bâbda mukaddeme makamına kaim olarak işbu ikrâmızı tesise lâzım-ı sahîh görülmüştür

Mebâhis-ı siyasiye üzer ne idare-i efkâr eyleyen müdekkiklerin cümlesi cemiyet-beşeriyenin ilk suret-i ailyalardan ibaret olduğunu bir ittîfak hükmederler Zira bû yük bahislerde her şeyin evvelini bulmak için o şeyin ezmine i ibtidâyesine doğru bir nazar-ı ric'î atfetmek zarurî olup cem yât-ı medeniyenin ezmine-i ibtidâyesine doğru atılacak nazar-ı ric'î ise efkâr-ı milliyet-i azime ve kavm yet-i hususiye gibi tabakattan geçire geçire nihayet cemiyât-ı beşeriyenin birer tek ailyalardan ibaret kaçacağı dereceye kadar vardırır. Vakıta efkârımızı biraz daha ta'mîk eyley isek insan için dahi evvel ki nâlini dahi bulabiliriz Evvel hâi ki efrâd-ı beşer meyanında hemen hiç bir rabita mevcut olmayıp her bir münferiden ormanlarda gezen ve beyne'l-beşerin rabita-ı içtimâ olan zevciyet bile hayvanat-ı vahşiye gibi tesadüfî vuku bulur ve yalnız valide ile evlât arasındaki münasebât-ı batniye evlâdın kendi kendisini idareye muktedir olacaktır zamanı kadar devam edebilip ondan sonra evlât dahi ot ve kök veyahut kendisinden ez'af ve âciz olmasından dolayı saydatabileceği hayvanat ile tagaddî ve taayyüş için valide-sinden ayrılır gider idi

Beşeriyetin şu ahvâl-i ibtidâyesini yalnız zîrinde ve hayalde bulmakla kaimayız Keşfiyât-ı ahire-i coğrafîye kurre-i arzın safahât-ı sathîyesini hemen tamamıyla nazar-ı vukuf ve ittîlânımız önüne açmış bulunduğu cihet e bir tarafta medeniyetin mertebe-i kusvâsına varmış olan İngilizleri Bolçikalı arı ve Amerika miliet-i cedidesini gorduğumuz gibi diğer tarafta henüz efrâd-ı insan meyanında bir rabita-ı içtimâ düşünmek şöyle dursun kendi

nefs için bir mebt bir yuva düşünmek bile ktdanının haricinde olan insan evlâdını görmekte ve şu iki nokta-ı gayeyi birbirine vâsıl eden ve binâenaleyh her bir merâtib-ı medeniyetten bir dereceyi işâr eyleyen nokta-ı arda dah. yekdiğinden aşağı veyahut bir-birinden yukarı mîlel ve halâyık müşahade eylemekteyiz Öyle bir suret-ı garibede müşahade eylemekteyiz ki insanların ilk münferit ve mütevahhiş hâinden son müçtemi ve mütemeddin hâl ne kadar ne gibi derecâtı geçerek vâsıl olduğunu sahâîl-ı tevârhten okunmağa ihtiyaç bile kalmayıp bu ilmi azîmi sahife-i sath-ı dünya üzerinde sadır saldır okuyabilmekteyiz. Ancak kavânin-i esasiye hakkında istihzar eyleyeceğimiz efkâr için insanların ailya suretiyle içtimâından evvelki hâlerine kadar sarf ve isâl-ı zîhin etmeğe ihtiyacımız yoktur Zira kanun denilen şey ne kadar küçük olur ise olsun bir cemiyet dairesi içinde müçtemi olan insanların arasındaki revâbit-ı içtimâiyeyi tayin den ibaret bulunduğuna göre kanunun esasını cemiyet-i medeniyeye haricinde ve münferit bir surette beyaban-ı vanşette pûyân olan yabanî ve vahşîyi hak kiler nezdinde aramak abes ve bâen'alazâl k cumhur-ı müdekkikinin ittîfak üzere ailyalar derecesindeki cemiyât-ı beşeriyeyi esas tutmak ve mebde-i ittîfak eylemek elzemdir

İnsanların ailya suretiyle müttehîl oldukları zaman beyinleri uckı münasebatı tayin ve ahkâmını mer'î eyleyen hükûmete "hükûmet-i poderâne" den lip m ilâhaza edilecek olsa bir insanı tevîit ve kendi kendisini idareye muktedir olacak hâle isâl eyleyen ebeveynin o insan üzerinde hakken en büyük bir hak olduğu görülüp teslim edilir ve binâenaleyh makam-ı hükûmette bulunan pederin kendi mahsul-ı ömrü demek olan evlât üzerine keyfi istediği veçhile icrâ-yı hükûmette haklı olacağı vardır nât r olur Nasıl ki cemiyât-ı beşeriyenin dairesi bayağı tevsi eyletiğ zamanlarda bu hatıra bazı halk nezdinde hukmünü gösterip evlâd-ı âbânın esiriden daha mahkûm bir metel olmak üzere tasavvur edimıştır Ve ezcümle benî İsrâ'ın kendi teşekkul ve terakkîleri asrında çıkan içinde bir kanun-ı muayyenle idare olunur

yegâne bir dîn Hakk'a tâbî bir cemaât-ı mu'tedeyyine bulunduğu hâ de o cemiyet içinde bir e pederlerin valîdeler ve çocuklar üzerindeki âdeti sahibâne ve malikâne birer hakları olup bazı hususâtta evlâtlarını satabilmek derecesinde garabetler dahi görülmüştür. Ancak her ne suretle olur ise olsun emr-i hukûmet ve mesele-i hürriyet içindeki hakikat bundan ibaret olmayıp Cenab-ı Hallâk-ı Ekrem her terdî hürriyet mutlak olarak yarattığı emr-i halkat ebeveynin hiç bir ihtiyarî oramamasıyla sabit olarak henüz hâ-i tufâiyyet te bulunan ve binâenaleyh kendi kendisini idareden âciz ve muavenet-i ebeveyne muhtaç olan insan ara ebeveynin ilk hizmeti onların da babalarından gördükleri yine aynıyla bu hizmetin mukabilî demek oldığı kazıyesi daha kuvvetli bir suretle hukmuna yurutmuş ve hakikatî matubeyr âlemi nazarı tasvîp ve kabulüne koymuş o maktan naşı ev âdi eserden daha mahkûm tasavvur eyleyen halk nezdinde bile sînn-ı buğ ve mevsimî rûştten sonra ve bir takım kuyûd-ı kanuniye tahtında yine evlâdın hürriyeti bî'ta'bi ve bî'l-zarure tanrı tesâm olunmuştur ve mevsimî huldünde ihâl edilmiştir.

İmdi bir familya halkından ibaret bu unan cemiyet-i medenîye azâsı bile terden ba'du'l-fert nûrr-ı mutlak olduktan sonra işbu familya azâsının yekde gerine rabt ile o cemiyetin hays yeti içt mâiyyesini muhafaza için bir rab taya kuzum görülmüş ve bu rabtan evvel be-evvel hürriyet-i beşer yevî ihâl etmemesi lâzım gelmiş olduğundan şu maksud-ı aslıyı istihsal için cem yet dahilinde yaşayacak efrâdın o cemiyetten edereklere istifade göz önüne getirilerek ve bir kimse'nin bilâ bedel ve â'avez istifade edebilmesi kendisini sair efrât üzerine bâr edeceği ve bu dah sairlerinin hürriyet tabîye ve asıyyesini ihlâl eyleyeceği düşünülerek insanlığın hukuk ve hürriyet ile herkesin cemiyetten edereği istifade ihtiyacı arasından vazife den bir bir uçuncu hukum çıkarılarak kanunun esası işte bu uçuncu hukum üzerine bina edilmiş ve bu hâlde bir familya halkından ibaret bulunan cemiyâtı beşer yede maksud-ı içtimâ ve hele ev âda hatırlara geleceği veçhî e bütün familya azâsının peder

re hizmet eylemesi ve pederî mes'ut bir hâlde yaşatması kazıyesinden ibaret kalmayıp beki bir peder kâffe-i levâz m-ı misvanıyesini tesvîye edeceği taahhüduyle a'dîği bir zevceye kendisinin kâffe-i havâyıc-ı merdânesini tesvîye vazifesini de tahmil edip şu hâlde hâsıl olacak evlâda aynıyla kendilerinin kend analarıyla babalarından görmüş oldukları ilk hizmeti deruhte eylemiş olmak ve o çocukların ıktidara geldikleri zaman henüz başlı başlarına bir familya teşkil yapı tezevvuc ve teahhul etmeyip de aşıyârie i pederde o mevsimî intizar eyledikleri muddet peder ve va idelerinden gördükleri ilk hizmetin mukâfatı olarak onlar hesabına çalışmak ve peder ve valîdenin hâlet i acz i pîrisinde dahi kendi er ne bakmak gibi "âdet" namıyla yâd olunan kanun-ı tabûde munderîk ahkâm üzerine birer cem yet i medenîye vücuda gelmiştir ki bu cemiyetlerin zikreyledğimiz suretlerde hiç bir kimse'nin hürriyet i şahs ye ve insaniyesine halel gelmeyeceği suret-i zahire eriyile bile görülmekte bulunmuştur. Böyle esaslî bir bah'te fık rerin daima cînet-i tiraza sapması kaide-i tabîye haricinde ve suret-i istisnada olarak bir kimseye bir hak kazandıramaz. Mese â vakt i şebâbda ev âdın pedere edecekleri ilk hizmet daha evvelce yani hâ i acz i saba vette kendilerinin onlardan görmüş oldukları hizmetin mukâfatı addolunur ise de peder ve mâderin hâ i acz i pîride ev âdından hizmet istemeleri onların hürriyet ve istikâl-lerine menâfi görülemez. Zira ebeveyne edilecek bu son hizmet ebeveynin mirasıyla te-diye edilmekten fazla çocuklar kendi hâ-i pîrîlerinde kendi evlâdından isteyecekleri hizmeti istemeğe hak ı olmak için evvel-be-evvel kendi pederlerine böyle bir hizmetleri sevk eylemiş olmak dahi muvafık-ı vazife ve hukuktur. Elhâsıl her şeyde kanun-ı tabîatın bir hukmu olup insanların ihtiyaç gördükleri meden yet hakkında dahi kanun-ı tabîatın bir hukmu ıktizası nca bir familya halkından ibaret bulunan bir cemiyet-i beşerîye dahilinde de herkes yiyeceği bir tokma ekmeği ve edeceği bir lahzak rahatı beheme-hâi bir hizmet mukabilinde hak ı olarak bilâ-'stûfâ böyle bir lokma ekmeği yiyip bir ne-

fes rahat etmesine bir "hak" ve ona mukabil edeceği hizmete dahi bir "vazife" namı verilmiştir.

Bahsin şu nokta- esasîyesini tayin eyledikten sonra keyfiyeti umûmiyetlice arz edelim: Her biri ayrı ayrı hur olan insanları cemiyet üzere taayyüşe cebreden şey ihtiyaçtan başka hiç bir şey olamamak tabîî ve zarûrîdir. Zira hürriyet insanın yalnız tabiat-ı medenîyesine değil belki aslî tabiat-ı hayvaniyesine de o kadar hoş gelir bir şeydir ki pek büyük bir ihtiyaçtan mütevellit pek büyük bir menfaat insanı mecbur etmedikten sonra insan kendisini yani hürriyetini bir kayıt ile mukayyet etmeğe rızâ gösteremez. Hayvanat-ı sairinin bile tabiat-ı hayvaniyesi daima bu hakikati irâe eyler. İnsanları cemiyetle taayyüşe mecbur eyleyen ihtiyaç ise haricîten gelecek taarruzâta el birliği ile ve dana kuvvetli bir suretle müdafaa göstermek ve havâyıcı-ı beşeriyeyi dahi yine böyle el birliği ile tesviye eyemek ihtiyacı olacağı pek bedihî bir şeydir. Zira böyle der-î zaruret ihtiyacı insanların itibat emrinde o kadar büyük bir kuvvet gösterir ki bir tâmiya azâsından ibaret bulunan insanları değil ikisi birbirinin ecnebisı bulunan adamları bile yekdiğerleriyle rapteder. Hatta birbirinin canına kasteden iki adam mukavale-i vakıaları esnasında ikisine dahi kастeyleyen meselâ bir aslana tesaduf edecek olsalar şu taarruz-ı hariciden tedafi için derhal öz kardeşler gibi ittihak ederler. Bu hâlde cemiyet-i beşeriye içinde Jean Jacques Rousseau'nun dediği gibi "el birliği ile çalışalım" esası üzerine bir mukavele-i içtimaiye akdetmek pek kolay tasavvur edilebilir. Şu kadar var ki insanın tabiat-ı hayvaniyesinde hürriyet-i mutlakı cibteler. "çalışalım" hükmünü pek kuvvetsiz bırakacağı dahi asla ehemmiyetten uzak tutulmayacak bir şey olmasıyla efrâd-ı ahırın hürriyet-ı tabiiyesini bi'l-muhafaza hürri-i mutlak bulunduğu zaman kendi nefsi için sarf edeceği himmeti bir cemiyet-i medeniye dahilinde mukavele-i içtimaiyeye manen ve hükmen vaz etmiş olduğu imzadan dolayı hürri-i mukayyet olarak yaşayacağı zaman dahi sarf etmekten istinkaf eyleyememesi ve hürri-

yet-i mutlaka âleminde kendi nefsinin selâmeti için yine kendi nefisine tayin eylediği vazifeyi hürriyet-i mukayyede âlemde dahi yine kendi nefisine bir vazife tanıyarak ondan ayırılmasını temin-i ihtiyaçtan kanun denilen hüküm-ı umûmî ile onun ahkâmını mer'iyet-i icrâsı dahilinde muhafaza için bir de kuvve-i icrâiyyeye ihtiyaç görülmüştür. Kanun denilen şeyin bir hüküm-ı umûmîden ibaret olduğu zihinlere kabul ettirildikten sonra bunun mer'iyet-i ahkâmını muhafaza için bir de kuvve-i icrâiyyeye ihtiyaç olduğu dahi zihinlere dernal kabul ettirilir. Evet kanunun esas-ı tabiiyesi tarif edilmek lâzım geldikte bunun tabay-i eşya ve ahvâlden munbais ahkâm olması en ziyade selim ve mustakim bir tarif olmak üzere kabul edilir. Tabay-i eşyanın tayin-i ahkâm ise hakikatte hüküm-ı umûmîden başka hiç bir şey olamamak zarûrîdir. Vaktaki bir madde üzerinde hüküm-ı umûmî istihsal için ittihat ve ittihak-ı efkâr her daim mümkinâtın addolunamaz. Zira insanoğlunun çehreleri nasıl birbirine benzemeyecek derecede muhalif ise reyleri fikirleri dahi o kadar mutehâlif ve mutezâddır. Ancak fikirlerin kâffesi yalnız ihtiyacât-ı medenîyenin suret-i tesviyesini bulmak noktasını tayine çalışırlar ise pek çok fikirlerin bir noktada ittihat etmeleri de zarûrîdir. Zira tesviye-i ihtiyaç tarikini irâc edecek noktalar o kadar çok değildir ki hatta her fikir kendisine bir başka nokta bulup tayin eylesin. Bu noktalar pek ma'dut olduklarından efkâr-ı umûmiyenin muhalefet-i umûmiyesi dahi garyeti bir kaç nokta üzerinde münhasır kalır. Hâlbuki ekseriyet ve ağılebiyetin tayin eylediği hükmün bir hukm-ı umûmî olarak kabulü zarûriyâtındır. Azâ-yı cemiyetten ekalliyet-i sahîfede kalan bir kısım bu hükmü kabul etmeyecek olsa çünkü o cemiyetin şerât-i içtimaiyesi o hükümden ibaret bulunduğu cihetle şart-ı mezkûr kabul etmeyenlerin cemiyeti dahi kabul etmeyerek çıkip gitmesi lâzım gelir. Bu hâlde şartı kabul etmekle cemiyeti terk etmek arasındaki menfaatin muvâzenesi ekalliyet ve muhalefet erbâbını dahi yine kendi ihtiyarıyla o cemiyette kalıp şartı yani ağılebiyetin hükmünü tayin ve ihtiya-

ren kabul etmek zaruretini onlara tercih ettirir. Öyle bir hukmu tav'en kabul se y ne ahrarın ihtiyar ı ahrarânes ne tevdi edidiği cihette mugayır-ı hürriyet görümez. Hatta şahs ı vâhidin kendi efkâr ı husus yes ne k-yasen vaz eylediği kanun ı cemaât taraf ın dan inde'l-tedkik şayan ı kabul görölerek tav'en ve ihtiyaren kabul o unur ve itaat edilir ise o bile mugayır-ı hürriyet addolu namaz. Zira kanun ı mezkûrun inde l tedkik bilâ ihtiyar ve bir tav kabulü haddiza tında hürriyet-i beşeriyeyi ihlâl etmeyecek esas üzerine müesses yani kanun den len şey hukm ı umûmî ile mevzu olacağına göre hükm umûmî her neye karar verecek diyse o terd- münteridin kanun-ı şahsîsi dahi o kararları camî görölmuş o acâğ mu nasebetiyle kabul edilmiş olacaktır ki şu hâl-i hurr yet-i insan yeye muhalât değil bilâkis riayet ve muvafakat sayılır. Şte şerây ı diniyeden bir şerata imân edip de itba eylemek dahi bundan do ayı hurr yet-i beşeriyeye mugayır sayılmaz çünkü bu makamda imân demek o kanun şer'înin ahkâmını insanın kend fikrine muvafık bularak kabul etmesi demek olur. Böyle olmadıktan sonra insanlara ceb r ve ikrah ile kabul ettirilme istenilen kanunlarla beşer yetin hurr yetini mahvetmek yo una g di miş o ur ki daire i temeddünde yaşayan evlâd ı âdemin hukuk ve hürriyet gibi mebâh s e böyle bir kanun-ı cebrîyi tatb k ve tevfiğ edeb lme muhalâtandır. Hatta kavân ın ı lahiyeden olan kavân ın ı din yenin bile eğer ehle kabul ettirilmeğe çalışmak suretin e rağbet edilmemesi her hâlde tabî göröl len hürriyet perverlik ikt zasındandır.

Ası cây dikkat ve ehemmiyet şundadır ki kendi nefsin e h zmet demek olan bir vazife y ı y ne kendi nefsin e vazife olmak üzere hukmeden ve kendisinin bu hükmüne yine kendisi kanun namını verip o hukme itaati dahi zimmet ı ahrarânestne borç tanıyan insan hurr yetinden hiç bir şey feda etmemiş o ur. Eğer bunu dahi hürriyete münaif bir esaret addeyler ise o insan beyaban ı vahşette hurr yeti mutaka-ı hayvaniyesine tamamıyla sahip olarak gezer iken acıkan karnın doyurmak için kendisini gıda taharrisine

meçbur ve o hüküm ile mahkûm görmeğ dahi hürriyet-i hayvaniyeyi menâfi bir esaret addetmek isteyen adama benzer ki h zmet-nefsiyesi için mahkûm yeti kabul edemediği hâlde felaket-i mevt bilâ-uzum mahkûm - yeti kabul eyemiş olur. Bu ise bu cennettir ki cevher ı aklın birinci mevlûdu o an kavân ın ı medeniye ve kavâid-i insaniye mebâ-his i dakikası g b gayet nazık bahislerde bu eser ı cennetin hiç bir danî olamaz.

İşte her ne suretle olur ise olsun kanunun bir hukm i umûmî o duğu bu surette tahkik eyledikten sonra bu kanunu kend şanı olan istiklâliyle meydana çıkarmak için dahi şoy le bir farz edeceğ z. Cemiyet-i medeniye den en şey birer birer hurr olan insanlardan murekkeptir ve ahrar ı mezkûrenin kendi sadet ı zat yeler için edcekleri hizmet n suret ı muttehida ve müşterek ve müctem asına vaz fe denilmiştir. Ve o vazifeyi efrâd ı cem yetten her bir sine vazife oarak tayın ey eyen hük m i umûmî dahi kanundur. Ancak tab idir ki ahvâ-i ibtidâiyede kanun den en şey bir veya bir kaç cilt düstür içinde mûnder ç o amaz idi. Medeniyetin o zaman iç n delâlet ey ediği terakkî insanlarda henüz boy e bir kitap edinebilmek ikt dar nı tevli etlemem ş idi. Kavân ın ı mezkûre "âdet" namıyla cemiyetin ahlâk ı umûmîyesi içine derç olunmuş idi. Nasıl ki âdattan ibaret ilk kanun aramızın hukmü hâ â bugünkü günde b le yine âdet nam vyla familyaların z meyan nda merû -icrâ olup ahkâm-ı asl yesinden birisine familyalara rayet etmemek bayağı müşkilât ve mümtenâttandır. Bizim Osman ı cemiyet i medeniyesi henüz tamam yla kanun altına alınmış demek değil belk bu cemiyetin kanunları henüz tamam yla sahâ f ve evây he derç edi memiş o duğundan âdât ve ah âk gibi familyalara a t olan husûsât değil bir çok usû ı s yasıyemiz bile henüz "âdet" lafzının bir tabiri-ı resm yesi olmak üzere "teamu-ı kadîm" denilen kavân ın ı gayr-ı mestûre ve gayr-ı muharrere üzerine cereyan etmekte bulunmuştur. Hatta teamûl denilen şbu kavân ın gayr-ı mestûrenin hukmü elhâletü hez h kavân ın ı mestûreden bile z yade kuvvetlidir. Zira bir çok yer erde teamûl ı kadîmin hukm-ı kanunide ta'dîl ve

te'nîr eylediği taşralar hükûmetine vâkîf olanlara mestûr değildir. Her ne hâl se kanun gerek dustur tarzında bir yere cem o'un sun ve gerek âdet ve teamul-ı kadîm namıyla ahlâk-ı umûmiye içinde mûndenc bulunsun bu kanun bir şahs üzerinde teşâhhus etmedikten sonra kendi hükmünü ale'l-devam efrâda ihtar edemeyeceğinden cemiyet içinde kanun-ı müşâhhas veyahut şahs-ı kanun olmak üzere bir adama tab'ien lüzum görülmüş ve işte bu adam familyalardan ibaret bulunan cemiyetlerde baba ve cemiyet-i cismaniye-i medeniyede hukumdar namıyla tayin eylemiştir. Hükûmdar bir kanun-ı şahsî veya hut bir şahs-ı kanundur ki vereceği ankâm-ı kanuniye bâ'ada zikrolunduğu vecihle yine hukm-ı umûmîyi ihtar demek olacağından cemiyet efrâdından her biri kendî sözüne kendi hükmüne itaat kaabilinden olarak bu hukumdarın hükmüne itaatle muvazzaf olmuştur. Bu suret dahi efrâdın hürriyet-i aslîyesini ihlâl etmemiş olduktan mâ'ada bilâkîs şahs-ı hukumdarın zekâ'yî nisanıyesini kanunun şahsiyet-i maneviyesini katarak nev'âmâ kanuna kendi kendî kendisini ve kendî hukukunu muhafaza gibi bir kîtdar ve istidât verdiği cihetle o kanun ile muayyen bulunan hürriyet-i beşeriyeyi bir kat daha temin eylemiştir.

Ancak kanunun bir zat uhdesinde teşâhhus etmesi muhafaza ahkâm için yine kâfi olamaz. O zatın ihtarı herkesin nâiz olduğu hukuku bilâhafıza herkesin mukel'ef olduğu vaziyette ifa ettiremez. Bu ihtar yalnız bir ihtardan ibaret kaldığı surette kanun evlâd-ı âdemin tabiat-ı hayvaniyesinde olan sevdâyı hürriyet-i hayvaniye ve istiklâl-i tarımdan münbaıs itaatsizliğe karşı yine âcız kalır. Binâena eyh familya ardan ibaret bu unan cemiyetlerde bile âdetten ibaret olan kanun hukmünü muhafaza bâbında o hukumden tebâ'ut eden er, ta'zîr için hukumdar makamında bulunan baba ara bir hak ve kudret verilmiştir. İşte bu hak ve kudretin cemaât-medeniye hukumdarlarına dahi itâsına istisnâ hât-ı siyasiyeden olarak "kuvve-i icrâye" denmiştir. Hukumdarları kuvve-i icrâiyeye bir hakkın muktedir olabilecek bir kuvvete sahip eylemek için asker gibi, polis gibi kuvvet-

lere görülen lüzumu uzun uzun şerh etmeğe hacet var mıdır? Bize kalır ise bahiste bu lüzumun dahi hürriyet-i beşeriyeye mugayır olmadığını göstermek kâfidir. Evet bu da hürriyet-i beşeriyeye mugayır olamaz. Zira bir hükümdara o kuvveti veren şey yine hukm-ı umûmîden ibaret olan kanun olduğu gibi o kuvvet istimal edeceğ zamanlar ve keyfiyetler dahi kanunen tayin olunur. Şu hâlde kuvvet kendî kuvvet olup da hukumdar o kuvvet kendî keyfinin istediği yerlerde sarf etmiş o muyor ki işin içinde bir cebbarlık çıksın da hürriyet-i beşeriyeye muhalif düşsün. O kuvvet kanun kuvvet olup sarf ve istimalı dahi kanunun emriyle vuku bulur. Bu hâlde faraza bir canının boynunu vuruyor ise onun boynunu cellat vuruyor diye tabir olunamaz. Belki cellat dahi kanunun istihdam eylediği bir memur olup hukm kanununu icrâ eylediğinden ve hukm-ı kanun ise o canının dahi reyini munzamı olduğu hâlde istisnâ o unan bir hukm-ı umûmî bulunduğundan gayet hak katı emirde merhum can kendi kendisinin boynunu vurmuş oluyor.

Hukumdarın ve o hukumdar uhdesinde olan kuvve-i icrâiyenin dahi suret-i asliye ve ibtidâiyesini şu yolda tayin eyledikten sonra bir cemiyet-i medeniyeyi yani milleti ve onun kavânîm-i esasîyesini ve hukumdarını ve kuvve-i icrâiyesini teşkil ve tayin edip birtirmiş oluruz. Bu millet n bir familyadan ve bu kanunun o familya âcâtından ve hukumdarın dahi o familya babasından ibaret olması yani mikyasın bu kadar küçük bulunması şu kaide-i kulliyet-i esasîyeyi gerek mihiyet-i vahideden ve lisan vâhit erbâbından ve gerek milhiyet-i mutenevva ve elsineli mutehâlif aşıhabından yüzlerce milyon insanlardan ibaret cemiyât-i azîmeye ve hatta yekpare bir cemiyet-i umûmiye-beşeriyeye bir tatbıkını men edemez. Zira hak kat denilen şeyin mahiyeti asla tenevvi edemeyeceğinden yani cihanda hakikat olarak ik suret bulunabilse onun birisi diğerine nisbetle elbette ahakk olup binâenaleyh diğerinin bullânı tahakkuk eyleyeceğinden insanlar herhangi mahalde bulunur ise bulunsun ve herhangi isan ile mutekellim olur ise olsun kendilerine arz olunacak nakayık kavânîm-i

meden yeyi nihayet bir mubahese ve muca-  
de-e hakikat cûy âneden sonra e bette ka-  
buî ederler ki bu zaruret insanlar n tabiat ı  
meden yesi tarafından nâsıl edilmekle kimse  
o zarureti inkâra muktedir olamaz. Hatta  
meden yet-i beşeriye mebhâs-ı ves'î üzerine  
idare-ı efkâr ey eyen bir müdekkük şimd. ye  
kadar bu tabîkın icrâsıyla umûm-ı ebnâ-yı  
beşere yekpare bir mill yet-i neviye veri e-  
memiş olmasına istigrap ey enler ise bazı  
mülâhazât-ı muhakkike mûmanaât etmemek  
şartıyla bu istigrabdan dolayı kendisine hak  
dahi verilebilir

Mulâhazât ı muhakkike-i mezkûren n  
maddî ve manevî diye ikiye ayrı an aksâmın  
dan kısm-ı maddîsî ta'âsâr ı ahîreye ge ince-  
ye kadar dñyanın kıtaât ı fesîhesi üzerinde  
bulunan insanların yekdiğerinden haberdar  
olamaması gibi bir takım esbâb ı azîme-ı  
mecbureden ibaret olup şbu esbâb-ı maddî  
ye üzerine idare-ı efkâr eyleyen müdekkükle-  
rin asırlar geç p de evlâd-ı beşer yekdiğerin  
kemal.yle tanıdıktan ve munasebât-ı ticariye  
mertebe-i gayet n bu up menâf-ı medeniyet  
danı hukmunu tamamıyla ortaya koyduktan  
sonra umûm-ı ebnâ-yı beşerin bir mill yet i  
nsaniye teşkil ey.eyebilecekleri hakkındaki  
efkâr ı mahsusaları her ne kadar baîd görölür  
ise de e bette batıl görülemez. Vakıa bey-  
ne'l-hükemâ bu kazıyey muhalâtan adde  
denleri dahi vardır onlar cihan n âfâk ba-  
idesinde bulunan ahalinin ahlâkça lisanca  
ve diyanetçe b rbirine benzememe eni cüm-  
lesinin bir milliyet-ı umûmiye teşkil etmele-  
rine manid r d ye itikat ederler. Ancak bu it-  
kadları manza fıkırlarına lüzumu derecesin-  
de vusât ve fûshat vermedik erinden neşet  
eder. Şimd ki hâlde mebhâs ı siyasiyem zde  
deriz ki "yegân yegân insanlar familyaları ve  
familyalar köyleri köyle nahiyeleri nan yeler  
elviye ve vilayeti ve vilayetler ülkeleri teşkil  
ederler" bunu demekle beraber kavân'ın  
medeniyenin hiç bir kimseyi hürriyet ve hu-  
kukundan men etmediğın. b lâk.s bir kat da-  
ha temin eylediğın de der-miyân eyleriz. O  
hâlde işbu merâtıp meyanına b r de l san ve  
diyanet ve ahlâk cihetiye mustakl olan cem-  
miyetleri de itha. etmekte ne beis vardır? Os-  
manlılığın dünyada ilk defa o maks uzere

meydana koymuş olduğu şu usûl ı meden  
ye-ı âlem-şümûl pek güzel muvaffak olmuş  
ve elisine ve diyanet ve ahlâk- mütehâl fe er  
bâbından yüz otuz m lyona kadar ahalı bir  
kanûn a tında içtimâ eylemişti. Bu hâ.  
umûm-ı ebnâ-yı beşer n bir kanun altında iç-  
timâını muhal add etmeğe asla imkân yok-  
tur. Gayeti baîd addolunarak şimd.k as r ar-  
da husûlüne intizar olunamaz

Mulâhazâtın kısm-ı manevîyesine gelince  
dan bizim çin ol bâbda meskût-ı ahlâk geçe-  
meyeceğımız bazı hakayık mevcuttur

Cem yet-i medeniyet- beşeriye hakk ında  
bâlaâda tasvır ey.ed ğim z üss-ı evve ve aslı  
muahharen bir çok su-ı ist mâlâta duçar o-  
mam ş olsa id efrâd ı beşerden nemi umû-  
miyete karîb bir kısmın cemiyet-ı medeniyet-  
sine yine esas olabilir idi. Ancak insanın ci-  
bilyet-ı mahsusası ile beraber inâstan doğ-  
muş olan sevdâ-yı hürriyet ve stikâl murur-  
zaman ile medeniyetin ilk kanun ı tabîs n  
hlâlden hâl kalmamıştır. Ezan cümle ka-  
nun ı medeniyet n muşahhası bulunan hu-  
kumdar hük-m ı umûmîyi cam bulunan ka-  
nun-ı mukteziyât n lân ve hitara bedel ken-  
di. efkâr-ı zaîfiye ve râdât-ı keyfiyesini emir  
ve icbar edince medeniyetten mat up olan  
maksud-ı aslı ve hakikî bozulmuş ve şu nâl-  
de efrâdın o hukûmdarı müstebîde itaat et-  
mesi hürriyet-i beşeriyyeye muvafık görölüp  
bu ise cemiyetlerin rabıta-ı ittihadın boza-  
rak müteferrik ve perakende olmalarını icâp  
eylemiştir. Şuphe yoktur ki heyet-ı mütteh-  
de-ı beşeriye meyanında vukua gelen tefri-  
kalar güya hürriyet ı beşeriyyeyi ist rdat gay-  
ret yle meydana çıkan sahib-ı huruçlar tara-  
fından ıka edilmiştir. Ancak bunların da tabi-  
atlarında mevcut olan sevdâ-yı stibcat o ce-  
miyetleri de biraz sonra bir ceobarın idare-ı  
keyfiyesi altında mazlûm-ı userâ cemiyeti  
hâ ine koymaktan geri kalmamıştır. İngiltere  
ç n Cromwell, Fransa için Bonaparte bu  
bâbda birer güzel m sâldirler.

Medeniyetten matlup olan esas ı tagayyur  
hususunda görölmiş ve göstermiş olan se-  
bebiyetleri yalnız hükumdarlara atf ve tansis  
etmek de haklı değildir. Efrâd-ı cemiyetin de  
ahlâk kanun-perverisine hale gelerek nizam  
ve intizâm-ı cemiyete kendilerinin dah sekte

vermiş oldukları da nazar-ı dikkate alınmaz ise bahsetti matlup olan hakikate vusûl mümkün olamaz. Yalnız kavânın-ı siyasiye ile idare olunan milletlerde değil hatta kavânın-ı şer'iye ve diniye ile idare olunan milletlerde dahi bu tagayyür görülmüştür. Ezcumle Benî İsrail meyânındaki bunların kanunları keteb-ı semavîye ahkâmına müstenit kavânın-ı ilahiyeden olduğu hâlde müdurr-ı zamanla halkın tavırlarında şeriat-ı mevcudeye adem-i taat fıkırları peyda olarak aralık aralık bâis-i enbiya-ı kirâm ile din-i hakikiyenin teyidi bu hükümete ıbtina eylemiştir. Aşağıda fıkra-ı mahsusasında beyan olunacağı üzere yalnız diyanet-i celîle-i İslâmiyedir ki tabiat-ı zamanın tagayyürü üzerine emâ-yı ümmetle ahkâmın dahi ta'dîlî esası bu şeriat-ı garîbânın eli yevmîne heza daim olduğu mertebede metin olduğu gibi metanet-i vakıası eli yevm-i elkiyyam dahi devam edecektir.

İşte Cenab-ı Hakkın insan evâdına bahşeylediği kudret ve istilâti âlemin mamuriyeti yolunda sarf eylemek gibi bir hareket âkıfâne ve medeniyet-perverâne hâlfına olarak bîlâkis mamuriyet-i mevcudeyi hadm ve harap eyleyecek olan muharebât-ı şedide ve medideye sarf ettirmek âdeti mahza cemiyât-ı medeniyenin esas-ı ahrârâne ve muntazamasını bir-tagyîr işte bir suret-i esirâne vermek âmâl-i evveliyesinden neşet eylemiştir.

Mesâlin sahiyâtından vukuatın yenilerinden bahseyleyen mudekkikler n benî beşer meyânında vukua gelen kavga-yı ezeli ve ebediyi her halkın hem cıvırı bulunan halâ-yık-ı saire elindeki esbâb-ı saadete gıpta ederek onların malını yağma ve kendilerini esir eylemek daiyelerine düşmüş olmasına ham emelleri burada iltizam eylediğimiz muhakeme-i dakika ve esasıyey şaşırtmadır. Elyevm miktarı yüzleri geçen millet-i müteevvianın menşelerini araştırarak olur ise bunların yekdiğerinden münşeaş olduğu ve bir kaç asır mukaddemünde bir kaçının milîyet-i vâh de dairesinde içtâm eylediklerini ve n hayetü'l-emr cümlesinin o kadîm Asya kıtasında ve onun dahi kısm-ı cenub-ı garb yesinde birleşüklerini hatta eliyevm guzergâhlarında görülen âlâm-i kadîmesiyle müşahade eyleyiz. İnsanlar an-asl

böyle müteahhit olmayıp da müteferrik olsalar bile menâfî-i medenîye kendileri n tevhit eylemek lâzım ve zarûrî iken an-asl müteahhit oldukları hâlde bu ittihadı muhaaza edemeyerek müteferrik olmaları elbette mes'ûdiyet-i dünyeviyeyi cemiyetlerin yekdiğerinden ıf tırak ve tebâ'üdlerinde aramış olmalarından neşet eyleyeceği ve bu dahi kendilerini vatan-ı aslıyı terk ettirecek bir mecburiyet-i siyasiye altında görmelerinden leri geleceği bu misillü mecburiyetler içinde dahi iktisadî seriştenin hürriyet halkasına bağlanacağı zarûriyât-ı emurdandır.

Tarinin daire-i iltîlâi haricine çıkmaya ne hacet aradığım z hakikatı tarih n n daire-i iltîlâi dahilinde de bulabiliriz. Bu taharr yatımızda pek uzak zamanlara kadar gitmeğe de hacet yoktur. Pek yakın zaman ar bizi kendiliği ile istikbâ ederler. İşte Almanya kıtası. Bu kıtanın ahalisi bir milîyete mensup ve bir insan ile mütekellim iken kırk elli parçaya bîr-inkisam yüzlerce seneler birbiriniyle boğuşmaları neden iktiza etmiştir? Yalnız Almanya'ya mahsus değil İtalya'nın Fransa'nın vesair hemen her milletin aksâm-ı müteaddideye inkisamıyla asırlarca müddet yekdiğeri aleyhine kıyâmları hep medeniyet n istidâd-ı kavânın-ı esasıyesini ihlâl ve nisyan edileterek fikr-i istibdad n her beş on kişiye söz geçirebilecek olan rüesâ ve derebeylerine varıncaya kadar taammül eylemiş ve efrâd-ı cemiyet nezdinde dahi kanun-perverliğin gaybubetiyle bu misillü derebeylere itaati kanun-ı umûmiye itaatinden daha müreccah görecektir surette fikirleri intzâmısız kalmış bulunmasından başka hiç bir şeye mübtenî değildir. Zâdegân derebeyleri ve pes-pâygân ve bazı yerlerde üserâ namlarıyla benî beşerin bir kaç tabakata inkisamı dahi medeniyetin ilk vazife olmak üzere efrâd-ı cemiyete hukm-i umûmî ile ta'yîn eylediği vezâfeden kendisini kurtarıp onu diğelerine tahmil misillü her hâlde istibdadiye tabir edebileceğimiz z bir istidât icâbı değildi midir?

Flemenklı Grotius ve ingiliz hükemâsından Hobbes gibi tasavvurat-ı siyasiyelerince imkân ve ihtimâl dairesinin haricine kadar çıkan bazı mudekkikîn-ı müfritanın istibdat ile dahi benî beşerin mes'ut olacakları na da-

r kemal-i maharetle yürüttük eri muhakemâ tı hüsn-i kabul etmek isteyenlere hiç bir diyeceğimiz yoktur. Medeniyet-i beşeriyenin muktezıyât-ı tabiyesinden ayrılmadığımız cihetle şahs-ı vâhidin nice emrâz-ı nefsanîyes bugünkü rey-i ile yarınkî rey-i arasında pek çok tefâvüt gösterebileceğini nazar-ı dikkate alan hükemânın hükümdar-ı vâhit tarafından kendi rey-i hoduyyla konulan kanunların her zamana ve her işe tatbiki kabil olmayacağını ve hatta o hükümdarın bir emri dâşerini nakz ve cerh eyeyeceğini mübeyyen muhakemâtında daha ziyade rûçhan görürüz. Jean Jacques Rousseau'nun dediği gibi eğer bir kanun şahs-ı vâhit tarafından konulacak olur ise o kanunda mütezim olan adâletin tamam-ı husulü için vaz-ı kanun olan zatın ol kadar bî-araf o derece garazsız ve menfaatsiz olması lâzım gelir ki böyle bir adam ancak meleklerde bulunacak masumiyetle insanlık mertebesinin fevkiye çıkmak icâp ediyor. Hâlbuk-ol surette mevzu olan kanunun dahi nâs beyninde mütâ ve mer-i kanun için nâsin onu kanun tanıması ve böylelikle itikat etmesi lâzım gelir. Böyle o madikten sonra halk tarafından mevzu veya musaddak olmadığı gibi makbul ve mütâ olması emrinde hâkın irâde ve ihtiyar-ı zârleri dahi hâsı olmayan kanuna riayet için edilen cebbâr Grotius ile Hobbes'in hak-ı mes'ut edecek en âdil hükümdar diye farz eyledikleri gerçekten âdil hükümdarları dahi nâs beyninde cebbârlar nazarıyla gösteriyor.

Senelerce müddet bütün Avrupa'yı tesirât-ı muzırre ve tazyikât-ı seyyias-ı tında ezen idare ve irâdât-ı istibdad-kârâneye nihayet vermek luzumu artık seyyiât-ı zamaneye tatkat götüremeyen insanların efkâr-ı umûmiyesinde vücut bu mağa başadığı zaman nice efkâr-ı vâs'a ve tedkât-ı amfka erbâbının mebhânis-i durrâ durrâ gide gide medeniyetin kavânin-i tabiye ve ibtidâyesine kadar varmış olması ve insanların ilk devr-i hüriyetnin tecedâudundan ibaret demek olan ezmine cedide için yine ezmine-i ibtidâyenin kavânin-i esasîyesi tarzında yani hukm-i umûminin hulâsasından ibaret kanun arvazından başka çare bulunamaması hakikaten istigrap edilecek bir keyfiyettir. Zira bu tedkâ

kâtta görüldüğü ki insanoğlu fikir cihetiyle ilim cihetiyle sanayi cihetiyle ilk derecesine nisbeten pek çok terakkî eylemiş ise de terakkivât vakası kendisini henüz kavânin-i tabiatın haricine çıkarmak derecesine varmamıştır. İhtimâl ki bu dereceye vardırabilmeğe yine kanun-ı tabiatın dahi musâadesi yoktur. Ancak şimdiki hâde tahkik-n görduğumuz şey cemiyetin ilk kanun-ı esasîsine ne hâlde ne suretle takannün etmiş olması âzım geliyor ise şu son hâlde dahi yine o suretle yani kanunların bir hüküm-i umûmî olması için yine ittîfak ve rev ve rızâ-vı umûmî ile takannün etmesi suretine muracaat olunur.

Vakia cemiyet-i beşeriyenin şimdiki vasat-ı fevkaladesine nazaran efrâd-ı cemiyeti bir araya toplayıp cümlesinin hukm-i umûmîsine ne olacak ise ondan bir kanun yapmak akıllara sığmayacak bir keyf-yet gibi görünür ise de kanun denilen şeyin her hâlde hukum veya kabul-i umûmîden başka hiç bir şey olmayacağı tahakkuk etmesi üzer ne milyonlarca ahâlin hüküm veya kabul-i umûmîsini istisal için behemahâ bir yol bulmak âzım gelmiş ve o da heyet-i mebhâsin-i millet tarzında bulunmuştur.

Şöyle ki: İnsanlar için a'elumûmı matlup olan hüriyet-i kâmiye âleminde bir adamın kendî verdiği hükme yine kendisinin tâbi olması mugayir-i hüriyet olmadığı gibi kendî tarafından vekil olarak irâde eyleyeceği adamın verdiği hükme tabiyet dahi vekâlet ile asaletin hükümleri hakikatte bir oacağı cihetle yine mugayir-i hüriyet görümez ve görülememiştir. Şahs-ı vâhidin yine şahs-ı vâhit için vekil olması ve eşhâs-ı kesireye vekil olamaması hakkında hiç bir kanun-ı tabii bulunmayıp bir vekil kendi vekâletini kabul eyleyen binlerce müvekkilere vekâlet eyleyeceğinden cemiyet-i medenîye kaç milyon ahrar-ı mükellefeden baret ise bunların fırka tırka ve fevç fevç intihap ve irâde eyleyecekleri vekil ve mebhâsinin heyet-i umûmiyesine mîletin heyet-i umûmiyesidir nazarıyla bakmak her hâlde muvâfık-ı mantık ve tabiidir.

Keteb-ı siyâsiyede işbu intihab-ı mebhâsinin kaidesinin esasına hiç bir kimse itiraz edemeyip bunun yalnız suret-i icrâsı kaziyesi



mesâil ve mübâhasât-ı şed deyî istî zam eylemiştir. Bu mübâhasâtın netice-i gayesi ik bahs-ı mustak ile müncerr olmuştur ki bunun birincisi vaz-ı kanun hususunda rey verecek olan vekil ve mebûs arı hâkin doğrudan doğruya intihap etmesi ve diğeri ise vaz-ı kanun maddesi öyle ârâ-yı âdiye erbâbının yapacağı iş olmayıp evvelden kanun-ş nas bulunmak birinci derecede lâzım olduğundan ve kanun-ş nas olan adamlar ise âmmeye ma um olmayıp havâsin malumları olacağından halk evvel-emirde kendilerini vusûk ve itimât erbâb-ı intihap edip bunların dahtı asil mebûs vekilleri intihaba memur edilmesi bahisleridir. Bu ik bahsın hangisi diğeri ne nispetle eslem olacağıın tayin müşkıldır. Zira birinci suret-i hürriyet-i mutlaka-ı umûmiyeye daha muvafık olur ise de ol suretle halkın intihap edeceği mebûslar meyanında meselâ muddet-i ömründe usûl-ı hükûmeti düşünmemiş bir çiftçinin bulunması dahtı muhtemeldir ki o adamın kanun meselelerince reyinden istifade o unamaz. İkinci surette ise kanun-şınas mebûsların intihap olunabilmesi daha ziyade ihtimâle karîb ise de halkın teban hâiz oldukları bir haktan doğrudan doğruya istifade edememeleri gibi hürriyet- kâmi eye nev-ummâ mugayeret vardır. Eğer bu suret dahi bir kere rey-i umûmiye konulup da eğer halk ikinci derecedeki intihaba rızâ gösterir ise ol sureti takîn etmek vak a hürriyet-i kâmi eye de mugayir görülmez. Zira demek olur ki halk kendi hakk- intihabını yine kendi rızâsiyla bir vekile terk eylemiştir.

Elhâsıl her ne suretle intihap edilse edilsin bir milletin birkaç yüz mebûs bir yerde içtâm ile onların hükm-i umûmîsi ve hükûmdarın hükm-i hususîs- içtâmından hâsıl olan kanun evlâd-ı beşeri hürriyet- tâmmelerini bir temin idare edebilecek kavânin-ı medenîye ve mukavele-i içtimâiye olmak üzere kabul edilmek her millet-i mutecedide ve mütemeddinenin mebnâ-yı nıkî âbî omuştur. Heyet-i milletin hükm-i umûmîsi ne hükûmdarın hükm-i hususîsi bir kanunda içtimâ eylemek taben ve siyaseten lâzımdır. Zira evvel-emirde hükûmdar dahi o millet ne hem de en muh m bir terdi olduğundan kend i hürriyet-i terdiye ve şahsiyesi icâbınca ka

nun hakk-nda reyini vermek bir ne salâhiyet tir. Şahsiyen rey-i umûmiden mutevell t olacak bir kanun icrâsını hükûmdara cebretmek cumle ndinde mukaddes o an hürriyete muvafık bir cebbarlık ve cumle ndinde mütezim olan ittihad mugayir bir ittihak olup bir de hükûmdar kend şahsından mâ-adâ o zamanı kadar rey ve emr-ı milletin irâde-i umûmî yes ne muâdî ve musâvî bir kanun-ı mucessem o mak mevkunî ihraz eylemiş bulunduğundan bir heyet-i milletin hükmüyle bir hükûmdarın râdesi arasındaki itidâl ve tevâzüne dahi mugayir olur. Hele bir kerede şî suret-i evveliyeye ve ibtidâ yesine tatbik edelim. Esasta efrâdin hükm- umûmîsinden baret bulunan kanunu famîyanın makam-ı hükûmetinde bulunan peder efrâdahtar ve râe edecek değeri mi d? Eğer peder hükûmdar-ı kanun-ı olmak üzere rayet edilecek ahkâmda kendi hukmunu dahi ârâ-yı umûmiyeye karıştırıp ârâ-yı umûmiyey kendi hukmüyle tasdik ve teyit etmeyecek olur ise famîyanın babası ve hâkim değil bilâkîs sagîr-ûs-sinn mahdumu ve hatta mahkûmu oluruz ki bu da hiç bir vakitte ve hiç bir yerde muvafık-ı mantık olamaz.

Hükûmdarın birat ve itaat-ı umûmiyeye mazharîyetinden dolayı rey- mahsusı heyet- umûmiyenin ârâ-yı müşterekesine muâdil olmak kâffe-i kavânin-ı medeniyede esas ittihaz edilmiştir. Hatta tensikat-ı esasîye üzere ne her nev tedkikâtı icrâ eyleyen mudekk kler bu bahiste bir kadem daha ilerîye giderek yüzlerce azâdan murekkep neyet-i mebûsânın şukl-ı müctemiasına mukabir hükûmdarı yalnız bırakmamak ve onun kuvve-i mütekk resine muavin olmak üzere bir de senato yani heyet-i ayânâ ihtiyâç görmüşlerdir ki bunun azâsı her memleketin ahvâl-i hususîyesine göre ya asil zâdegândan veyahut hükûmdarın tensip eyleyeceği vukelâ ve u emâ vesair muntahabâtından murekkep olarak her bahiste hükûmdarın hukuk-zâtiye ve mevk-sını muhafaza eylemesi o heyete vazife-i zimmet kaydetmişlerdir. Kiyas edilecek olsa kavânin-ı medenîyenin şu suret-i ahrârânede teceddüd-ı üzerine makam-ı hükûmette bulunan hükûmdarların istikâlî devr-ı istibdadîdaki hükûmdarların is-

tik âlinden daha emin ve daha kuvvetli olduğu tahakkuk etmez mi? Hurriyet perver olan bir âvül bu bâbda asla şüphe edemez. Zira idare-i ahırârânede hukumdar milletin hurriyetini kanun-ı esasî ile temin etmiş olduğu gibi millet dahî hukumdarına itaat-ı kâmilleyine o kanun-ı esasî ile taahhüd eylemiş olduğundan bu hâlde ol hukumdar hurriyet-pervere itaat etmemek bütün milletin rizâ-yı umûmîsine itaat etmemek demek olur ve bu itaatsızlık nazar-ı umûmîde nefretle görülüp onun terbiyesinde heyet-ı umûmiye-i millet muttehit bulunur.

İşte daire-i medeniyet dahilinde bu suret-i ahırârânede maişet-ı mes'udâne aramak emeliyle kavânin-ı esasîyenin vazını mutalaa eyleyen fıkırlar bizi mîşâ-ı fıkramızda pek mucmel ve muhtasar olarak irâde ve tayin eylediğimiz mu'âhazât ve mutalaât köşerini donup dolaştıktan sonra nihayet ârâ-yı umûmiye ile mevzû-yı kavânine tabiiyet bahsinde karar kılınışar ve o karar üzerine bir heyet-i mebûsân ve bir heyet-i ayân ile bir de hukumdar cemiyet-i medeniyenin kuvvet-i teşriiye ve tenfizîyesini olarak tayin eylemiş erdir.

Kavânin-ı esasîye hakkında buraya kadar vermiş olduğumuz mu'âmât-ı mucmele şer'at-ı İslâmiyenin daire-i celîlesini haricinde bulunan mîlel-i mutemeddînin ilm-i hukuk diye siyaset-i millîyeye atılabahiste esas itihaz eyledikleri ilmin netice-i delâleti olup hâlbuki Saltanat-ı Seriyeyi Osmanîye'nin üsûl-esas mebnâ-yı şer'at-garrâ üzerine mübtenî bulunduğuna cihetle bir cemiyet-i medeniyet olmak haysiyetiyle umûm-ı cemiyet-i beşeriyenin kavânin-ı esasîyesini üzerine bir nazar-ı şâmilî atfey edimiz gibi bir de cem'ât-ı mutemeddîne-i muslime bulunduğumuz munasebetiyle cemiyet-i mutemeddîne-i şâmiye kavânin-ı esasîyesini teşkil eyleyen şer'-î, şerif-î, ahmedî muktezîyâtına inale-nazar etmek cümle vezârifimizden.

Şeriat-ı İslâmiyeye dâimî atf-i nazariy-i tedkik edildiği zaman görülmüyor ki cemiyet-i beşeriyeyi teşkil eyleyen efrâdın hukuk ve hurriyet-i tabiiyesi asla ınlâ edilmeksizin vezârifinin tayin ve âlem-i medeniyette şerh-râh-ı sadet-i irâde ve tebyin eyleyen kanunun esas muhbir-ı sâdık-ı aleyhü's salavat-ı İslâm

efendim z hazretleri vasıta-i celîlesiyeye taratır rebûb-yetten vaz olunmuş ve hukumdar bulunacak zat-ı şevket-i sematin o esas üzere ne icrâ-yı ahkâm eylemeler ve halkın dahî bir mucib-ı şer'-î şerif icrâ-yı hukmeden hazret Padışah evvel-emire itaat etmeleri ferman buyurulmuştur.

Bu esas-ı âdemî indirâsın hurriyet-i beşeriyeyi ınlâ etmes mutasavver bile olmaz. Zira ol suretle mevzu olan kanun-ı şerif-i ahmedî müdekkikin-ı erbâb-ı siyasetin vaz-ı kanun içinden melekler derecesinde masum olması uzumunu farz eyledikler şahs-ı vâhidin masumiyetine dahi kıyas kabul edemeyecek bir ismet ve münezzehiyet can bünden mahza hâkûl-ı ahânın saadet-i maneviyeye ve zâtiyesi için yegâne bir tarik-ı selâmet olmak üzere konulmuş ve eh-ı imân dahî onu bilâkrah ve âtak it imân-ı kâmil ile yani hakikat-ı mes'ûdiyet-i maddiye ve maneviye bu kanun-ı i ahî ahkâmına tevessülde hâsıl olacağını bilerek hüsn-ı kabul eylemiştir ki cemiyet-i beşeriyeye için kavânin-ı esasîye-i ahırârâne taharrî eyleyen hukemânın hakikaten arayıp arayıp da ta etrafında dolaşmağa kadar takrîp eyledikleri hâlde bulamadıkları kanun-ı esasîsinin ruhu işte bu şeriat-ı garrâ-yı cihan-âradır.

Bu kanun kudsîyet numûn benî beşer için hurriyet ve musâvât ve adâletî gerçekten temin eyleyecek nice ahkâm-ı celîle ile mâlâmâl ve meşhûndur ki zamanına göre her nerede buna tevessül edemiş ise mütevevssillerinin uç alâ-yı saadete vâsıl olmuş bulundukları berâhin-ı tarîhiye ile müberhendir. Zira kendî hukmu altında bu unan hukumdarân için ıstıbdad ve tecebbür ve tahakkum işbu kanun-ı ilahînin birinci mentûru olduğu gibi hukumdar-ı meşrûa-ı adem-ı itaat ve inkıyâd dahî bir'l-kûliye merdûdu olup hukumdardan ednâ-yı efrâd ahaîye varınca ya kadar herkesin gerek hukukunu ve gerek vaz-fesini ayrı ayrı tayin etmiş ve tayin olunan hukuk ve vezârifinin gavesinde ise daima mes'ûdiyet-i beşeriyeye netice-i celîles gözetilmiştir.

Makâm-ı hilâfette bu unacak mâmûl-i müslimânın cemaat içinde mutâ o ması ulûl-emre itaat farzasıyla metrûz olup bu

farızaya riayet etmeyenler ta zîr görürler. Buna mukabî hâlika şyan hâ inde manlûka adem-i itaat dahi kaydedilmiş ki hâlikten murat emri hâlik teâlî ve takaddus olacağı bedinidir. Evâmîr-i ilâhiyenin bir kanun-ı hakîki olduğu nazâr-ı dikkate alınır ise medeniyet-i İslâmiye esasında dahi hiç bir cebbarın kendi emri ü nehy-i cebbarânesi n tervîç etmesi câlz olmayıp daima hükm-i kanunu yani murad-ı ilâhî emri ü nehyetmekle mukellefiyet vardır ki buna lisan-ı şer'ide "emri bi'l-maruf ve nehy-i anil-münker" diye tabir olunmuştur. Marufu emir yani kanun-ı ilâhîde munderiç olan evâmîr tebliğ ve munkerü nehy dahi yine kanun-ı ahî hukmunca yasak olanları tebliğ demek olduğu şerh ve zahtan varestedir. İmdi her hâde emri ü nehy kanun-ı ilâhiye menut olduğu ve evâmîr ve nevâhî-yi ilâhiye ise herkes nezdinde bilâ-ıkrâh ve ez-can u dil imân-ı kâmil ile maksbul bulunduğunda art k hurriyet- beşeriyenin bu tarîk-ı beşeriyede izâası gibi bir vehim ve haya e meydan mı kalır?

Şer-i şerîf-i ahmedî hatime-i şerây-ı mursefîn o up hükmünün ila-maşaallah devamı için dahi kt za eden kavâid- esasıye bunda "tagayyur-i ezmân ile tagayyur-i ankâm" kaidede- küliyyesi tarzında tesis edilmiş ve ezmân ve emkeneye göre yeniden vaz veya ta'dîlî lâzım gelen ahkâm için kıyas-ı fukahâ ve icmâ-yi ümmete müracaat esası vaz olunmuştur ki öi suretle meydana korulacak kanunların e bette murat ve adâletü'l-lâna muvafık birer hükm- umûmî demek olacakları cihetle kavâid-i esasıye-yi hurriyete nasıl muhayyeri ukul-ı ukalâ olacak surette mutab k düşeceği ma'umât-ı ma'rûza-yi sâbika ile mustebân olur. Zira ta'dîlî ahkâm için kıyas edecek fukahâ ve içtimâ eyleyecek olan ummet aynıyla hükm-i umûmîden ibaret olan kanunlar vaz eylemek tarzında olan mebûsân ve ayân gibi içtimâât-ı umûmiyenin mukabîl-ı şerîsidir. Şeriatla idare olunmayan memleketlerde bile bir kanun ta'dîlî edileceğ zaman onun kavânîn- aslıye-yi saireye bütün bütün mugayyereti asla tecvîz edilmedğî nazâr-ı muhake-meye alınır ise kıyas-ı fukahâ ve icmâ-yi ümmet ile tayin olunan mesâlin de esas-ı şer-i şerîfe mugayır olamayacağı zaruretinin sa-

beti teslim olunur. Bi'l-cum.e m leli-ı musli-meyi asırlarca mes'ut eyleyen kavâid-i celîle-i şer'iyenin esasî âyât ve ahâdıs-ı şerîfeden ıktibas edilmiş olduğu hâlde adetleri b nlere varan eimme-i fukahâ ve muçtehidîn-i kîrâm efendilerimiz hazerâtı tarafından nice tedkîkât ve tahkikat ve mübâhasât ve munâzarât üzerine tesis edilmiş olduklarına kemal-i ehemmiyetle dikkat lâzımdır ki şeriat-ı ilâhiye haricinde idare olunan milletlerin içt mât-ı umûmiyesinde muşahade olunan suret ve munâzaraları hiç bir vakitte bu suret-i celîle-i şer'eye kıyas bile kabul etmez.

Cem yât-ı mutemeddinenin ık kavânîn-i esasıyesi muahharen ne suretlerle ihlâl edilmiş olduğunu görmek için atfeylediğimiz nazâr-ı icmâl gibi bir nazâr-ı icmâ dahi medeniyet-i İslâmiyenin ık kanun-ı esasısı demek olan şer-i şerîfe ne cihetlerle riayetsizlik er gösterilmiş olduğu kazıyesine de atfey erisek maa't-teessüf görürüz ki her biri asrının ilâme-i ferid-i addolunan yuz erce muçtehidîn-i uemâ-yı kîrâm ve mudakkukîn fuhûl-ı azâm-ı ıkyâsât ve içtihadât vak asıyla ahkâm-ı şer-i şerîfi icâbı veçhile bast ve temhît ederek yalnız medeniyet-i İslâmiye için değil medeniyet-i umûmiye-i beşeriyeye için bile bir mukemmel kanun heyet ne koymağa sarf-ı naxdine intimâm eylemişler ise de hep o ismi unutu asıca fikr-i istibdat hükumdarân-ı isâmî bu kanun-ı ilâhînin de hükmü haric ne çıkmış ve binâen-ala-za ık asâr-ı ibtidâ-yesinde yuzlerce milyon ahâlî-yi muslimeden murekkep yekparş bir devlet-i İslâmıye hâlinde bulunan millet-i muzzamay bir çok mücadelât-ı dahil ye ile parça parça mukasım eyleyip kuvvet-i muctemiasını eliyem maa't-teessüf görüldüğü üzere zaaf ve iftrakı duçar eylemiştir.

Barı şu aksâmdan her biri şer-i şerîf ile kendi daire-i dahilinde hâkim o salar idi her bir başka başka birer mamuriyet ve mes'udiyet e memâl k-ı saireye yine gıpta bahş o abiller idi. Ancak daire-i İslâmiyet haricinde bulunan halk kavânîn-i aslıye-yi medeniyenin emreylediğî itt had-ıft raka münkal p eyledikten sonra kendi aksâm-ı muteadd deeri meyanında dahi o kanun-ı tabîi ve esasının ıktızasına tevfiğ-ı hareketle

hürriyet üzere idare-i umura râğbet edemeyerek daha ziyade fenalaştıkları m s ilü ak-sâm-ı kesire- İslâm ye dah aynıyla bu sureti alıp tevât-ı mulûkten her mütebitt ahkâm-şer'e bedel kendi irâdât-ı cebbarânes nı ter-viç eylem ştir. Zaten böyle o mak zarûrî de-ğil midir? Bu afet- ıfırak ve nkısam-ı mu-cerret fikr- ıst bdâdın sevkii e hâsıl olduktan sonra kavânîn-ı aslıye ve esasıyen n emrey-lediğ ıntizâm-ı ahrarâneye riayet mutasav-ver mi olabilir? Muahharen insanların enzârı nûr-ı maarifet ve hakikat e tenevvur ederek dare-i İslâmiyet haricinde bulunan m letie-rin aaleb ve belki Rusya'dan mâ-adâ kârfesi bâlâda arz olunduğu veçhile insanların hürri-yet- esasıye üzere mevzu-ı kavânîn-ı katı-yeden başka hiç bir şeyin ihyâ ve mes'ûl edemeyeceğ nı görerek o tarik-ı teceddude vâkıf olamayanları her biri tâbri o duğu dare-i mustebide altında azalıp g tme ted r.

Şurada karîn-ı kirâmın nazar-ı stıgrap ve belki tessüfler n bile şu nokta üzerine davet eyletizi kı şeriat-ı celîle-i ahmediyenin men-fûr gördüğü istibdat altında nice as rlar ezi-en bazı memâlik-i s âmiye muahharen Av-rupa mî ek mütemeddînesinin hüküm ve is-tilâsı a tına girdikleri zaman kend hürriyet-m illiye ve istiklâl-ı mahsusalarını kay p eyle-diklerinden do ayı pek mutessif ve mütelen-hif olarak asıl hürriyet-i mukaddese ve istik-lâ-ı akdeslerini istirdada saî ve mütetallik olacakları yerde bilâkıs mahkûmiyet-i ecne-biyeden memnuniyet göstermek dereceleri ni bile bulmaktadır. Bu halk nezdinde ma-zallah teâlî-yi adl-i umûmî hükûmât-i İslâmi-yede bu unmayıp Avrupa hükûmâtında bu-lunacağı tarzında fikirler bile peyda edildiği memâlik-ı müslime- şarkıyeye seyahat eden meşhur keşşâfların kitap arında okunmakta-dır. Bedîhtir ki bu yoldaki efkâr- mühlike y ne medeniyet-i cedide erbâb-ının ahâlî-yi müslimeyi bütün bütün kend lerine raptet-mek için nice külfetler ve fedakârlıklar ile vücuda getirilir. Ancak şimdiye kadar mu-lûk-ı İslâm'dan hemen hiç birisinin henüz mî letini cebbar suretiyle bir idare-i keyfiye ye tâbri olmaktan kurtarmak hakikatını gör-memiş ve şer-i şerifin işbu adâlet-i umûmiye i hürriyet perverânesi meydana i ntizâra ç ka-

rıp hükümünü dahi tamim etmemiş olmaları-na mukabil mîle -i muteceddide ve müterak-kıyenin bu hürriyet-i umûmiye bahsını ço-cuklara ve kadınlara varıncaya kadar telkin ve tamim eyemiş olmaları işte böyle mühim netice er ntaç ey emiş t r.

Gerek tanhın haber verd ği veçhile alt ye-d b'n seneden beri âlem-ı medeniyet üzeri-ne hükümünün şümûlû tabîf olan kavânîn-i esasıye-i medeniyet ve gerek bin kı yüz se-neden beri akvâm- müslime üzerinde cere-yan-ı hüküm lâzım gelen kavânîn-ı şer'iye-i ilâhiye hakkında buraya kadar arz eylediğim z malumât-ı mücmele yekdiğeriy e muka-bı, götürülür ise görür ki hilâfet-i celîle-i İslâmiye ile Saltanat-ı Seniye-i Osmaniye y camî olan ve b nâenaleyh kavânîn-ı şer'iye ve tabiiyenin ikisinin dahi vaz eylediği esas t hürriyete iki cihetle riayet etmesi âzım gel-diği ve bu esas ara riayet-i kâmilede bulun-duğu müddet Bohemya'dan Bahr- Amman'a ve Fas'tan Azerbaycan'a kadar Fransa gibi on, on beş devlete ülke olabilecek bir mem-leket-i vesâyâ kemal-ı şân ve şevketle fer-man-ferma olduğu hâlde nasılsa sonraları sevdâ-yı istibdat ve lâ kaydî bu iki esasın iki-sine de galebe etmesinden naş ık cinet için dahi bir hükûmet- istibdadiye suretini alan Devlet-i Al iye-i Osmaniye şu iki suret-i mu-zırrentin sadmâtı arasında hemen hemen mahvolup gitmekte iken şeniriyar- hürriyet şiar ve hükümdar-ı faruk-ı ıktidar padişah- m z Sultan Gazı Abdülhamid-ı Sanı efend- m z hazretleri şu iki suret-i istibdadın ikisine birden nihayet verecek ve zaten kavânîn-ı şer'iye ve tabiiyenin her kısı bir hüküm- hakı-katı tasvir ve bir maksad-ı hürriyet, taharrî eylediği iç n böyle kı metin esas-ı şer'i ve tabii üzerine devlet ve milletin b nâ-yı te-ceddudünü tesis etmek gib bir muvaffaki-yet-ı âzîmeye mazhar buyurulmuşlard r ki bu muvaffakiyet-i âzîmenin derece-i ehem-miyet ve buna mukabil âmme-i tbdâdın borç-u olduk arı teşekkürün suret ve keyfiyet ka-vânîn-ı esasıye-i medeniyet hakkında buraya kadar verm ş olduğumuz malumât ve idare eylediğimiz efkârın muvâzene ve takdir-i ehemmiyetle meydana çıkar

Uku ve efkâr- umûmiyeye arz ve tefhimi-

ne ça iştiğimiz bir şey dahi ol şehriyar-ı adî-  
mu'l-misâlin bu muvaffakiyet-i cevleyle nasıl  
ve ne suretle vâsıl olmuş bulunduklar mese-  
lesidir. Bu suret-i muvaffakiyet sahîhan me-  
deniyet medeniyet olâk hiç bir padişaha mu-  
yesser olmamış bulunduğunu evve den te-  
min eyleyebiliriz. Kaziyenin bu cihetince  
olan tafsîlât aşağıki rıkra-ı mahsusalar nda  
görülecek ise de hele şimdiden şu kadarcığı-  
nı olsun arza mecburuz ki gerek kavânin-ı  
şer'ye ve gerek kavânin-ı tabiiyenin hürriyet-  
i beşeriyeyi temin eyleyen esas arı şimd ye  
kadar müslim ve gayr-ı müs'im âdetâ her hu-  
kûmdar tarafından hedmedimeğe ve onlara  
bedel kendi evâmır-ı cebbârâneleri bir râs-ı  
kanun tarz nda terviğ olunmağa ça iştiği hâl-  
de şevket-i padişahımız Sulatan Abdülhamid  
Han efendımız hazretleri makam-ı hilâfet ve  
saltanatın şanı-ı as'isine katiyyen tevâfuk  
edemeyen ve hele kendisin milletten ve  
milleti kendisinden ibaret bilerek omrunu  
gununu ve kâffe-kt dar ve mesasını mile-  
tine husn-i hîzmetle binâkkin bka yı nam  
etmek isteyen hükümdarlar çin asla makbul  
ve memdûh olamayan binâ-yı istibdadı ken-  
di yed-i intiyar ve ve kt darlarıyla ve hatta  
işbu istibdadı muvafık şanı-ı hilâfet ve salta-  
nat zannederek muhafazası emelinde bul-  
nanların dahi h lâf-ı reyleriyle bâlâ-zâle yer-  
ne hilâfet ve saltanat şanına cidden şayan  
olan ve şer'at-ı ahmed ve gibi bir kanun-ı  
ilahî ve kavânin-ı tabiiye g bi b r kanun-  
medenî ile temin edilen istiklâl-i sahîh ve ta-  
mî kame buyurmuşlardır ki şuku-ı evve in  
ve âhırine cidden hayret verecek olan şey iş-  
te bu kaziyedir.

mdı kavânin-i esasîye hakkında buraya  
kadar aldığımız malumât mucmele ve Os-  
manî kanun-ı esas's meselesini husn- mu-  
hakemeye tehiye edilmiş demek olan efkârı-  
mız o künh-ı kanun-ı mezkûrun keyfiyet ve  
suret-i vazını mubeyyen fikrât-ı âtiyenin dahi  
küşad sırası gelmiştir ( ).

### Üçüncü Fıkra

#### Istanbul'da Kanun-ı Esasî Mebâhısı

Efkâr-ı umûmiye nâk-ı teyz-nâkine ekilen to-  
hum hürriyetin hiç bir fıkr-ı bereket dârda

feyz bulamayıp da yalnız efkâr-ı hürriyet-di-  
sâr hazret-i Abdülhamid San'ide perveriş  
bulmuş olmas ve ibtidâ-yı cu üsta neşir bu-  
yurulan hatt-ı humâyûn-ı hazret-i padişahîyi  
mutazammın olan varak-ı bahtiyar n işte o  
tohum-ı hürriyetten tenemmuve eyleyen ilk  
varak-ı şevket medar bu unması hakkında  
yükarıki fıkramızda vermiş olduğumuz haber  
pek ziyade ehemmiyete şayan bir haberdir.  
Culûs- meymenet-i me'nûs hazret-i padişahî  
şeref vuku bulduğu günden bir kaç güne ka-  
dar şbu hatt-ı şerifin tehir eylesen evvelce  
dah bil'münasebe htar olunduğu üzere bu-  
nun münderecâat erkân-ı devlet beyrinde  
munte if'in olmasından naş' idi. Zat-ı haz-  
ret-i padişahî bu mülk ve milleti bayağı ta-  
karrub eyleydiği varta-ı inkırazdan kurtarmak  
mutlaka bir idare- aharrârâneye bir kanun-  
esasîye bir heyet-i mebûsâna menût ve mu-  
tevakvif olduğu ihtar ile hatt-ı humâyûn-  
mezkûru bunları vaat eder bir surette kaleme  
a mağa ferman buyurdıkları hâlde heyet-  
erkân-ı saltanattan bir kısm n bunda baz  
mertebe-i manzurlar görerek razı o mamak  
istemeler, istigraha şayan görölse yerî vardı.  
Tahkikat-ı sahîhedendir ki culûsundan sonra  
padişaha nev-câhimiz efendimiz hazretleri  
mabeyn-i humâyûn serkât b. Salt. Paşa'y bir  
kaç defa vukelâdan bir kaç zata gönderip  
hatt-ı humâyûn-ı mezkûrun ol surette kale-  
me alınması hakkındaki rey-i humâyûn arını  
tebliğ ve ol bâda vukelânın dahi reylerini  
istifsar buyurmuşlardır.

Tensikat-ı cedideyi muzır gören erkân ile  
tensikat-ı mezkûreyi terviğ eyleyen erkânın  
asıl muhakeme-i fikrî ve mutalaa arı yakın va-  
kıtte gelecek bir şey olup ibtidâ-yı emrde yanı  
hatt-ı humâyûnun kaleme alınması bâb nda  
se muhalefet-i efkâr o kadar mnt dat etmedi.  
Neşrolunan surette kaleme alınan hatt-ı hu-  
mâyûnu kanun-ı esasî taraf-ı girân-ı n zamât ve  
tensikat-ı cedide için bir vaad-ı san'î addeyle-  
dikler gibi kanun-ı esasî hı âf g rânı dahi bu-  
nu ilerde te'yil-ı kabıl bir vaat olmak üzere  
telakkî ederek evvel surette yazılmasına mu-  
kavemet ve mu'ânece etmediler. Kezâlık tah-  
kikat-ı sahîhedendir ki bunların mutalaaalar  
hatt-ı humâyûnda (Mecl's-i umûmî) diye vaat  
edilen heyet- devletçe bazı zevât-ı munasebe

ve muntahabâdan ibaret bir şûrâ-yı (husus) suretinde teşkil ile bu vaadi dahî yer ne getirmiş saymaktan ibaret idi.

Asıl kanun-ı esasî mebahîsî hatt-ı hümayûn-ı mezkûrın intişarından sonra ortaya çıktı. Hem de bir surette çıktı. Kısacası ya n z matbuât âlem ne ihtîşar ile kalmayıp âdet ayağa kadar düştü ve ahâd-ı nâs mahfi ler ne kadar ındı. Bu hâlde kanun-ı esasî h lâf girânı ile taraf-girânından ibaret olan kı kısım-ı aslî kendi erince dahî kişer kısma inkısam eylemiş şer'î Hî âf-girânın iki kısmından birisi işbu kanun-ı esasî'nin muhalât-ı şer'at bir bid'at olmasın düşünür ve ikincisi ise bunun hî âf- şeriat bir bid'at olmadığını bilip şu kadar var ki onu siyaseten muzır bir şey görür idi. Taraf-girânın münkasım olduğu iki kısma gelince bunlardan birisi konstitüsyon yani kanun-ı esasî'den en şey taraf-ı devetten verilir bir şey olmayıp millet tarafından alınır bir şey olduğu için nizamât-ı esas vesinin doğrudan doğruya millet tarafından vaz edilmesini tizim etmiş idi. Zira o zamanlar ortada gezen navadis-i kanun-ı esasî'nin taraf-ı devletten tanzim olunmak üzere bulunduğu nu mubeyyen idiler. Taraf-girânın ikinci kısmı ise bizim konstitüsyonumuz Avrupa konstitüsyonlarına makûs olmayıp taraf-ı devetten hsan olunmuş bir şey olduğu için nizamât-ının dahî taraf-ı devetten tanzimî tabir olduğunu bir teslim onunla kanaat ederler idi.

Birinci ve ikinci kralanımızda kavânî'nin esasiye hakkında mukaddeme yolu tarih ve hukuk alimlerinin delâleti üzerine ibtinâ-yı bastı edğimiz malûmât-ı ibtidâ'ye üzerine bu fikramızda dahî şu dört fikrî muhakeme etmez isek bir bahsî yalnız mukaddemesiyle bir âştigal neticesi'nin meskûl-ı anhâ bırakmak gibi diğer bir mantıksızlıkta daha bulunmuş oluruz.

Evvel-emirde o zamanlar (meşrutiyet) ve (usûl-ı meşveret) ve (kanun-ı esasî) vesaire bir çok nam ve eîfaz ile tabir olunan kanun-ı esasî'nin şer'î bir bid'at-ı seyye nazarıyla görülüp görülemeyeceğini düşünelim.

Vakîa bedîndir ki bunda düşünecek hiç bir şey yoktur. Zira şer'î şerîf-i Muhammedî'de halîfenin ve ahvâr-ı sunûf-ı müslimîn ve enl-ı zimmet diye tabir olunan gayr-ı

müslim halkın nâsıl hukm-ı şer'î şer'î altın da bulunan her sınıfın ve herkesin hukuku birer birer muayyen olup bu şer'at ise şer' meşrutiyet-i idare demek olduğu besbelli meydanda bir şeydir. "Veşâvîrhüm" emri celifî musarrah olduğu hâde işte hükümet-i İslâmiyenin esas usûl-ı meşveret olduğu meydan bedahete çıkmaktadır. Zamanın tagayyurâtına göre ahkâmın tagayyurâtı esas-ı celifî-î tıknıyeden bir üss olup da kıyas-ı fukahâ ve icmâ-yı ümmet ve râde-i hafife ile zamanın teceddüdüne nisbeten müceddiden vaz olunacak bir hükmün bir kanun-ı mutâ'omasi ile şer'î kavânî'nin cedidenin hilâf-ı şer'î bir bid'at olmadığı tahakkuk ediyor. "Lâ îâte" ıla âhire kaydı şer'î bir buyûr-ı şurûf ise işte b z de usûl-ı meşrutiyet bu veçhile dahî subût bulur. Ancak şu hakayık-ı şer'îye gerek âlem-ı matbuâtta ve gerek mehanî-i hususiyede müterziler n nazargâh-ı muhakemesine arz olundukta cumlesi bu hakayık, teslim ile beraber onlar istişare bâbında mîle-ı gayr-ı müslimeye dahî müracaatı istikrah eylemekte olduklar cihetle bihakkın yalnız şu ciheti şayan-ı mülânaza görür müstür.

Tevârih selef karıştırılacak olur ise görür ki ahkâm-ı şer'î şerîfe tamamıyla itbâ ediliğ zamanlarda ve mahal erde çünkü şeriat mukaddese-ahmed ye her hükmü tamamıyla camî ve muvazzah olduğundan gayr-ı müslimlerle değir hatta mebhûsân-ı müslimîn ile dahî istişareye hemen asla ihtiyâç görülmemiş olduğu gibi cebbâr olan hükümdarların şubdat ve tecebbürü ahkâm-ı şer'îye bir tarafa bıraktığı zamanlarda ve mahal erde yalnız erbâb-ı şubdat n evâmır-ı cebbârânesi hükmü sürdüğü cihetle yine ne müslim ve ne de gayr-ı müslimlere istişareye lüzum görülmemiştir. Ancak en küçük bir vakîası bile bir zaman gelip de millet için imtısale şayan bir senet olmak üzere ne hükm-ı hafiyeden hâli olmayan asr-ı saadet hasr-ı hazret-i peygamberîde mutlaka bin yüz sene sonra zuhur edecek bir mesele-i azîmenin halline medâr olmak üzere gayr-ı müslimlere dahî istişareye bir lüzum gösterdiği keleb-ı şerîfe-i sırde mestürdür.

Ezcümle Ebu Sefeyan henüz şer'î İslâm

ı meşveret olmadı. Bir zamanda gayet mühim bir harp meclisine girdi meşverete iş t rak etmek istediğinde ashâb-ı güzîn ı hazarâtı böyle bir müşkîki öyle mühim bir meclise kabul buyurmamak istemeleriyle Ebu Se- feyan "Ey ma'şer-i Kureyş bin umur ı harbi- yeye vukuf cihetiyle sizin akdem nazım ın çin ben meclise kabul etmiyorsunuz?" deyince aleyhu's-sa avatû's-se'âm efendimiz hazret- ler, Ebu Se'feyan'ı meclise kabul buyurup ol bâdda ashâb ı güzîn-ı r zvanal ah aleyhim ecmaîn efendilerimiz hazarâtında hâsıl olan istigraba mani ve kendilerini rşat için "Şu zatı kabulde hiç bir beis yoktur bi âkis men- taat vardır Zira vereceği reyler muvafık ise kabul olunur değil ise red edilir" buyurmuş- tur. Sunen- sen ye-ı peygamberiden baret olmakla mükellef isek dışınelim baka ım kı her heyet-i mebüsânda tarik-ı istişare bun- dan başka bir şey midir? Müşavir'in i gayr-ı müslimîn değil hatta müşavirinin musîminin bile verecekler reyler tamamıyla kabul olunmak taben ve mantiken usûl-ı istişare hilâfına olup rey-i sevap hangisi ise mutlaka ekseriyetle onun şayanı kabul görüneceği bedihidir Bu ise zamanımızda kanun ı esasî ve usûl ı meşveret hakkında tamamıyla imti- sale şayan bir kaziye celiledir

Kezâlik keteb-i şerife sırde mestûrdur ki ibt dâ-yı İslâm'da bir şehrin etrafına hendek hafriyle onu hücum-ı a'dâdan muhafaza su- reti indü'l-Arap malum o mavip hendek va- kîa-yı harbiyesinde düşmanın küliyet inden dolayı çare düşünülmeye başlandıktan şü meclis-i istişareye müillet , Yekûd'dan olup İslâm' n saye ı adî ü refet'nde müstezil o an bazı kimseler dahı ıthal edimş ve şehrin et- rafına hendek hatrı bunlar tarafından rey ve canib-ı sâmi-yi hazret-i peygamberiden se- vap görülerek kabul buyurulmasıyla hende-ğin hafriye cümlece bir'l-musaraa matlub-ı nâsıl edilmiştir İşte bu senet-i seniye-i haz- ret-i peygamberi dahı gayr-ı müsîm olan zimmîlerden de istişarenin meşru ı ittihaz edilebileceğini isbata kâfi sunen- seniyeden ma'dut bulunmuştur

"Eğer bilmez isen z ehl ı zükûrdan soru- nuz" hükm-i şerifini havı olan ayet i celile-i Kuraniyenin mefhûm ı sâmisinde ehl ı zü-

kûrdan murat sorulacak olan o şey ile işğal demek olacağı ve binâenaleyh her şeyi erbâ- bından sormak meşru olduğu gibi bir tevcihe göre ehl ı kitap yani Yehud ve Nasara dahı ehl ı zikrden ma'dut olduğu cihetle mevad müşkîlienin onlardan da sorulmasında bir be- is olmadığı işbu hükm ı celil i Kurânî ile de istidlâl olunabilir

Hâsıl üssû'l esası hikmet üzerine mebn' olmak şöyle dursun belki hikmet n de ussû'l esası kendinden ibaret bulunan şer şerif i Muhammedi bu suret ı selâmetin hilâfına ol- madıktan başka hatta bir devletin temeli har- riyet üzerine ibtina eylemek ve bir kanun ı muayyen ve lâ yetegayyer ile idare olunmak suretini emir dahı eylediğinden bahsîn bun- dan ziyade tafsil ne ihtıyaç görülemez Ka- nun ı esasîye bu suretle muhalefet eden ze- vâtın en ileriye gidenler inden birisiye âcizâ ne bir bahse gir şildikte şu hakayık-ı maruza vesair istitâat âcizânenin k fayet edebildiği şeyler kendisine arz olunup yürütülen muna- kemâtında müşarunileyh der miyân eylediği berâhînin zaafiyetleri sabit olmakla a hayet "Bu işte hâl ihtiyarda mıyız? Yoksa hâ ı z tırarda mıyız evvel emirde burasının tayını lâzım gelir Eğer hâl ı intıyârde isek bu ka- nun esasîyi niçin yapalım? Yok hâl-i ıztırar da sek yalnız bu kadarını değil daha ziyade- sini de vermeğe şer'en zarûr mumanat o a maz Malumunuzdur ki şer'en hâ-ı ız tırar demek düşman kılıc ın gerdan mıza dayayıp da eğer bunu kabul etmez isen z sizi katle- deniz demek derecesinde bir zaruret r" de- miş idi Buna mukabil tarat , âcizânemden arz olunan cevapta evvel emirde seyyiât ı zaman kendi erine bir vech ı müteredat arz olunarak "İşte efendim bunlar n cümlesi hi- lâf-ı şer-i şerif değil midir? Bu seyyiât devam eder ise Devlet-i Aliye ve ondan sonra tek- mil müillet-i İslâmîye için mahvolmak mu- karrer değ i m d r? Bu hâlde farz edelim ki meşru o unduğuna inandığınız değil ise in- safınızın şüphesi kalmayan kanun-ı esas' gayr-ı meşru ım ş İşte zaman n bizim için kılıcını boğazım za dayamış o an düşmanı şu seyyiâttir Binâenaleyh seyyiât-ı zamane- ye mukabil bendeniz kendimiz hâl-i ıztırar- da gormekteymiz Bundan da kat'a nazar-ı

ahvâl sıyasıyemize ve devletlerle olan muamele-i diplomatikiyemize siz dahi en ziyade vâkıf olanlardanınız görüyorsunuz ki bütün devletler böyle bir ciddî islahâtı bize cebren ve kahren yaptırmak için ihtifak üzereledirler. Eğer kırıcı ta gerdanımıza dayamalarına kadar sebat edecek olursanız o hâlde islahâtı mezkûreyi vermekle gerdanımızı kurtarabilir miyiz? Binânenaleyh milletimiz dinimiz devletimizi seviyor isek şu hâlimize dahi kendimizi hâl-i ıztıbarda görmeliyiz ne kadar tedennî etmiş o sak kavânin-i esasîye-ahrârâne biz terfî edebil ir dedim Erbâb-ınsaftan imişler ki şu maruzât-âcizâne kabul ve tasdik buyurdular.<sup>1</sup>

Kanun-ı esasîyi hilâf-ı şer-i şerif gördükleri için tasvîp etmeyen erden yalnız mübahese ile ıstığâl eylemeyip de ol bâbda erkâr-ı nâsı ihlâle dahi çalışan bazı ulemâ şu harekât-ı muzirrelerinden men edilmek için muvakkaten bahr-i sefid-ı cezâlerine tebâid edilmişlerdir bunlar hakkında neşrolunan [12] ilân-ı resmîlerde sûret-i hareketleri gayet şiddetli bir lisan ile tabir olunmuş ise de kanun-ı esasîsinin henüz tayin ve tahakkuk etmemiş olduğu bir zamanda bunun hilâf-girânına hain nazarıyla bakmağa lüzum görülemeyeceğinden i ânât-ı mezkûrede ist mâl olunan lisan-ı şiddetî fevka ade bir hâl gibi telakkî edeceklerini karân-i kirâm-ı hazerâtının muruvvetlerinden bekariız. Hatta heyet-i ulemâyı kirâm bunların tebâ'udünden dolayı teşekkürâtı havı huzur-ı hümayûna takdim olunan arzaların [13] rûşu dahi elyevm erbâb-ı muruvvet onlar bir nazar-ı ta'dil ile kirâata teşvik eyler diye itikat eyleriz. Bunlar tarih sahifesinde dahi bâlâda arz olunan sureyle iskât edildikten sonra nevbet-i kelâm kanun-ı esasîyi sıyaseten muzır görenlere gelir Kanun-ı esasî evvelâ hukuk-ı hazret-i padişahiye tahdit eyer miş san yen daha nice

nice mahâzîn mustelzim imiş.

Daha nice nice mahâzîn mustelzim olmak o kadar muhîm bir iktidardır ki "nice nice" diye taht-ı ıshamda bırakılan şeyler ortaya konulmadıktan sonra bahse şayan hiç bir değeri olamaz. Bir kanun-ı esasînin hukuk-ı hazret-i padişahiye tahdit edeceği kazıyesine gelince müdekkikîn-i erbâb-ı sıyaset bu na âdetâ istigrap ederler "Hukuk-ı padişahi" lafzıyla tabir olunan hukuk eğer devlet ve millet için muzır şey ise onları makam-ı ceft-i padişahide bulunan zat şerifin kendisi dahi kabul etmemek tabiidir. Zira zat-ı hümayûnların şaâa-ı şevketi devlet ve milletin mes'udiyet ve terakkisi ile derece-i kemâle vusul olacağı der kâr olup bunlar için mazeret olan cebri istibdad kârâne semm-i munîr şevket-i sehab-ı tedennî ve tenâile şer' eder. Mazallan teahhüd sûret-i cebbarânesi de dahi bütün munhas-ı eylemek dahi pek muvakket değildir. Hukuk-ı hazret-i padişahi devlet ve millet için nâfi iseler günkü kanun-ı esasîler maksad-ı aslî def-i mazarrât ve cennet-i meşvut olacağı cihetle hukuk-ı mezkûreni kânet kanun-ı esasîye derç olunduktan sonra hukuk-ı padişahi tahdit edilmiş olmaz teahhüd edilmiş olur. Bu mebâhisin ispatı ve derç geçtiği için tekrarına hacet görmez. Bu şunu ilâve edelim ki bir hükümdar ile d menfaat-ı mahsusasın millet-i umûmiyesinde arayıp bulacak kadar muvakketli olur ise hükümdar hürriyet-i şari'at şevketi. Gazi Abdulhamid-ı Sanî efendimiz hazretleri gibi o hükümdar kanun-ı esasîyi kendisus ter. Boyle olmayıp da o hükümdar kârâat ol nız milletin değil hatta nev-i beşerin dâhiarında ve rubûbiyete karîb bir mekân teubur ve tekebburde bulur ise firdevs-i aşîz Abdulaziz Han gibi kanun-ı esasî vermeyiş veyle dursun hürriyet lafzını kelime-i kutub gibi telakkî ederek onu takdîle telâfuza çalışanları da mahvetmeğe çalışıyor.

1 Sad-hezarân-ı teessûf ki muahharen hâl-i ıztıbar-ı vukuâtı yalnız keilmeden görenler için değil gelip kılıcını boğazımıza koyduktan sonra da göremeyecek olanlar için bile kendisini gösterir. Eğer bizim gördüğümüz hâl-ı ıztıbar bîzden daha on sene mukaddem görmüş olsadı elbette pek büyük bir menfaât husûle gelirdi. Şu mukayese ikinci sene-i cülûsa mahsus olan kısımda izah olunacaktır.

Menâfi-i mahsusas menâfi-i umûmiye-i milletle müteahit bulunan bir padişahla bir de kendi hevesât-ı cebbarânesi munhemik olan mustebit hakkında sa'dî-yi kâmil ve hekimin şu guftesini sem'i kabul ile dinler isek yine matlubumuz olan hakikate vâsil olmuş oluruz.



\* \* \*

İşte bir mem ekette yaşamak ve cum eten Osmanlı bu unmak nesabıyla dost dârımız olmaları lâzım gelen ve vaktiyle dost dâr olcukları tarihe müspet olduğu kâim evvelimizin mukaddeme-i evvelâsında gösterilen Rumelî ahaîsının muahharen düşmanı zorâver görünmeleri bir devr-i istibdadda hâsîl olarak yine o devirde baş göstermiş beliyeli üzmâdir ki sonradan ele aldığımız buca islânât dahî bu fenalığı islân için geç kalmıştır.

Zaten tabiat ı maslahat n'îzam ve iskât ederek marlûbu hâsî eylemiş olduğu kanun-ı esasî taraf girânına gelirdi. Bunların münkasım oldukları kı kısmdan birincisi, evvelce dahî haber vermiş olduğumuz veçhile "kanun esasfı bir devlet vermez onu millet alır" davasında bulunan efkâr-ı mufrîta erbâbıdır. Bir ecnebi lisanına ve Avrupa tarihîyle umur-ı şâsiyesine vâkıf olan arâbilrler ki bunların esas fıkrları Fransızca ol bâda darb-ı mesel hükümünü almış olan lakrdin aynen tercümesi demektir. Muharrir-i âcızın müddet-i menfiyet-i hengâmında edilen teşvik üzere bina ve tanzimine başlanılan bir mektebin ikmal için Rodos'a ikinci defa olarak ihtiyarınla vuku-ı azîmetimde efkâr-ı mufrîta erbâbının şu davası gerek âlem-i matbuâtında ve gerek mehafil-i hususiyede meydana intişar ve mübahaseye konulması üzere çünkü âcız erî dahi o zamana kadar kanun-ı esasî taraf-girânından bulunmuş olduğum cihetle kardeşim Cevdet meselenin şu cihetinde benîm efkârım neden ibaret olduğunu istîfsar ve istizan eylemiş idi. Ona cevaben 28 Ramazan sene 293 tarihîyle yazdığım ve *ittihad* gazetesinin 80 numaralı ve 13 Şevval sene 293 tarihli nüshasına derç ettirdiğim mektub-ı mahsus-âcızânem efkâr-ı mufrîta erbâbının nizamât-ı esasîye taraf-ı mîletten tanzim olunması lüzumuna dair dermiyân eyledikleri mebâhis için cevap kâfi olduğu cihetle mektubun aynen bir suretini [14] rakamıyla bu kısmın âsâr mutemmimesi cihetine derç etmeği lâzım gördüm.

Maahaza burada mektub-ı mezkûr mün dericâtı üzerine şu kadarlık izahat ilâve et

her tarafında kanun-ı esasî denilen berât-ı necât-ı hurriyet devletler tarafından verilmiş suret yalnız Avrupa'da değil bütün dünyada ciddeten ve hak katen çektiği Abdulhamidî sanî efendimiz hazretleri gibi hurriyet perver bir padişah daha gelmemiş o masından başka hiç bir şeyden neşet etmemiştir. Avrupa hükümdarları meyânında bir çok arının muverrihi mahsusları olup bir emir mahsus olarak yazdıkları tarihlerle bir de zatî şevket-simât hazret-i Abdulhamidî Sanî'nin bârâde-i seniye kullarına yazdıkları şu tarihî muvâzene o unur ve onlar tarihlerinde fıkri istîbdad ve tecebbur ne kadar iltizam edilmiş olmasına mukabil bir de bu tarihte fikri istîbdadın reddi için sarf edilen kuvvetin hurriyet umûmiye-i beşeriyeyi iltizam tarikinde dahi aynıya sarf edilmiş olduğuna dikkat buyrulur. Şe padişahlar ve hükümdarlar içinde hazret Abdulhamid hurriyet perverin mevkî-mustesnâ-y alî' -alî her nazarda derhâl taayyun eder. Çünkü bu tarihte bâirâde-i seniye tayin olunan suret-i anırrâne den başka hiç bir şeye tatbik-i hareket etmedimi dünya ve ahirette âlemin ve rabbül âlemin huzurunda arz ve ıtyan etmekten asla çekmem.

Bunca akran ve emsal meyânında şöyle bir tarihi kaleme almak için intihap buyurmuş olmak iğim bu bende-i ahkâr için pek büyük bir şeref ve imtiyaz olduğunu takdir etmiş isem de zaten medâr-ı intihab-ı rûçhan olarak ma'ik olduğum bir şey var ise o da zemîni doğruluğundan başka hiç bir şey olamayacağından şu doğruluğu muhafazaya bir mecbur yet-i sahîhe ile mecburum. Bu davamı henüz bu tarih yazmağa memur olmadığım ve hatta bir gün olup da böyle bir memuriyete intihap olunmak şerefine nailiyetimi dahi hatır ve hayalden bile geçirmedim bir zamanda ve bâ husûs henüz kanun-ı esasînin de neşrolunmuş olduğu bir vakitte hülâsâ-i efkârım olmak üzere yazdığım mektupta "Madem ki kanun-ı esasîmiz taraf-ı devletten bir inayet mahsus o makam üzere hîsan buyuruluyor bunun nizamâtının da tanziminin o taraftan beklemek âzîmdir

edilemeyiz.” sözünü kendim gibi kanun-ı esasî taraftarlarına söyleyerek hatta o zamana kadar bunlar ıktı kısma münkasım olmayıp cism-ı varıttan ibaret olarak tıkrıkları dahi kanun-ı mezkûr-ı bütün bütün millî bir kanun suretine koymağa tercihin eylediği hâlde bu ittî hadî efkâr-ı âcizânemle kiye taksim etmiş olmağımı ile sabittir ki artık bu günkü günde şu fikrimin riya ve mudaneneve hamledilmesi ne asla mümkün olamaz

Ebül-anhar şevketli efendimiz hazret er zat-ı humâyûn-ı muvakkânenin bir padişah-ı mustebit yerine koyarak hısan-gerdeler o an kanun-ı esasîyi vermek için kendilerinde hiç bir mecburiyet görmemişler idi ki hatta onun kavânin-ı müteferrihasını tanzim etmesini dahi bu mecburiyetle gösterenlere havale etsinler Cumlemiz hür değil miyiz? Ahrârâne düşünelim. Efkar-ı müfritta erbâbının işbu tanzim-ı kavânin-ı esasîye hakkın da millet için stinsal mubaheselerinde hakları nasıl teslim olunabilir ki inkîlâb-ı mes’ûdumuzun vukuu gecesinde milletin haberi bile olmayıp onu heyet- erkân-ı devlet ika eylemiş idi Sabahla beraber atılan toprak keyfiyet-i tahavvülü âleme ilân ey edikler zaman hak bunun ne olduğunu birbirlerinden sual eylemişler idi. Vakıa efkar-ı umûmiyenin bu keyfiyeti derhâl tasvîp etmek gibi gösterdikler hürriyet-perverliği dahi takdîr etmemek kadir şınaslıktır. Ancak ispat etmek istediğimiz şey bu değildir. Madem ki bu inkılâp heyet- devletçe hem de cihani hayrette bırakacak bir suret-asayiş-perverî ile vukua geldi. Nizamât-ı esasîyesinin tanzim davasında efkar-ı müfritta erbâbının haksız olduklarını arz ve tıyan eylemek istiyoruz. Bundan sonra şunu da munakeme- umûmiyeye arz etmek istiyoruz ki Abdülazîz Han hazretlerinin teragatleriyle Sultan Murat Han Hazretlerinin devr-ı saltanatları hüvâ eylediği zaman heyet- erkân-ı devletçe edilen istişarelere dan maksad-ı aslîyi istihsal edemeyerek artık kanun-ı esasîden bütün bütün ümitler kesmiş idi. Zat-ı şahanelerin bir padişah-ı mustebit yerine koymadıklarını haber verdiğimiz Sultan Abdühamîd Han efendimiz hazretleri ise cûlûs-ı humâyûnlarıyla beraber kendilerini hür yet cû olan milletin heyet- umûmiyes-

ne bedel bir mevkî-i mahsus ve muayyene koyarak o hâlde kanun-ı esasîyi hem talep hem de emir buyurmakta yani “Madem ki ben mîlletimden mîlletim namına devletimden bir kanun-ı esasî isterim. Ve madem ki bu devletin reis ve padişahıyım milletin namına istediğim şeyin itâsını da emrederim.” hükmünü her hâl-ı kâr ile tekrar etmekte idiler

Bu nokta hem pek muhim ve hem de tarihte ve kitab-ı siyasyede emsalı hâ mevcut bir nokta olduğu için karîrimiz efkar-ı bu nokta üzerinde biraz şgal ve it’âp etmek isteriz. Sultan Hamîd hürriyet meab efendimiz hazretlerinin zat-ı humâyûnlarını hürriyet-cû o an milletin heyet- umûmiyesine bedel bir mevkî-i mahsus koyduklarını arz eyledik. Düşünölmelidir ki bu hâlde tek mil millet kendilerinden ibaretmiş suretiyle bir kanun-ı esasî istiyorlardı. Kimden istedikleri derhâl varid-ı hatır olur. Oyle değil mi? Devr-ı Sultan Murat Han-ı da kanun-ı esasî umûmlerini kat eyleyen taraftan. Ondan sonra kanun-ı esasîyi emir buyurur arıdık dedik. Çünkü zat-ı şahaneleri kendileri ni mil etin heyet- umûmiyesine ne bedel-ı talep sıfatıyla meydana koyduktan sonra bir de makam-ı saltanat ve hilâfetin sahibi olmak sıfat-ı celiyesini hâz odukları cihetle millet namına istedikler hürriyet ve kanun-ı esasîyi devlet namına dahi kabû ve emrediyorlardı. Binâen ala-zalık bu işi Fransa ve memâlik-i sairde kavânin-ı esasîyenin suret-ı stihsalı ve tanzimine kıyas ve tatbık etmekte efkar-ı müfritta erbâbının hakları olamaz. Kavânin-ı esasîye-i mezkûrenin tanzimin y ne erkân-ı devletçe bir mesele olmak üzere oraya havale etmek bâbında zat-ı kudsiyet-ı sîmât hazret- nîlâfet-ı penahının gösterdikleri eser-ı zekâ ve fetaneti bî-takdîs o suretle vücuda getirecek olan kanun-ı esasîye intizar etmek umûm için bir vazife olur.

Her meselenin içinde ihtilâf ve tesadum-ı efkar o meselelerin hakayık-ı dakikasına kadar kaffe-ı gavâmızının meydana çıkarılacağı ni kâfî olur ise kanun-ı esasînin vaz-ı çin en sonraya kalan efkar-ı mutedile erbâbından dahi bir kısmının bunu siyaseten muzır görenler ve bir kısmının dahi siyaseten mü-

fid ve âzâm addedenlerden murekkep olması bu muhsinât da cem eyemiştir. İmdi her hâlde taraf-ı şâhâneneden edilen ihtarât üzerine keyfiyet heyet-i vukelâya havale olunduktan ol bâbda evvelî sınıf olana kadar zevâtın ve yine mertebe ile mutekabî bulunan ülemâ-yı kirâmdan murekkep akdolunan bir kı mecliste mucerred-efkâr-ı mehâsin-ı şâr humâyûnda olan vusât-ı ahrârâneyi mecalis-i mezkûrenin temyiz ve takdir edememiş olmalarına mebrûr bu ummalıdır ki kanun-ı esasînin her hükümüyle bir kanun-ı esasî olarak akdî uzumunu hukmeylemekte âzâmın ekseriyeti ziyadesiyle tereddüt eyeyerek encam-kâr Eylül ün on dördüncü ve Ramazan'ın sekizinci çarşamba günü akdolunan mecalis-i umûmîde bu defakî islâhâtın cahi Mahmut Nedim Paşa'nın zamarında ihlâl edilen vilâyet nizamnamesinin yeniden isâh ve tecdidiyle sair bazı icrâât-ı nafianın ilâvesinden ve bunların suferâ-yı düvel-i müfehhimeye dahî ciddiden vaat ve temin olunmasından ibaret bırakılmasına yan bu defakî fırsatın dahî bu suretle geçirilmesine ekseriyet-ârâ ile karar verilip keyfiyet Sadrazam Mahmut Rüşdî Paşa tarafından hâk-pâ-yı şâhâneye brî't-tezkere-i mahsusâ arz olunmuş idi. Fakat efkâr ve âmâ-i humâyûn behemahâ hurriyet ve kanun-ı esasî cihetinde olmakla bu tezkere üzerine 11 Ramazan tarihine yazılan râde-i seniyyede vilâyât için dahî bir takım islâhât tecdiden yapmak matup ve multezim olmakla beraber bu slâhâtın dahî üssûl-esasî mesûliyet-i vûkeâyî de tayin edecek bir kanun-ı esasî ve tanzimât-ı cedide vaz'ı kaziyası olduğu "merkez-i hükûmet-i seniyyede bir meclis-i umûminin teşkiliyle bunun vezâf-ı dahilîyesi ve idare-i umûmiye-i devlet için vaz olunacak nizamât-ı cedideye ve hususen vukelâ ve memurîn için ittihazı matlup olan ka-de-i mesûliyeteye dair mukemmel bir kanun-ı esasî tanzim olunmak lâzım geleceğinden işbu kavânin-i cedideyi ahkâm-ı mukaddese-i şerî şerif ile tatbik ve telif mukteditr ülemâdan vesair düvel-i mütemeddnenin idare-i umûmiyelerince mer'î olan kavâdin hangileri nafi ve ahâk ve adât-ı memlekete muvafık ve şeren kabul ve ihtiyarı mazarrât ve vehametten sa-

lim se onları temyiz ve tayine mukteditr ve itimâd-ı umûmiye mazhar memurîn inu kıveden murekkep olmak üzere bir komisyon teşkiliyle onun marifetiy e kaleme alınacak kanun-ı esasî layhası meclis-i vukelâda dahî tedkik olunarak neticesinin keza ilk istzan edilmesi müteallik buyrulur râde-i seniyye-i tecdârî mantûk-ı münif indendir" (baresıyla heyet-i vukelâ-yı fahame tebliğ olunmuş ve şu irâde- seniye üzer ne meclis-i mahsus akdiyle Midhat Paşa riyaseti altında olarak yirmi kadar erbâb-ı vukufian murekkep bir komisyon-ı mahsus akdolunarak kanun-ı esasî-yı müzakere etmesine karar verildi.

Gerek meclis-i resmiye ve mehafîti hususiyede ve gerek matbuât âleminde işbu kanun-ı esasî bahisleri bir suret-i garibede müzakere olunur idi ki buna şaşmamak elden gelmez. Deyebiliriz ki bahislerin onca sekizi kavânin-i esasîye hakkatının ne demek olduğunu bilmedikleri hâlde yalnız kendi efkâr-ı zâtiye ve evham-ı şahs yeerî üzerine bahsederler idi. Binâenaleyh buna isteyenlerin de istemeyenlerin de cumlesi talep ve redleri ni hemen ale'-anyâ tevhiş ederler di. Hatta en sonra Midhat Paşa'nın kanun-ı esasî layhası olmak üzere mabeyn-i humâyûna arz eylediği layhanın bir kanun-ı esasîye müşâbeheti bile olmadığı yakında görülecektir.

En ziyade ehemmiyet verilecek şey şudur ki bahsin ol surete gayet muallak bir hâle girmiş olması bayağı efkâr-ı şâhâne için dahî bir medâr-ı husus-ı meşgu iyet olmasını icâp eylemiş idi. Zira haricte cereyan eyleyen mebâh sin bazı suretleri bu işle her kımı olsa tevhiş edebilecek kadar gar'p ve fakat has be'l ceha ve ve ale'lamyâ garip olduğu gibi nazar-ı ittifât-ı humâyûna kanun-ı esasînin niâfâtını iltizam ile mazhar olabı meği düşün bazı heves-kâriar dahî arıza-i mahsusâlarla lâ-yenkati bu kanun-ı esasînin hukuk-meşrua-ı hâlfet-penahiye ihlâl edeceğinden bahisle buna rızâ gösterilmemesini zat-ı şevket-simât hazret-i padişahiye arz ederler idi. İşbu maruzât meyanında o kadar acııp ve garip şeyler vardır ki insan sahîhan istigrap eyley. Kanun-ı esasî aleyhinde olmak üzere gerek hâk-pâ-yı şâhâneye takdim olunan la-

yihalardan ve gerek enzar-ı âmmeye konulan hafi ve matbu evraktan bazıları birer nümüne olmak üzere [15] rakamıyla âsâr-ı mütemmime kısmına derç edildi.

Hatta o zamana kadar evc-gâh-ı serbestinin en yüksek tabakalarından bâlâ-pervaz olan ve mücerret bu kadar hürriyet-perver olmalarından dolayı iltifat-ı mahsus hazret-i tacdârîye dahi mazhar olmuş bulunan Kemal Bey'in hâk-pâ-yı şahâneye takdim etleyerek bu tarihi kaleme almak emrinde mütalaa-gûzarım olan âsâr meyanında gördüğüm arizalarında dahi kanun-ı esâsinin hukuk-ı cefile-i hilâfet-penahiye dokunacak bir hayli cihetleri olduğu arz edilmiş ve mekâtib-i mezkûrenin birisinde şu "...bundan başka yapılan nizam-ı esasîye meclîs-i vükelâda icrâ olunan ta'diller dikkat-i mahsusa-ı şahânelerine şayestedir. Çünkü her şeyden ziyade hukuk-ı seniye-i şehinşahilerine dokunulur." ibaresi bir nümüne olmak üzere buraya kaydedilmiştir. "Yapılan" nizam-ı esasî Midhat Paşa tarafından takdim olunan ve [16] rakamıyla âsâr-ı mütemmime kısmına derç edilen layiha üzerine icrâ olunan müzakerât olup bu layihada meclîs-i mebûsân tayin edildiği hâlde ona mukabil bir de hayet-i ayân tayini lâzım gelir iken tayin edilmemiş olmak ve hukuk-ı umûmiye-i Osmaniye'ye dair derç edilen şeyler gayr-ı kâfi olduğu gibi hukuk-ı padişahiye dair derç olunanlar dahi hem gayr-ı kâfi hem de gayr-ı muvazzah bulunmak ve mehakim ve vilâyât ve maliye hakkında âdeti hiç bir şey söylenmemek gibi bi'l-vücûh noksanlar olduğundan ve mabeyn-i hümâyûn serkâtibi Sait Paşa tarafından Fransa hükûmetinin derece-i serbestisi söz götürmeyen kanun-ı esasîsi üzerine bilanzim hâk-pâ-yı şahâneye takdim olunarak tarihçe bir nümüne olmak üzere [17] rakamıyla âsâr-ı mütemmime kısmına derç edilen layihada ise kanun-ı esasî için lâzım gelen tamamiyet mükemmelen mevcut olduğundan matlup olan kanun-ı esasînin tamamiyet ve mükemmeliyetinden başka hiç bir şey düşünmeyen padişah-ı hürriyet-perver efendimiz hazretleri bu nümüneyi nazar-ı ehemmiyete almış ve kanun-ı esasîyi Midhat Paşa layihası ve muktazâ-yı şer-i şerif

üzere itmama memur olan selef-ül-zikr meclîs-i mahsusa havale buyurmuş idiler. İşte bu suretle olunan ta'dilatın kâffesi hürriyet-i umûmiyeyi tahdit değil bir kat daha tevsî edeceği Midhat Paşa ve Sait Paşa layihalarıyla bir de asıl Kanun-ı Esasî-yi Osmani'yi tatbikten anlaşılacak iken bu ta'dilatı Kemal Efendi gibi âmmenin en ziyade hürriyetperest tanıdığı bir zatın beğenmemesi ve bâhusus "her şeyden" yani nice mazarrât bî-nihayeden başka "hukuk-ı şehinşahiye" dahi dokunacağı arz etmesi istigrap olunur. Bâhusus ki mazhar olduğu iltifat-ı padişahinin sebep-i aslîsi hilâfında olduğu için istigrap olunur.

Nazar-ı hümâyûnda lüzum ve vücûbu muhakkak olan kanun-ı esasîyi tehlikeli göstermek için her taraftan vuku bulan maruzâtın nezd-i hakâyık-ı vefî Abdülhamid Han'ı da elbette tesirsiz kalacağı der-kâr olup bu bâbda başkâtib Sait Paşa'nın maruzât-ı hilâfet-girâneye mukabil bir kanun-ı esasîsinin elbette hukuk-ı mukaddese-i padişahî için nafi ve müfid olacağı itikat ve teminatında sebat göstermek elhak tahsin kılınacak bir metanettir. Zira diğer sair bendegân-ı tevcihât veliyü'l-nimete mazhariyeti bu hakikati bir akis göstermekte aradıkları hâlde müşarûnileyh bilâkis hakikati hakikat tarzında arz eylemek muvafık-ı zimmet-i sadakat olduğu efkâr-ı selâmetinde sebat ve metanet göstermeleri haylice müşkil bir şey idi. Eğer asıl hürriyet-perverlik asıl kanun-ı esasî taraf-girânlığı şevket-meap efendimiz hazretlerinde olmasa idi müşarûnileyh için şu nokta-ı sadakatında sebatlarından dolayı ihtimâl ki iltifat-ı hümâyûndan mehcûriyet gibi bir tehlike dahi bedihi idi.

İşte bunca müşkilât içinde ilân edilen suretle tanzim olunan kanun-ı esasî kaleme alınıp bittikten sonra hâk-pâ-yı şahâneye lede'l-arz eğerçî üss-i inkılâp bu tecdidimiz olmak üzere kanun-ı mezkûrun derece-i kifayeti nezd-i hümâyûn-ı mülûkânede takdir buyurulmuş ise de kanun-ı mezkûrun siyaseten mazarrâtını göstermek isteyenlerin dahi efkârını almak için bunun neresi hukuk-ı saltanata dokunur ise tashih edilmesini öteden beri kanun-ı esasînin hukuk-ı mukaddese-i

saltanat-ı seniyyeye dokunacağından bahisle itirazât-ı vakırayı o noktaya hasreyleyen bazı zevât-ı fehâme irâde ve fermân buyurmuşlar idi. Hâlbuki mübâhasât-ı medide ve tavilenin gayetinde ve bâ-husûs efkâr-ı hümayûnunun mutlaka kanun-ı esasî tarafında olduğu artık hiç bir şeyle mukavemeti kabil olmayan sebat-ı şâhâne ile sabit oldukça bunların dahi son itikadı yalnız hukuk-ı seniyyeye dokunacağı bahsinden ibaret olmasıyla ve hukuk-ı hazret-i padişahîyi öyle bir kanun ile tayin ve tahdit eylemek ciheti edeb-i ubûdiyete mugayir görülmeyeyle kanun-ı esasînin yalnız o faslının tay edilmesi rey olunmuş ise de bundan mukaddem dahi ispat edildiği veçhile bir kanun-ı esasî bir padişahın hukukunu tayin ve tahdit değil temin ve edeceğinden ve şu hâlde bu temin ve teyidi tasvip etmemekte hükümdar için hiç bir künh-i hu-

kuk tanınmamış olmak gibi daha başka bir garabet meydana çıkacağından işbu rey erbâbının mülâhazaları nefsü'l-emre muvafık olmadığı gibi hukuk-ı mukaddese-i şâhânenin kanun-ı esasîde münderîc ve mestûr olması bi'l-vücûh nafi olacağı yani öteden beri suret-i muhakeme-i âcizânemize göre hukuk-ı mukaddese-i padişahînin yalnız efkârda mahfuz olmasından ziyade böyle bir kanun-ı esasî ile umûm milletin zimmet-i taahhüdünde mahfuz bulunmasının enfa ve ehem görüleceği suretinden ibaret bulunan bir hakikat mukabilinde mulâhaza-ı mezkûre dahi âciz kalmış ve binâenaleyh kanun-ı esasî-yi mezkûrun ol suretle hukuk-ı hazret-i padişahî kısmı dahi dahil olduğu hâlde neşri hususuna bâ-hatt-ı hümayûn-ı irâde-i seniye ve kat'îyye-i cenab-ı şehriyârî müteallik ve şeref-sudûr buyurulmuştur (...)

## OSMANLI İTTİHAT VE TERAKKİ CEMİYETİ'NİN 1908 (1324) SENESİNDE KABUL EDİLEN SİYASAL PROGRAMI

1283 Kanun-ı Esasîsi ve bunu teyiden Babı-âli tebliğ olunan 4 Recep 1326 tarihli Hatt-ı Hümayun ile müeyyed kâffe-i hukukun kanun-u mezkûra muhalif olmıyan aksamı meclis-i umumice hilâfına bir karar ittihaz olunmadıkça mer'î ve mahfuz olacaktır.

1 – Kanun-ı Esasîde âra-yı millîyenin rûc-han-ı nüfuzunu temin esas ittihaz olunacak ve bu cümleden olmak üzere vükelânın Meclis-i Meb'usuna karşı mes'uliyeti suret-i mutlakada kabul ettirilip mecliste ekseriyet-i âra kazanamayan vükelâ müstafi addolunacaktır.

2 – Heyet-i Âyan, meb'usan adedinin sülüsünü tecavüz etmemek şartıyla 62'nci madde ile mukayyed olmıyarak sülüsü padişah ve sülûsanı millet tarafından intihap olunup memuriyetleri müddetli olacaktır.

3 – Teb'a-i Devleti Aliyyeden olan ve yir-

mi yaşını ikmal eden her ferd-i zükûrun em-lâk ve serveti olsun ve olmasın birinci derecede intihap hakkını haiz olmaları talebolunacaktır. Hukuk-u medeniyeden sakıt olanlar bittabî bu hakk-ı intihabı haiz olamazlar.

4 – 1293 Kanun-ı Esasîsinin 1'inci maddesine riayet etmek şartıyla cem'iyat-ı siyasiyenin teşekkülü hususunun sarâhaten Kanun-ı Esasîye derci talebolunacaktır.

5 – Vilâyatın emr-ü idaresinde usul-ü idaredede rabita-i mevcude fek ve ihlâl olunmamak şartıyla Kanun-ı Esasînin 108'inci maddesinde mevzuu bahsolan tevsi-i mezu-niyeti idari usulünün temami-i tatbikini temin edecek kavanini mahsusa vaz'ı talebolunacaktır.

6 – Vilâyatın hal-i hâzırdeki taksimat-ı mülkiyenin suret-i umumiyede tadil ve tebdili Meclis-i Meb'usanın kararına vabestedir.

Ancak kurra ve nevahice kurbîyet-i mesafe ve münasebet-i mevkîye itibarıyla teshîl-i umuru bâdî olacak surette muktazı tadilât tesri olunacaktır.

7 – Devletin lisan-ı resmiye türkçe kalacaktır. Her nevi muhaberat ve müzakerat-ı resmiye türkçe icra olunacaktır.

8 – Meb'usanın lâakal onu tarafından dermeyan olunmak kaydıyla bilâ kayduşartı kanun lâihaları teklifine salâhiyyetdar olmaları teklif olunacaktır.

9 – Cins ve mezhep tefrik edilmeksizin herkes müsavat ve hürriyet-i tammeye malik ve aynı mükellefiyete tâbidir. Bircümle Osmanlılar huzur-u kanunda ve memleketin hukuk ve vezaifinde müsavi olup umum tab'a ehliyet ve kabiliyetlerine göre münasip olan memuriyetlere kabul olunacaktır. Gayr-ı müslime dahi ahz-ı asker kanununa tâbi tutulacaktır.

10 – Edyanın serbesti-i icrası ve cemaat-i muhtelifeye verilmiş olan imtiyazat-ı mezhebiyenin kemakân cereyanı esasları tamamen mahfuz kalacaktır.

11 – Devletin Avrupa heyet-i düveliyesi arasındaki vaziyet-i siyasiye ve coğrafiyesi ile mütenasip bir surette kuva-yı berriye ve bahriyenin tanzim ve tensiki teklif olunacaktır. Hizmet-i askeriye'nin ordunun talim ve tekemmülünü ihlâl etmeyecek bir müddete tenzili talebolunacaktır.

12 – Kanun-ı Esasinin 113. maddesinin hürriyet-i şahsiyeye münafi olan son fıkrasının ilgası talebolunacaktır.

13 – Amelelerle patronların hukuk ve vezaifi mütakabillerini tayin edecek kanunlar vaz'ı teklif olunacaktır.

14 – Ashab-ı arazinin kanunen mer'î ve mahfuz bulunan hukuk-u tasarrufiyesi ihlâl edilmemek şartıyla köylülerin arazi sahibi olmaları eshabının istihzar edilmesi teklif ve bunlar hakkında cüz'î faiz ile akçe tedarik edebilmeleri için teshîlât iltizam olunacaktır.

15 – Aşar için şimdilik "tahmis" usulü bir esas-ı salime bina'ı ettirilerek kabul ettirilecek ve derhal kabil-i tatbik olan yerler için

hemen icra ve bilâhare "kadastrâ" usulünün tedricen tatbiki teklif olunacaktır.

16 – Emr-ü tedris serbesttir. Kanun-i Esasiye musarrâh olduğu veçhile her Osmanlı kanun-u mahsusı tevfikân hususî mektep küşad edebilir.

17 – Bircümle mekâtîp Devletin taht-ı nezaretinde bulunacaktır. Teb'âi Osmaniye'nin terbiye-i bir siyak-ı ittihad ve intizam üzere olmak için umumî ve derununda serbest talim ve tedris olunur ve her unsura muhtelif ten küşade resmî mektepler açtırılacaktır. Tahsil-i iptidaide lisan-ı türkî mecburittalimdir. Mekâtib-i resmiyede tahsil-i iptidai meccanendir.

Tahil-i idadî ve âlî yukarıda zikrolunan umumî ve resmî mektepler vasıtasıyla ve türkçe esas ittihaz ile icra olunacak ve programlara ve muallim ve muallime yetiştirilmesine ve bunların suret-i tayinine dair mukarrerat-ı ciddiye ittihaz edilecek ve memleketin terakkیات-ı iktisadiyesine hizmet edecek ticaret ve ziraat ve sanayi mektepleri küşad ettirilecektir. Sırf din tahsili ile mütevegil mekâtîp bu umumiyetten müstesnadır.

18 – Memleketin iktisaden terakkisini ve umranını temin ve tekeffül edecek olan esbabın vücude getirilmesi ve ziraat nokta-i nazarından her türlü terakkیاتın temini bilhassa iltizam olunacaktır.

19 – İntihab-ı Meb'usan hakkında mevcut olan kanunnamenin işbu programa tevfiği ve intihabatın kemali serbesti ile cereyanına mâni olabilecek edna bir mülâhazanın cihet-i hükümetten vukuuna meydan bırakmayacak veçhile tadili teklif olunacaktır.

20 – Evsaf-ı matlûbeyi haiz her Osmanlı'nın Memalik-i Osmaniye'nin her yerinde kendini meb'us intihap ettirmeğe hakkı olması teklif edilecektir.

21 – İşbu programın ihtiva ettiği mevcut icabat-ı zamaniyeye göre vuku bulacak içtima-ı umumiyelerce verilecek karar üzerine tadil ve tağyir edilebilecek, bunlardan bir veya birkaç maddenin lağvı veya bunlara bazı mevad ilâvesi kabil olabilecektir.

## HÜRRİYET VE İTİLAĞ FİRKASI PROGRAMI\*

### Maksad-ı Teşekkül

Madde 1. Hürriyet ve İtilâf Entente Libérale Fırkası'nın esas ve maksadı-ı teşekkülü her türlü vesâit-i kanuniye ile memalik-i Osmaniye'de meşrutiyet-i hakikiyenin temin-i cereyanına, anasını muhtelif-i Osmaniye arasında - her unsurun hayat-ı ictimâiye ve faaliyet-i tabiiyesi mahfuz kalmak üzere- hakiki bir vahdet-i siyasiye tesisine ve vatan-ı Osmanîyenin dışarı olduğu mehalikin ve avâmînin izâlesiyle Osmanlı saltanatının temin-i âtisine çalışmaktır. (...)

Madde 14. Devlet-i Osmaniye'nin dini din-i İslâmdır. Bu esas-ı kadimi muhâfaza ile beraber zâten şeriat-ı Muhammediye ile müeyyed, hilâfet-i mukaddese ve saltanat-ı seniyeye de öteden beri müteahaz olduğu üzere devletçe resmen tanınmış olan mezâhibe mensup cemaat-i gayri müslimenin serbest-i âyinleri ve mine'l-kâdîni hâiz oldukları bilcümle hukuk ve imtiyâzâtı kemâ-kân mahfuz tutulacaktır.

Madde 15. Asın mizacı ve medeniyet-i hazıra ile ahali-i memleketin ilcâ ve ihtiyacı yekdiğerleriyle telif olunarak bünyan-ı devlete birkaç asırdan beri ârız olan ve hî ü inhitâtın izâlesi ve terakkîyât-ı medenîyenin memâlik-i Osmaniye'ye teşkil-i dühûlü esbâbi istihsal edilecektir.

Madde 16. Fırkamızca ittihad-ı anâsir gâyesi ancak anâsir ve akvâm-ı muhtelifinin menfaat-i hakikiyelerinin yekdiğerleriyle ve vahdet-i Osmanîye ile telifinde aranılacaktır.

Madde 17. Millet-i Osmanîyeyi teşkil eden anâsir ve edyân-ı muhtelifi ahashından her birinin vahdet-i Osmanîyeyi haleldâr etmemek şartıyla dinî, edebî, ilmî ve iktisâdî mesâî-i müşterekte veya münferide sarf etmeleri ve bu maksadla kendi mezheb ve kavmiyetlerine has her türlü müessesât-ı ilmiye ve iktisâdiye teşkil eylemeleri serbesttir. Her kavm mensub olduğu dinin menâfiine -akvâm ve edyân-ı sâinenin hukuk-u mütesâviyesine taarruz etmemek şartıyla-

bilâ-mâni hizmet edebilir. Hükümet-i Osmaniye'nin bu türlü teşebbüsâta karşı itihaz edeceği hatt-ı hareket hiç bir kavm ve unsurun diğerinin hukukuna tecavüz etmemesine ve bilhassa vahdet-i Osmaniye maksad-ı aksasını ihlâl edecek harekâta bulunmamasına dikkat etmekle beraber anâsir ve akvâm-ı muhtelifinin kâffesi-ne bilâ-tefrik ü istisnâ muâvenet-i mümkin-i kanuniyeyi siyyânen ifâdan ibaretdir.

Madde 18. Akvâm-ı Osmaniye'den birinin heyet-i umûmiyesi veyahud herhangi unsur ve dine mensup olursa olsun ale'l-ıtlak efrad veya cemiyât tarafından vahdet-i siyasiye-i Osmanîyeyi ihlâle müstaid her türlü teşebbüs vukûu vatan-ı Osmaniye'ye karşı derece derece hıyanet ve cinayettir. Hürriyet-i vicdan ve hürriyet-i kavmiyeyi yalnız bu nokta tahdid eder ve bu da bir kanun-u mahsusla sarıhan tayin edilecektir. (...)

### Siyaset-i Dahiliye

Madde 31. Aksâm-ı Memâlik-i Osmâniye idâre-i siyasiyede merkeze merbut ve vahdet-i memleket hâlelden masûn bulunmakla beraber bazı vilâyat-ı Osmaniyenin hususiyet-i kavânin-i muvakkate-i istisnâiye ile idâresini müstelzimdir. Kıtâât-ı muhtelifi ahâlisı arasında ırân ve terbiye-i siyasiye itibarıyla mevcud olan tefâvütte ve her mahallin istidâd ve mizâc-ı mahsusuna tevâfuk edecek ve kîtâât-ı muhtelifinin bilâhere tesâvi-i ahvâlini müeddî olacak surette usûl ve kavâid itihaz olunacaktır.

Madde 32. İdare-i vilâyat tevsi-i mezuniyet ve tefrik-i vezâif kaidesine tevfik edilecektir. Mâanîf gibi umûr-u nâfia ve zirâat ve ticaret ve sanayiye müteallik hususâtın menâfi-i esasiye-i devlete ve vatan-ı Osmanînin müdâfaasına temas eden ve nef'i ve zararı bir vilâyete inhisar etmeyerek bütün millete veya bir kısmına şâmil olan mevâddan mâadâ kâffesi idâre-i mahallîyeye terk edilecek ve kavânin ve nizâmât-ı lâzimeye göre tanzim olunacaktır. İdare-i merkezîyeden dahi muhtelif devâir-i resmîye rûesâsinin hukuk ve vezâif tevsi ve buna mukâbil mesuliyetleri tayin edilecektir. (...)

(\*) Ali Birinci, Hürriyet ve İtilâf Fırkası, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.